جلد اوّل

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم

کرنسی کی قوتِ خرید

کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم

قسطوں پر خرید و فروخت

مغربی ممالک کے چند جدید مسائل

حقوقِ مجردہ کی خرید و فروخت

اسلامی بینکنگ کے چند مسائل

شیئرز کی خرید و فروخت

ختم نبوت ﷺ زندہ باد　　　　عظمت صحابہ زندہ باد

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ:

معزز ممبران: آپ کا وٹس ایپ گروپ ایڈ من "**اردو بکس**" آپ سے مخاطب ہے۔

**آپ تمام ممبران سے گزارش ہے کہ:**

- ❖ گروپ میں صرف PDF کتب پوسٹ کی جاتی ہیں لہذا کتب کے متعلق اپنے کمنٹس / ریویوز ضرور دیں۔ گروپ میں بغیر ایڈ من کی اجازت کے کسی بھی قسم کی (اسلامی وغیر اسلامی، اخلاقی، تحریری) پوسٹ کرنا سختی سے منع ہے۔
- ❖ گروپ میں معزز، پڑھے لکھے، سلجھے ہوئے ممبرز موجود ہیں اخلاقیات کی پابندی کریں اور گروپ رولز کو فالو کریں بصورت دیگر معزز ممبرز کی بہتری کی خاطر ریموو کر دیا جائے گا۔
- ❖ کوئی بھی ممبر کسی بھی ممبر کو انباکس میں میسیج، مس کال، کال نہیں کرے گا۔ رپورٹ پر فوری ریموو کر کے کاروائی عمل میں لائے جائے گی۔
- ❖ ہمارے کسی بھی گروپ میں سیاسی و فرقہ واریت کی بحث کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔
- ❖ اگر کسی کو بھی گروپ کے متعلق کسی قسم کی شکایت یا تجویز کی صورت میں ایڈ من سے رابطہ کیجئے۔
- ❖ سب سے اہم بات:

**گروپ میں کسی بھی قادیانی، مرزائی، احمدی، گستاخِ رسول، گستاخِ امہات المؤمنین، گستاخِ صحابہ و خلفائے راشدین حضرت ابو بکر صدیق، حضرت عمر فاروق، حضرت عثمان غنی، حضرت علی المرتضیٰ، حضرت حسنین کریمین رضوان اللہ تعالیٰ اجمعین، گستاخ اہلبیت یا ایسے غیر مسلم جو اسلام اور پاکستان کے خلاف پراپیگنڈا میں مصروف ہیں یا ان کے روحانی وذہنی سپورٹرز کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے لہذا ایسے اشخاص بالکل بھی گروپ جوائن کرنے کی زحمت نہ کریں۔ معلوم ہونے پر فوراً ریموو کر دیا جائے گا۔**

- ❖ تمام کتب انٹرنیٹ سے تلاش / ڈاؤنلوڈ کر کے **فری آف کاسٹ** وٹس ایپ گروپ میں شیئر کی جاتی ہیں۔ جو کتاب نہیں ملتی اس کے لئے معذرت کر لی جاتی ہے۔ جس میں محنت بھی صَرف ہوتی ہے لیکن ہمیں آپ سے صرف دعاؤں کی درخواست ہے۔
- ❖ عمران سیریز کے شوقین کیلئے علیحدہ سے عمران سیریز گروپ موجود ہے۔
- ❖ **لیڈیز کے لئے الگ گروپ کی سہولت موجود ہے جس کے لئے ویریفکیشن ضروری ہے۔**
- ❖ اردو کتب / عمران سیریز یا سٹڈی گروپ میں ایڈ ہونے کے لئے ایڈ من سے وٹس ایپ پر بذریعہ میسیج رابطہ کریں اور جواب کا انتظار فرمائیں۔ برائے مہربانی اخلاقیات کا خیال رکھتے ہوئے موبائل پر کال یا ایم ایس کرنے کی کوشش ہر گز نہ کریں۔ ورنہ گروپس سے تو ریموو کیا ہی جائے گا بلاک بھی کیا جائے گا۔

**نوٹ: ہمارے کسی گروپ کی کوئی فیس نہیں ہے۔ سب فی سبیل اللہ ہے**


| 0306-7163117 | 0343-7008883 | 0333-8033313 |
|---|---|---|
| محمد سلمان سلیم | پاکستان زندہ باد | راؤ ایاز |


پاکستان زندہ باد　　　　پاکستان پائندہ باد

اللہ تبارک تعالیٰ ہم سب کا حامی وناصر ہو

# فقہی مقالات

۱

شیخ الحدیث مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم العالی

ترجمہ وترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

مقالات : حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ترجمہ وترتیب : مولانا عبداللہ میمن صاحب

تاریخ اشاعت : 2011ء

باہتمام : محمد مشہود الحق کلیانوی :0313-9205497

ناشر : میمن اسلامک پبلشرز

جلد : 1

قیمت : =/ روپے

حکومت پاکستان کاپی رائٹس رجسٹریشن نمبر:


## ملنے کا پتے

- ☆ میمن اسلامک پبلشرز، کراچی۔ 0322-241 88 20:
- ☆ مکتبہ دار العلوم، کراچی ۱۴۔ ☆ مکتبہ رحمانیہ، اُردو بازار، لاہور۔
- ☆ دار الاشاعت، اُردو بازار، کراچی۔
- ☆ ادارۃ المعارف، دار العلوم، کراچی ۱۴۔
- ☆ مکتبہ معارف القرآن، دار العلوم، کراچی ۱۴۔
- ☆ کتب خانہ اشرفیہ، قاسم سینٹر، اُردو بازار، کراچی۔
- ☆ مکتبۃ العلوم، سلام کتب مارکیٹ، بنوری ٹاؤن، کراچی۔
- ☆ مکتبہ عمر فاروق، شاہ فیصل کالونی، نزد جامعہ فاروقیہ، کراچی۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

## پیش لفظ

"فقہی مقالات" کی جلد اول آپ کے ہاتھ میں ہے۔ در حقیقت یہ وہ مقالات ہیں جو حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی نے "اسلامی فقہ اکیڈمی" کے لئے عربی زبان میں تحریر فرمائے تھے، ابتداءً یہ مقالات اسلامی فقہ اکیڈمی کے مجلّے میں شائع ہوئے اور پھر کتابی شکل میں "مکتبہ دار العلوم کراچی ۱۴" نے "بحوث فی قضایا الفقہیة المعاصرة" کے نام سے شائع کئے۔

چونکہ یہ مقالات ایسے مفید موضوعات پر لکھے گئے ہیں جن پر واقفیت حاصل کرنے کی ضرورت علماء اور طلباء کے علاوہ عام لوگوں کو بھی پیش آتی رہتی ہے، چنانچہ عوام بھی ان موضوعات سے واقفیت حاصل کرنے کے لئے علماء سے بار بار سوال کرتے رہتے ہیں مگر چونکہ یہ مقالات عربی زبان میں لکھے گئے تھے۔ اس لئے عوام کے لئے ان سے براہ راست استفادہ کرنا مشکل تھا۔ اس لئے احقر نے اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم اور توفیق سے کئی سال پہلے ان مقالات کا ترجمہ شروع کر دیا تھا۔ اب الحمد للہ چند مقالات کا ترجمہ مکمل ہو چکا ہے ان میں بعض پر خود حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے اپنا قیمتی وقت نکال کر نظر ثانی فرمائی ہے اور بعض مقالات پر حضرت مولانا محمود اشرف صاحب مدظلہم نے اپنا قیمتی وقت نکال کر نظر ثانی فرمائی ہے۔ البتہ ایک مقالہ، یعنی "حقوق مجردہ کی خرید و فروخت" اس کا ترجمہ میرا کیا ہوا نہیں ہے بلکہ ہندوستان ایک عالم مولانا عتیق احمد بستوی صاحب مدظلہم نے کیا ہے، البتہ میں نے اس کی ترتیب جدید دی ہے۔

اسی طرح "شیئرز کی خرید و فروخت" مقالہ نہیں ہے، بلکہ یہ حضرت مولانا مدظلہم کا ایک خطاب ہے۔ جو آپ نے جامع مسجد بیت المکرم میں ہونے والے ایک تجارتی سیمینار میں فرمایا تھا اور بعد میں اس کو قلم بند کر لیا گیا، اور اس پر حضرت مولانا مدظلہم نے خود نظر ثانی فرمائی ہے۔

اللہ تعالیٰ اس کو قبول فرمائے اور اس کام میں اخلاص عطا فرمائے اور دنیا و آخرت میں اس کی بہترین جزا عطا فرمائے۔ آمین

محمد عبداللہ میمن
دارالعلوم کراچی ۱۴
۱۵/۵/۴ھ

## اجمالی فہرست

# فہرست مضامین

| عنوان | صفحہ |
| --- | --- |

## (۱) کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم



## (۲) کرنسی کی قوت خرید اور ادائیگیوں پر اس کے شرعی اثرات

| عنوان | صفحہ |
| --- | --- |



## (٣) قسطوں پر خرید و فروخت

| عنوان | صفحہ |
|---|---|



## (۴) شیئرز کی خرید و فروخت

| عنوان | صفحہ |
|---|---|



## ⑤ حقوق مجردہ کی خرید و فروخت

| عنوان | صفحہ |
|---|---|



## (۶) مغربی ممالک کے چند جدید مسائل

| عنوان | صفحہ |
|---|---|



## ۷۔ اسلامی بینکنگ کے چند مسائل

# کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

"لا ایمان لمن لا امانۃ لہ"
(مسند احمد)

یعنی جس کے اندر امانت نہیں، اس کے اندر ایمان بھی نہیں۔

# کاغذی نوٹ

اور

# کرنسی کا حکم

الحمد للہ رب العالمین والصلاۃ والسلام علی سیدنا و مولانا محمد خاتم النبیین وعلی آلہ واصحابہ الطاہرین وعلی کل من تبعهم باحسان الی یوم الدین

## نوٹوں کی فقہی حیثیت

کاغذی نوٹوں کے احکام کا بیان اس کی تمام تفصیلات اور جزئیات کے ساتھ شروع کرنے سے پہلے ان نوٹوں کی حقیقت کو جاننا ضروری ہے کہ کیا یہ کسی قرض کے وثیقے ہیں؟ یا عرفی ثمن ہیں؟

جن لوگوں کی رائے یہ ہے کہ یہ کاغذی نوٹ مالی دستاویز اور سند ہیں ان کے نزدیک یہ نوٹ اس قرض کی سند ہے جو اس کے جاری کرنے والے (بینک) کے ذمہ واجب ہے، لہٰذا اس رائے اور خیال کے مطابق یہ نوٹ نہ تو ثمن ہیں اور نہ مال، بلکہ نوٹ اور وثیقے سے عبارت ہے جو مدیون نے دائن کو لکھ کر دے دیا ہے تاکہ جب وہ چاہے اس کے ذریعے اپنے دین پر قبضہ کر لے، اس لئے ان حضرات کی رائے میں جو شخص بھی

یہ نوٹ کسی دوسرے کو دے گا، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہو گا اس نے مال دیا ہے، بلکہ یہ اپنے مال کا حوالہ اس مقروض (بینک) پر کر رہا ہے جس نے یہ نوٹ بطور سند جاری کئے ہیں۔ اس لئے اس پر فقہی اعتبار سے وہی احکام جاری ہوں گے، جو "حوالہ" پر جاری ہوتے ہیں۔ لہٰذا دوسرے کا حق ان نوٹوں کے ذریعے ادا کرنا وہاں جائز ہو گا جہاں حوالہ جائز ہوتا ہے اور اگر یہ نوٹ سونے یا چاندی کی دستاویز اور سند ہیں (یعنی اگر ان کی پشت پر بینک میں سونا یا چاندی ہے) تو اس صورت میں ان نوٹوں کے ذریعہ سونا، چاندی خریدنا جائز نہیں ہو گا۔ اس لئے کہ سونے کا سونے سے تبادلہ کرنا یا چاندی کا چاندی سے تبادلہ کرنا "بیع صرف" ہے۔ اور "بیع صرف" میں مبیع اور ثمن دونوں کا مجلس عقد میں قبضہ کرنا شرط ہے۔ لہٰذا اگر نوٹوں کے ذریعہ سونا چاندی خریدی تو صرف ایک طرف سے قبضہ پایا گیا۔ دوسری طرف سے قبضہ نہیں پایا گیا۔ اس لئے کہ خریدار نے تو سونے پر قبضہ کر لیا لیکن دوکاندار نے سونے کے قرض کی سند پر قبضہ کیا، سونے پر قبضہ نہیں کیا۔ لہٰذا جب "بیع صرف" کے جائز ہونے کے لئے مجلس عقد ہی میں دونوں طرف سے قبضہ کرنے کی شرط نہیں پائی گئی تو یہ بیع شرعاً ناجائز ہو گی۔

اسی طرح اگر کوئی مالدار شخص اپنی زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے یہ کاغذی نوٹ کسی فقیر کو دے، تو جب تک وہ فقیر ان نوٹوں کے بدلے میں اس سونے یا چاندی کو بینک سے وصول نہ کر لے جس کی یہ دستاویز ہے، یا جب تک وہ ان نوٹوں کے ذریعہ کوئی سامان نہ خرید لے، اس وقت تک اس مالدار شخص کی زکوٰۃ ادا نہ ہو گی۔ اور اگر استعمال کرنے سے پہلے یہ نوٹ فقیر کے پاس سے برباد یا ضائع ہو جائیں، تو وہ مالدار شخص صرف وہ نوٹ فقیر کو دینے سے زکوٰۃ کی ادائیگی سے بری الذمہ نہیں ہو گا۔ اب اس کو دوبارہ زکوٰۃ ادا کرنی پڑے گی۔

اس کے برخلاف دوسرے حضرات فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اب یہ نوٹ بذات خود ثمن عرفی بن گئے ہیں۔ اس لئے جو شخص یہ نوٹ ادا کرے تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے مال اور ثمن ادا کیا ہے۔ ان نوٹوں کی ادائیگی سے دین کا حوالہ نہیں سمجھا جائے گا۔ لہٰذا اس رائے کے مطابق ان نوٹوں کے ذریعہ زکوٰۃ فی الفور ادا ہو جائے گی اور ان کے ذریعہ سونا چاندی خریدنا بھی جائز ہو گا۔

لہذا کاغذی نوٹ اور مختلف کرنسیوں کے احکام بیان کرنے سے پہلے نوٹوں کے بارے میں مذکورہ بالا دو آراء میں سے کسی ایک رائے کو فقہی نقطہ نظر سے متعین کر لینا ضروری ہے۔

چنانچہ اس موضوع پر کتب فقہ اور معاشیات کی کتابوں کا مطالعہ کرنے کے بعد میرے خیال میں ان نوٹوں کے بارے میں دوسری رائے زیادہ صحیح ہے۔ وہ یہ کہ نوٹ اب عرفی ثمن بن گئے ہیں اور اب یہ حوالے کی حیثیت نہیں رکھتے ہیں۔

## دنیا کے کرنسی نظام میں انقلابات اور تبدیلیاں

قدیم زمانے میں لوگ اشیاء کا تبادلہ اشیاء (Barter) کے ذریعہ کرتے تھے۔ یعنی ایک چیز دے کر اس کے بدلے دوسری چیز لیتے تھے۔ لیکن اس طرح کے تبادلے میں بہت سے نقائص اور مشکلات تھیں اور ہر جگہ ہر وقت اس طریقہ پر عمل کرنا دشوار ہوتا تھا۔ اس لئے آہستہ آہستہ یہ طریقہ متروک ہو گیا۔ (۱)

اس کے بعد ایک اور نظام جاری ہوا۔ جسے "زر بضاعتی کا نظام" (Commodity money System) کہا جاتا ہے۔ اس نظام میں لوگوں نے مختلف مخصوص اشیاء کو بطور ثمن کے تبادلے کا ذریعہ بنایا اور عام طور پر ایسی اشیاء کو تبادلے کا ذریعہ بناتے جو کثیر الاستعمال ہوتی تھیں، مثلاً کبھی اناج اور گندم کو تبادلہ کا ذریعہ بنایا، کبھی نمک کو اور کبھی چمڑے کو، کبھی لوہے وغیرہ کو تبادلہ کا ذریعہ بنایا مگر ان اشیاء کو تبادلہ میں استعمال کرنے میں نقل و حمل کی بہت سی مشکلات پیش آتی تھیں۔ اس لئے جیسے جیسے آبادی بڑھتی گئی اور لوگوں کی ضروریات میں اضافہ ہونے لگا اور تبادلہ بھی پہلے کے مقابلے میں زیادہ ہونے لگا تو لوگوں نے سوچا کہ تبادلہ کا جو طریقہ ہم نے اختیار کیا ہوا ہے اس میں تو بہت سی مشکلات ہیں۔ لہذا تبادلہ کا کوئی ایسا طریقہ ہونا چاہئے جس میں نقل و حمل کم سے کم ہو جائے اور اس پر لوگوں کا اعتماد بھی زیادہ ہو۔

آخر کار تیسرے مرحلہ میں جا کر لوگوں نے سونے چاندی کو تبادلہ کا ذریعہ بنایا، اس لئے کہ یہ دونوں قیمتی دھاتیں ہیں اور چاہے یہ زیور کی شکل میں ہوں، یا برتن کی شکل

میں، بہر حال ان کی اپنی ذاتی قیمت بھی تھی اور اس کی نقل و حمل اور ذخیرہ اندوزی بھی آسان تھی، حتی کہ ان دونوں قیمتی دھاتوں نے اشیاء کی قیمتوں کے لئے ایک پیمانہ کی حیثیت اختیار کر لی۔ اور تمام ممالک اور شہروں میں لوگ ان دھاتوں پر اعتماد کرنے لگے اس نظام کو "نظام زر معدنی۔ (Metalic Money System) کہا جاتا ہے۔ اس نظام پر بہت سے تغیرات اور انقلابات گزرے ہیں جن کو ہم اختصار کے ساتھ یہاں ذکر کرتے ہیں۔

۱ ...... ابتداء میں لوگ ایسے سونے چاندی کو بطور کرنسی کا استعمال کرتے جو سائز، ضخامت، وزن اور صفائی کے اعتبار سے مختلف ہوتا تھا۔ کوئی سونا ٹکڑے کی شکل میں ہوتا تھا، کوئی ڈھلے ہوئے برتن اور زیور کی شکل میں ہوتا تھا لیکن تبادلے کے وقت صرف وزن کا اعتبار کیا جاتا تھا۔

۲ ...... اس کے بعد ڈھلے ہوئے سکوں کا رواج شروع ہو گیا۔ بعض شہروں میں سونے کے ڈھلے ہوئے سکے اور بعض شہروں میں چاندی کے ڈھلے ہوئے سکے رواج پاتے گئے جو ضخامت، وزن اور خالص سونے کے اعتبار سے برابر اور مساوی ہوتے تھے، اور جن پر دونوں طرف مہر ثبت ہوتی تھی۔ جو اس بات کی علامت تھی کہ یہ سکے درست اور تبادلہ کے قابل ہیں اور اس سکے کی ظاہری قیمت (Face Value) جو اس پر لکھی ہوتی تھی وہ اس سونے اور چاندی کی حقیقی قیمت (Gold or Silver Content) کے برابر ہوتی تھی۔ گویا کہ سکے کی شکل میں ڈھلے ہوئے سونے کی قیمت سونے کی اس ڈلی کے برابر ہوتی تھی جو سکے کے ہم وزن ہو۔ اس نظام کو "معیاری قاعدہ زر" (Gold Specie Standard) کہا جاتا ہے۔ اس نظام کو سب سے پہلے چینیوں نے ساتویں صدی عیسوی قبل مسیح میں رائج کیا تھا۔

اس نظام کے اندر لوگوں کو اس بات کی آزادی تھی کہ وہ چاہیں آپس میں لین دین کے لئے سکے استعمال کریں یا سونے کے ٹکڑے یا سونے کے ڈھلے ہوئے زیورات وغیرہ استعمال کریں اور ملک سے باہر بر آمد در آمد کی بھی عام اجازت تھی۔

اور حکومت کی طرف سے یہ عام اجازت تھی جو شخص بھی جس مقدار میں سکے ڈھلوانا چاہے، وہ ڈھال کر دے گی۔ چنانچہ لوگ حکومت کے پاس سونے کے ٹکڑے اور

سونے کی ڈھلی ہوئی دوسری اشیاء لاتے اور حکومت ان کو سکے بنا کر واپس کر دیتی، اور اسی طرح اگر کوئی شخص سکے لا کر اس کو پگھلانے کے لئے کہتا تو حکومت ان سکوں کو پگھلا کر ٹکڑے کی شکل میں اس شخص کو واپس کر دیتی۔

۳...... بعض ممالک نے بجائے ایک دھات کے دو دھات یعنی سونے چاندی دونوں کے سکوں کو کرنسی کے طور پر رائج کیا اور ان دونوں کے آپس کے تبادلے کے لئے ایک خاص قیمت مقرر کر دی اور سونے کو بڑی کرنسی کے طور پر اور چاندی کو چھوٹی کرنسی کی حیثیت سے استعمال کیا جانے لگا۔ اس نظام کو "دو دھاتی نظام" (Bi - Metallisn) کہا جاتا ہے۔

لیکن اس نظام میں دوسری مشکلات پیدا ہو گئیں وہ یہ کہ سونے اور چاندی کے سکوں میں آپس میں تبادلہ کے لئے جو قیمت مقرر کی گئی تھی۔ وہ مختلف شہروں میں مختلف ہو جاتی تھی۔ جس کی بنا پر لوگ کرنسی کی تجارت میں دلچسپی لینے لگے۔ مثلاً امریکہ میں ایک سونے کے سکے کی قیمت پندرہ چاندی کے سکے ہوتی لیکن بعینہ اسی وقت یورپ میں ایک سونے کے سکے کی قیمت چاندی کے ساڑھے پندرہ سکے کے برابر ہوتی اس صورت حال میں تاجر امریکہ سے سونے کے سکے جمع کر کے یورپ میں فروخت کر دیتے تاکہ وہاں سے ان کو زیادہ چاندی حاصل ہو جائے اور پھر وہ چاندی کے سکے امریکہ لا کر ان کو سونے کے سکوں میں تبدیل کر دیتے اور پھر یہ سونے کے سکے دوبارہ جا کر یورپ میں فروخت کر دیتے اور اس کے بدلے چاندی لے آتے۔ لیکن اس تجارت کے نتیجے میں امریکہ کا سونا مسلسل یورپ منتقل ہوتا رہا۔ گویا کہ چاندی کے سکوں نے سونے کے سکوں کو امریکہ سے باہر نکال دیا۔ پھر جب ۱۸۳۴ء میں امریکہ نے سونے اور چاندی کے سکوں کے درمیان اس تناسب کو بدل دیا اور سونے کے ایک سکے کو چاندی کے سولہ سکوں کے مساوی قرار دے دیا تو معاملہ پہلی صورت کے برعکس ہو گیا اور اب سونے کے سکے امریکہ میں منتقل ہونے شروع ہو گئے اور چاندی کے سکے یورپ منتقل ہونے لگے گویا کہ سونے کے سکوں نے چاندی کے سکوں کو امریکہ سے نکال دیا۔

۴...... سکے چاہے سونے کے ہوں یا چاندی کے، اگرچہ سامان اور اسباب کے مقابلے میں ان کی نقل و حمل آسان ہے۔ لیکن دوسری طرف ان کو چوری کرنا بھی آسان ہے۔

اس لئے مالداروں کے لئے ان سکوں کی بہت بڑی مقدار کو ذخیرہ کر کے گھر میں رکھنا مشکل ہو گیا۔ چنانچہ وہ لوگ ان سکوں کی بہت بڑی مقدار کو سناروں اور صرافوں (Money Changer) کے پاس بطور امانت کے رکھوانے لگے، اور وہ سنار اور صراف ان سکوں کو اپنے پاس رکھتے وقت ان امانت رکھنے والوں کو بطور وثیقہ کے ایک کاغذ یا رسید (Receipt) جاری کر دیتے۔ آہستہ آہستہ جب لوگوں کو ان سناروں پر اعتماد زیادہ ہو گیا تو یہی رسیدیں، جو ان سناروں نے امانت قبول کرتے وقت بطور دستاویز جاری کی تھیں بیع و شراء میں بطور ثمن کے استعمال ہونے لگیں۔ لہٰذا ایک خریدار دوکاندار کو خریداری کے وقت بجائے نقد سکے ادا کرنے کے انہی رسیدوں میں سے ایک رسید اس کو دے دیتا اور دوکاندار ان سناروں پر اعتماد کی بنیاد پر اس رسید کو قبول کر لیتا۔

یہ ہے کاغذی نوٹ کی ابتداء لیکن ابتداء میں نہ اس کی کوئی خاص شکل و صورت تھی، اور نہ ان کی کوئی ایسی قانونی حیثیت تھی جس کی وجہ سے لوگوں کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاسکے۔ بلکہ اس کے قبول اور رد کرنے کا دارومدار اس بات پر تھا کہ اسے قبول کرنے والا اس کے جاری کرنے والے سنار پر کتنا بھروسہ رکھتا ہے۔

۵ ...... جب ۱۷۰۰ء کے اوائل میں بازاروں میں ان رسیدوں کا رواج زیادہ ہو گیا تو ان رسیدوں نے ترقی کر کے ایک باضابطہ صورت اختیار کر لی جسے "بینک نوٹ" کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے سویڈن کے اسٹاک ہوم بینک نے اسے بطور کاغذی نوٹ کے جاری کیا۔

اس وقت جاری کرنے والے بنک کے پاس ان کاغذی نوٹوں کے بدلے میں سو فیصد اتنی مالیت کا سونا موجود ہوتا تھا اور بینک یہ التزام کرتا تھا کہ وہ صرف اتنی مقدار میں نوٹ جاری کرے، جتنی مقدار میں اس کے پاس سونا موجود ہے اور اس کاغذی نوٹ کے حامل کو اختیار تھا کہ وہ جس وقت چاہے بینک جا کر اس کے بدلے میں سونے کی سلاخ حاصل کر لے۔ اسی وجہ سے اس نظام کو "سونے کی سلاخوں کا معیار" (Gold Bullion Standard) کہا جاتا ہے۔

۶ ...... ۱۸۳۳ء میں جب "بینک نوٹ" کا رواج بہت زیادہ ہو گیا تو حکومت نے اس کو "زر قانونی۔ (Legal Tender) قرار دے دیا۔ اور ہر قرض لینے والے پر یہ لازم کر

دیا کہ وہ اپنے قرض کے بدلے میں اس نوٹ کو بھی اسی طرح ضرور قبول کرے گا، جس طرح اس کے لئے سونے چاندی کے سکے قبول کرنا لازم ہے۔ اس کے بعد پھر تجارتی بینکوں کو اس کے جاری کرنے سے روک دیا گیا اور صرف حکومت کے ماتحت چلنے والے مرکزی بینک کو اس کے جاری کرنے کی اجازت دی گئی۔

۷ ...... پھر حکومتوں کو زمانہ جنگ اور امن کے دوران آمدنی کی کمی کی وجہ سے ترقیاتی منصوبوں کی تکمیل میں بہت سی مشکلات پیش آنے لگیں۔ چنانچہ حکومت مجبور ہوئی کہ وہ کاغذی نوٹوں کی بہت بڑی مقدار جاری کر دے جو سونے کی موجودہ مقدار کے تناسب سے زیادہ ہو، تاکہ اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے اسے استعمال کرے۔ اس کے نتیجے میں سونے کی وہ مقدار جو ان جاری شدہ کاغذی نوٹوں کی پشت پر تھی وہ آہستہ آہستہ کم ہونے لگی۔ حتیٰ کہ ابتدا میں ان نوٹوں اور سونے کے درمیان جو سو فیصد تناسب تھا، وہ گھٹتے گھٹتے معمولی تناسب رہ گیا۔ اس لئے کہ ان نوٹوں کو جاری کرنے والے مرکزی بینک کو اس بات کا یقین تھا کہ ان تمام جاری شدہ نوٹوں کو ایک ہی وقت میں سونے سے تبدیل کرنے کا مطالبہ ہم سے نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے سونے کی مقدار سے زیادہ نوٹ جاری کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ زیادہ مقدار میں نوٹ جاری کرنے کے نتیجے میں بازار میں ایسے نوٹ رائج ہو گئے جن کو سونے کی پشت پناہی حاصل نہیں تھی۔ لیکن تجار ایسے نوٹوں کو اس بھروسہ پر قبول کرتے تھے کہ ان نوٹوں کے جاری کرنے والے مرکزی بینک کو اس بات پر قدرت حاصل ہے کہ وہ تبدیلی کے مطالبے کے وقت اس کے پاس موجود سونے کے ذریعہ اس کا مطالبہ پورا کر دے گا۔ اگرچہ اس کے پاس موجود سونا اس کے جاری کردہ نوٹوں کے مقابلہ میں بہت کم ہے۔ ایسے کرنسی نوٹوں کو "زر اعتباری" (Fiduciary Money) کہا جاتا ہے۔

دوسری طرف آمدنی کی مذکورہ بالا کمی اور زیادہ روپے کی ضرورت ہی کی بناء پر حکومتیں جو اب تک معدنی سکوں کے ساتھ معاملات کرتی آئی تھیں اس بات پر مجبور ہوئیں کہ وہ یا تو سکوں میں دھات کی جتنی مقدار استعمال ہو رہی ہے اس کو کم کر دے یا ہر سکے میں اصلی دھات کے بجائے ناقص دھات استعمال کریں۔ چنانچہ اس عمل کے نتیجے میں سکے کی ظاہری قیمت (Face Value) جو اس پر درج تھی، اس سکے کی اصلی قیمت

(Intrinsic Vlaue) سے کئی گنا زیادہ ہو گئی۔ ایسے سکوں کو "علامتی زر" (Token Money) کہا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس سکے کی معدنی اصلیت اس کی اس ظاہری قیمت کی محض علامت ہوتی ہے جو کبھی اس کی ذاتی قیمت کی ٹھیک نمائندگی کیا کرتی تھی۔

۸..... رفتہ رفتہ "زر اعتباری۔ (۲) کا رواج بڑھتے بڑھتے اتنا زیادہ ہو گیا کہ ملک میں پھیلے ہوئے نوٹوں کی تعداد ملک میں موجود سونے کی مقدار کے مقابلے میں کئی گناہ زیادہ ہو گئی۔ یہاں تک کہ حکومت کو اس بات کا خطرہ لاحق ہو گیا کہ سونے کی موجود مقدار کے ذریعہ ان نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرنے کا مطالبہ پورا نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ بعض شہروں میں حقیقۃ یہ واقعہ پیش آیا کہ مرکزی بینک نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرنے کا مطالبہ پورا نہ کر سکا۔

اس وقت بہت سے ملکوں نے نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرانے والوں پر بہت سی کڑی شرطیں لگا دیں۔ انگلینڈ نے تو ۱۹۱۴ء کی جنگ کے بعد اس تبدیلی کو بالکل بند کر دیا۔ البتہ ۱۹۲۵ء میں دوبارہ تبدیلی کی اجازت اس شرط کے ساتھ دی کہ ایک ہزار سات پونڈ سے کم کی مقدار کو کوئی شخص تبدیل کرانے کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ چنانچہ اس شرط کے نتیجے میں عام لوگ تو اپنے نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرانے کا مطالبہ کرنے سے محروم ہو گئے (اس لئے کہ اس زمانے میں یہ مقدار اتنی زیادہ تھی کہ بہت کم لوگ اتنی مقدار کے مالک ہوتے تھے) لیکن اس قانون کی لوگوں نے اس لئے کوئی خاص پرواہ نہیں کی کہ یہ کاغذی نوٹ زر قانونی بن گئے تھے، اور ملکی معاملات میں بالکل اسی طرح قبول کئے جاتے تھے جس طرح اصلی کرنسی قبول کی جاتی تھی اور اس کے ذریعہ اندرون ملک تجارت کر کے اس طرح نفع حاصل کیا جا سکتا تھا جس طرح دھاتی کرنسی کے ذریعہ تجارت کر کے نفع حاصل کیا جاتا تھا۔

۹..... پھر ۱۹۳۱ء میں برطانوی حکومت نے ان نوٹوں کو سونے سے تبدیل کرانے کی بالکل ممانعت کر دی۔ حتیٰ کہ اس شخص کے لئے بھی جو سترہ سو پونڈ کو سونے میں تبدیل کرنے کا مطالبہ کرے۔ اور لوگوں کو مجبور کیا کہ وہ سونے کے بجائے صرف ان نوٹوں پر اکتفا کریں اور اپنے تمام کاروبار اور معاملات میں اسی کا لین دین کریں۔ لیکن

حکومتوں نے آپس میں ایک دوسرے کے حق کے احترام کو بر قرار رکھتے ہوئے ایک دوسرے کے نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرنے کے قانون کو بر قرار رکھا۔ چنانچہ اندرون ملک اگرچہ ان نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرانے کی ممانعت تھی لیکن ہر حکومت نے یہ التزام کیا تھا کہ اگر اس کی کرنسی دوسرے ملک میں چلی گئی اور دوسری حکومت اس کرنسی کے بدلے میں سونے مطالبہ کرے گی تو یہ حکومت اپنے کرنسی نوٹوں کے بدلے میں اس کو سونا فراہم کرے گی۔ مثلاً اگر امریکہ کے پاس برطانیہ کے اسٹرلنگ پونڈ آئے اور وہ اب ان کے بدلے میں برطانیہ سے سونے کا مطالبہ کرے تو برطانیہ پر لازم ہے کہ وہ ان کے بدلے میں امریکہ کو سونا فراہم کرے، اس نظام کو "سونے کی مبادلت کا معیار" (Gold Exchange Standard) کہا جاتا ہے۔

۱۰...... اسی اصول پر سالہا سال تک عمل ہوتا رہا حتی کہ جب ریاستہائے متحدہ امریکہ کو ڈالر کی قیمت میں کمی کے باعث سخت بحران کا سامنا کرنا پڑا اور ۱۹۷۱ء میں سونے کی بہت قلت ہو گئی تو امریکی حکومت اس بات پر مجبور ہوئی کہ دوسری حکومتوں کے لئے بھی ڈالر کو سونے میں تبدیل کرنے کا قانون ختم کر دے۔ چنانچہ ۱۵۔ اگست ۱۹۷۱ء کو اس نے یہ قانون نافذ کر دیا اور اس طرح کاغذی نوٹ کو سونے سے مستحکم رکھنے کی جو آخری شکل تھی وہ بھی اس قانون کے بعد ختم ہو گئی۔ اس کے بعد ۱۹۷۴ء "بین الاقوامی مالی فنڈ" (International Monetary Fund) سونے کے بدل کے طور پر ایک "زر مبادلہ نکلوانے کے حق (Secial Drawing Rights) کا نظریہ پیش کیا۔ اس نظریہ کا حاصل یہ تھا کہ "بین الاقوامی مالی فنڈ" کے ممبران کو اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ وہ مختلف ممالک کی کرنسی کی ایک معین مقدار غیر ملکی قرضوں کی ادائیگی کے لئے نکلوا سکتے ہیں اور مقدار کی تعین کے لئے ۸۸۸۶۷۶ گرام سونے کو معیار مقرر کیا گیا (کہ اتنی مقدار کا سونا جتنی کرنسی کے ذریعہ خریدا جا سکتا ہو اتنی کرنسی ایک ملک نکلوا سکتا ہے۔ لہذا اب صورت حال یہ ہے کہ زر مبادلہ نکلوانے کا یہ حق جسے اختصار کے لئے "ایس۔ ڈی۔ آر" کہا جاتا ہے سونے کی پشت پناہی کا مکمل بدل بن چکا ہے۔

اس طرح اب سونا کرنسی کے دائرہ سے بالکل خارج ہو چکا ہے اور اب سونے

کا کرنسی سے کوئی تعلق باقی نہیں رہا اور نوٹوں اور "زر علامتی" (یعنی کم قیمت کے سکوں) نے پوری طرح سونے کی جگہ لے لی ہے۔ اب نوٹ نہ سونے کی نمائندگی کرتے ہیں، نہ چاندی کی، بلکہ ایک فرضی قوت خرید کی نمائندگی کر رہے ہیں ............
لیکن چونکہ کرنسی کے اس نظام میں ایک مستقبل اور ابدی نظام کی طرح اب تک مضبوطی اور جماؤ پیدا نہیں ہوا۔ اس لئے تقریباً تمام ممالک میں اس بات کی تحریک چل رہی ہے کہ پہلے کی طرح پھر سونے کو مالی نظام کی بنیاد مقرر کی جائے، یہاں تک کہ دوبارہ "سونے کی سلاخوں کے نظام" کی طرف لوٹنے کی آوازیں لگنے لگی ہیں۔ اس لئے دنیا کے تمام ممالک اب بھی اپنے آپ کو سونے سے بے نیاز اور مستغنی نہیں سمجھتے۔ بلکہ ہر ملک اب بھی احتیاطی تدبیر کے طور پر زیادہ سے زیادہ سونے کے ذخائر جمع رکھنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ زمانے کے بدلتے ہوئے حالات اور انقلابات میں یہ سونا کام آئے ........... لیکن سونے کی بڑی سے بڑی مقدار کا یہ ذخیرہ صرف ایک احتیاطی تدبیر کے طور پر ہے اس لئے کہ اس کا موجودہ دور میں رائج کرنسی کے ساتھ کوئی قانونی تعلق نہیں ہے۔ خواہ وہ کرنسی نوٹ کی شکل میں ہو یا دھاتی سکوں کی شکل میں (۳)۔

بہر حال یہ دنیا کے کرنسی نظام کے انقلابات اور تغیرات کا خلاصہ ہے۔ جس کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ یہ کرنسی نوٹ ایک حالت اور ایک کیفیت پر قائم نہیں رہے بلکہ مختلف ادوار، مختلف زمانوں میں ان کی حیثیت بدلتی رہی ہے اور ان پر بہت سے انقلاب اور تغیرات گزر چکے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ بالکل ابتدائی دور میں یہ نوٹ قرض کی سند اور دستاویز سمجھے جاتے تھے اور اسی بنا پر بہت سے علما نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ یہ نوٹ قرض کی سند ہے۔ اس کی حیثیت مال اور ثمن کی نہیں ہے۔ چنانچہ علامہ سید احمد بیگ الحسینی رحمہ اللہ علیہ اپنی کتاب " بهجة المشتاق فی بیان حکم زکوة الاوراق " میں تحریر فرماتے ہیں۔ :۔

> "جب ہم نے لفظ "بینک نوٹ" کی ماہیت کے بارے میں تحقیق کی تو معلوم ہوا کہ یہ فرانسیسی زبان کی اصطلاح ہے اور "لاردس" جو فرانسیسی زبان کی سب سے بڑی اور مشہور لغت

ہے۔ اس میں بینک نوٹ کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں!"

"بینک نوٹ ایک کرنسی نوٹ ہے جس کے حامل کو مطالبے کے وقت اس نوٹ کی حقیقی قیمت دے دی جائے گی اور ان نوٹوں کے ساتھ بھی اسی طریقے پر لین دین کیا جاتا ہے۔ جس طرح دھات کی کرنسی کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔ البتہ یہ نوٹ مضمون ہوتے ہیں، یعنی اس کے بدل کی ضمانت دی جاتی ہے تاکہ لوگ اس کے لین دین پر اعتماد کریں۔"

لہٰذا اس تعریف میں یہ الفاظ: "اس کے حامل کو مطالبے کے وقت اس نوٹ کی حقیقی قیمت ادا کر دی جائے گی" بغیر کسی شک کے اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ یہ نوٹ قرض کی سند ہے۔ البتہ اس تعریف میں جو دوسرے الفاظ ہیں کہ: "ان نوٹوں کے ساتھ بھی اس طریقہ پر لین دین کیا جاتا ہے جس طرح دھات کی کرنسی کے ذریعہ کیا جاتا ہے" اس عبارت سے کوئی شخص اس کے مال یا ثمن ہونے کا وہم نہ کرے۔ اس لئے کہ اس عبارت کا مطلب صرف اتنا ہے کہ لوگ کرنسی کے بجائے ان نوٹوں کو لین دین میں قبول کر لیتے ہیں۔ صرف اس خیال سے کہ مطالبہ کے وقت اس کی قیمت حامل نوٹ کو وصول ہو جائے گی اور حکومت اس نوٹ کی قیمت کی ادائیگی کی ضامن ہے۔ لہٰذا یہ تعریف صراحۃً اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ یہ نوٹ قرض کی سند اور دستاویز ہے (۴)۔

اسی وجہ سے گذشتہ صدی میں ہندوستان کے بہت سے علماء نے یہ فتویٰ دیا کہ یہ نوٹ قرض کی دستاویز ہے۔ لہٰذا اس کے ذریعہ اس وقت تک زکوٰۃ ادا نہیں ہو گی جب تک فقیر اس نوٹ کو اپنی ضروریات میں خرچ نہ کرے اور ان نوٹوں کے ذریعے سونا چاندی خریدنا جائز نہیں۔ (۵)

لیکن اسی زمانہ میں علما اور فقہا کی ایک بڑی جماعت ایسی بھی تھی جو ان کاغذی

نوٹوں کو "ثمن عرفی" کے طور پر مال قرار دیتی تھی، چنانچہ اس مسئلہ پر مسند احمد کے مرتب اور شارح علامہ احمد ساعاتی رحمتہ اللہ علیہ نے سیر حاصل بحث فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:۔

فالذی اراہ حقا، وادین اللہ علیہ :ان حکم الورق المالی کحکم النقدین فی الزکوٰۃ سواء بسواء، لانہ یتعامل بہ کالنقدین تماما، ولان مالکہ یمکنہ صرفہ وقضاء مصالحہ بہ فی ای وقت شاء، فمن ملک النصاب من الورق المالی ومکث عندہ حولا کاملا وجبت علیہ زکوٰتہ (۶)

میرے نزدیک صحیح بات جس پر میں اللہ تعالیٰ کے حضور جواب وہ ہوں یہ ہے کہ زکوٰۃ کے وجوب اور اس کی ادائیگی کے مسئلہ میں ان کاغذی نوٹوں کا حکم بھی بعینہ سونے چاندی کے حکم کی طرح ہے اس لئے کہ لوگوں میں ان نوٹوں کا لین دین بالکل اسی طرح جاری ہے جس طرح سونے چاندی کا لین دین رائج ہے اور ان نوٹوں کے مالک کو اس کا بالکل اختیار ہے کہ وہ جس وقت چاہیں ان کو خرچ کریں۔ اور ان کے ذریعہ اپنی ضروریات پوری کریں لہٰذا جو شخص نصاب کے بقدر ان نوٹوں کا مالک بن جائے اور اس پر ایک سال گزر جائے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔

ہندوستان کے بعض دوسرے علماء کی بھی یہی رائے تھی۔ چنانچہ حضرت مولانا عبد الحیٔ لکھنوی رحمتہ اللہ علیہ کے خصوصی شاگرد اور "عطر ہدایہ" اور "خلاصہ التفاسیر" کے مصنف حضرت مولانا فتح محمد صاحب لکھنوی رحمتہ اللہ علیہ کی بھی نوٹ کے بارے میں یہی رائے تھی اور ان کے بیٹے مولانا مفتی سعید احمد لکھنوی رحمتہ اللہ علیہ (سابق مفتی و صدر مدرس مدرسہ تکمیل العلوم کانپور) نے اپنے والد ماجد کی یہ رائے ان کی کتاب "عطر ہدایہ" کے آخر میں نقل کی ہے اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ

علامہ عبد الحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ بھی اس مسئلہ میں ان کے موافق تھے۔

ان کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ: کاغذی نوٹ کی دو حیثیتیں ہیں:۔

ایک یہ کہ خرید و فروخت، اجارات اور تمام مالی معاملات میں ان نوٹوں کا رواج اور لین دین بعینہ حقیقی ثمن اور سکوں کی طرح ہے بلکہ حکومت نے لوگوں پر قرضوں اور حقوق اور ادائیگی میں اس کو قبول کرنے کو لازمی قرار دے دیا ہے۔ لہٰذا موجودہ قانون میں قرض خواہ کو اس کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ اپنے قرض کے بدلے میں ان نوٹوں کو قبول کرنے سے انکار کر دے ........... اس حیثیت سے یہ کاغذی نوٹ اب "عرفی ثمن" بن چکے ہیں۔

دوسری حیثیت یہ ہے کہ یہ نوٹ حکومت کی طرف سے جاری شدہ ایک دستاویز ہے اور حکومت نے یہ التزام کیا ہے کہ اس کے ہلاک اور ضائع ہونے کی صورت میں یا اس کے حامل کے مطالبے کے وقت اس کا بدل ادا کرے گی ...... اس حیثیت سے یہ نوٹ "ثمن عرفی" کی حیثیت نہیں رکھتے، اس لئے کہ "ثمن عرفی" کی ہلاکت کے وقت حکومت اس کا بدل ادا نہیں کرتی ہے۔ دوسری حیثیت کے اعتبار سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نوٹ قرض کی سند یا دوسری مالی دستاویز کی حیثیت رکھتے ہیں۔

لیکن اگر اس دوسری حیثیت پر ذرا تعمق سے غور کیا جائے تو یہ بات واضح طور پر نظر آتی ہے کہ نوٹ کی یہ دوسری حیثیت اس کی ثمنیت کو باطل نہیں کرتی ہے۔ اس لئے کہ حکومت کا اصل مقصد یہ تھا کہ یہ نوٹ بھی ثمن عرفی کے طور پر لوگوں میں رائج ہو جائیں۔ اسی وجہ سے حکومت نے قرض کی ادائیگی میں اس کے قبول کرنے کو ضروری قرار دیا...... لیکن خلقی ثمن (سونے چاند کے سکے) اور دوسری دھاتوں کے علامتی سکے جو پہلے سے رائج تھے ان کا حال تو یہ تھا کہ ان کی اپنی حیثیت اور قیمت بھی تھی۔ ان کو قیمتی بنانے کے لئے حکومت کی کسی اعلان کی ضرورت نہیں تھی۔ اس لئے کہ یہ سکے کبھی سونے چاندی سے بنائے جاتے تھے اور کبھی تانبے، پیتل اور لوہے سے۔ ظاہر ہے کہ ان میں سے ہر چیز مال متقوم ہے حتیٰ کہ اگر حکومت ان سکوں کی ثمنیت کو ختم کرنے کا بھی اعلان کر دے تب بھی مال متقوم ہونے کے اعتبار سے ان کی ذاتی قیمت

باقی رہے گی۔

بخلاف ان کاغذی نوٹوں کے کہ ان کی اپنی ذاتی کوئی قیمت نہیں ہے (صرف کاغذ کا ایک ٹکڑا ہے) البتہ حکومت کے اعلان کے بعد یہ قیمتی بن گئے۔ لہٰذا اگر حکومت ان نوٹوں کی ثمنیت باطل کر دے تو ان کی کوئی قیمت باقی نہیں رہے گی۔ اس لئے کہ لوگوں کو جتنا اعتماد اور بھروسہ دھات کی کرنسی پر ہوتا ہے اتنا ان نوٹوں پر نہیں ہوتا تھا۔ اس لئے حکومت کو یہ ضمانت لینی پڑی کہ اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں حکومت اس کا بدل ادا کرے گی۔ یہ ضمانت حکومت نے اس لئے نہیں لی کہ حکومت کی نظر میں یہ ثمن عرفی کی حیثیت نہیں رکھتے، بلکہ ان نوٹوں پر لوگوں کا اعتماد حاصل کرنے کے لئے ضمانت دی تاکہ لوگ بغیر کسی خطرہ کے بلا خوف و خطر اس کا لین دین کر سکیں۔

لہٰذا اس نوٹ کے دستاویز ہونے کی حیثیت ایسی نہیں ہے جس سے اس کی ثمنیت باطل ہو جائے۔ اس لئے اس کا حاصل صرف اتنا ہے کہ حکومت نے اس کا بدل دینے کا وعدہ کیا ہے، مگر حکومت کے اس وعدہ کا لوگوں کے آپس میں لین دین پر کوئی اثر نہیں ہے۔ اگر حکومت ان نوٹوں کا ثمن عرفی بنانا نہ چاہتی تو لوگوں کو اس کے قبول کرنے پر کبھی مجبور نہ کرتی۔ اور ان نوٹوں کے قابل تبدیلی ہونے کی حیثیت کی وجہ سے لوگوں پر اس کا اعتماد حقیقی کرنسی سے بھی زیادہ ہو چکا ہے۔ اس لئے کہ حقیقی کرنسی کے گم ہو جانے اور ہلاک ہونے کی صورت میں اس کا بدل نہیں ملے گا۔ بخلاف ان کاغذی نوٹوں کے کہ ہلاک ہونے کی صورت میں حکومت اس کا بدل مہیا کرتی ہے۔ (۷)

## زیر بحث مسئلے میں ہماری رائے

ہمارے نزدیک کاغذی کرنسی کے بارے میں اوپر جو دو رائیں ذکر کی گئی ہیں ہمارے نزدیک اختلاف زمانہ کے لحاظ سے دونوں درست ہیں جس کی تشریح ہم پیچھے کاغذی کرنسی کی تاریخ اور اس پر گزرے ہوئے مختلف تغیرات کے بیان میں کر چکے ہیں۔

لہٰذا اس میں کوئی شک نہیں کہ ابتدا میں یہ کاغذی نوٹ قرض کی دستاویز شمار ہوتے تھے جیسا کہ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا میں ہے :۔

"دنیا میں بینک نوٹ (موجودہ کاغذی کرنسی) کا رواج بینک چیک کے رواج سے پہلے ہوا تھا۔ اور یہ بینک نوٹ قرض خواہ کے پاس اس قرض کی سند سمجھا جاتا تھا جو قرض اس کا بینک کے ذمہ ہے۔ اور اگر یہ نوٹ دوسرے شخص کو دے دیا جائے تو اس نوٹ کے تمام حقوق خود بخود اس دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو جائیں گے۔ لہٰذا دوسرا شخص جواب اس کا حامل ہے خود بخود بینک کا قرض خواہ بن جائے گا اسی وجہ سے تمام مالی حقوق کو اس کے ذریعہ ادا کرنا حقیقی کرنسی کے ذریعہ ادا کرنے کی طرح ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور چونکہ رقم کی بڑی مقدار کو ڈھلے ہوئے سکوں کے ذریعہ ادا کرنا بہت دشوار کام ہے۔ اس لئے کہ اسے شمار کرنے اور پرکھنے کی ضرورت ہوتی ہے اور بعض اوقات اس کے نقل و حمل میں کافی تکلیف اٹھانی پڑتی ہے۔ اس لئے اس کاغذی کرنسی کے استعمال نے شمار کرنے کی مشقت کو کم اور دوسری مشکلات کو سرے سے ختم کر دیا ہے۔

(۸)

لیکن جیسا کہ ہم نے پیچھے ان کاغذی نوٹوں پر تغیرات کے بیان میں بتایا کہ بعد کے زمانے میں نوٹوں کی مندرجہ بالا حالت باقی نہیں رہی تھی۔ بالکل ابتدائی دور میں یہ نوٹ سنار اور صراف کی طرف سے کسی خاص شخص کو اس کے جمع کئے ہوئے سونے کی دستاویز کے طور پر جاری ہوتا تھا۔ اس وقت اس کی نہ کوئی خاص شکل وصورت تھی اور نہ اس کو جاری کرنے والا ایک شخص ہوتا تھا۔ اور نہ ہی کسی شخص کو اپنے حق کی وصولیابی میں اس نوٹ کو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا تھا۔ بعد میں جب اس کا رواج زیادہ ہو گیا تو حکومت نے اس کو "قانونی زر" (Legal Tender) قرار دے دیا اور شخصی (غیر سرکاری) بینکوں کو اس کے جاری کرنے سے منع کر دیا۔ چنانچہ

حکومت کی طرف سے اس اعلان کے بعد اس نوٹ کی حیثیت دوسری مالی دستاویزات سے مندرجہ ذیل حیثیتوں سے مختلف ہو گئی:۔

۱ ...... اب یہ نوٹ قانونی زر کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں اور عرفی ثمن کی طرح لوگوں کو اس کے قبول کرنے پر بھی مجبور کر دیا گیا ہے۔ جب کہ دوسرے مالی دستاویز مثلاً بینک چیک کو اپنے قرض کی وصولیابی میں قبول کرنے پر کسی شخص کو مجبور نہیں کیا جاتا۔ باوجودیکہ بینک چیک کا رواج بھی عام ہو چکا ہے۔

۲ ...... یہ نوٹ "غیر محدود زر قانونی" (Unlimited Legal Tender) کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں، جب کہ دھاتی کرنسی "محدود زر قانونی" (Limited Legal Tendey) ہے۔ اس لئے ان نوٹوں کے ذریعہ قرض کی بڑی سے بڑی مقدار کی ادائیگی ممکن ہے اور قرض خواہ اس کو قبول کرنے سے انکار نہیں کر سکتا بخلاف دھاتی سکوں کے کہ قرض کی بڑی مقدار کو اگر کوئی شخص اس کے ذریعہ ادا کرنا چاہے تو قرض خواہ اس کو قبول کرنے سے انکار کر سکتا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ کاغذی نوٹ نے لین دین میں رواج کی کثرت، لوگوں کے اس پر زیادہ اعتماد اور اس کی قانونی حیثیت کی وجہ سے دھاتی کرنسی پر بھی برتری حاصل کر لی ہے۔

۳ ...... قرض کی دستاویز ہر شخص جاری کر سکتا ہے۔ اس میں شرعاً اور قانوناً کوئی ممانعت نہیں کہ قرض خواہ یہ سند اپنے دین کی ادائیگی میں دوسرے قرض خواہ کو دے دے اور دوسرا قرض خواہ تیسرے قرض خواہ کو دے دے۔ لیکن یہ نوٹ حکومت کے علاوہ کوئی اور شخص جاری نہیں کر سکتا۔ جیسے دھاتی کرنسی حکومت کے علاوہ کوئی شخص جاری نہیں کر سکتا۔

۴ ...... دنیا کے تمام ممالک میں عرفاً اور قانوناً نوٹوں کے لئے "کیش" "ثمن" اور "کرنسی" کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں جب کہ دوسری مالی دستاویزات کے لئے یہ الفاظ استعمال نہیں ہوتے۔

۵ ...... لوگ آپس میں ان نوٹوں کا لین دین اس اعتماد کے ساتھ کرتے ہیں جس اعتماد کے ساتھ دھاتی کرنسی کا لین دین کرتے ہیں۔ اور ان نوٹوں کے لین دین کے وقت لوگوں کو کبھی اس کا خیال بھی نہیں ہوتا کہ وہ قرض کا لین دین کر رہے ہیں۔ آج کوئی

شخص بھی ایسا موجود نہیں ہے جو ان نوٹوں کو اس لئے حاصل کرنا چاہتا ہو کہ ان کے ذریعے سونے، چاندی یا دھات کے سکے حاصل کر لے گا۔

۶......جیساکہ اس کاغذی کرنسی کے ارتقاء میں پیچھے ذکر کیا گیا کہ اب ان کاغذی نوٹوں کی پشت پر کوئی سونا چاندی سرے سے موجود نہیں ہے اور نہ اسے سونے میں تبدیل کرنا ممکن ہے، حتی کہ ملکوں کے درمیان آپس کے لین دین میں بھی اس کا امکان باقی نہیں رہا چنانچہ جیوفرے گراؤتھر(Geoffrey Growther)لکھتا ہے۔

The Promise to pay, wich appears on their face is now utterly meaningless. Not even in amounts of pounds 1700 can notes now be converted into gold. The note is no more than a piece of paper, of no intrinsic value whatever and if it were presented for redemption, the Bank of England could honour its promise to pay one Pound' only by giving silver coins or another note but it is accepted as money throughout the British Island.' (9)

کرنسی نوٹوں پر جو یہ عبارت لکھی ہوتی ہے کہ:
"حامل ہذا کو مطالبہ پر ادا کرے گا" اب اس عبارت کا کوئی مقصد اور کوئی معنی باقی نہیں رہے۔ اس لئے کہ اب موجودہ دور میں کرنسی نوٹوں کی کسی بھی مقدار کو سونے میں تبدیل کرانے کی کوئی صورت نہیں، چاہے ان نوٹوں کی مقدار سترہ سو پونڈ یا اس سے زیادہ بھی کیوں نہ ہو، اب موجودہ دور میں یہ کرنسی نوٹ ایک کاغذ کا پرزہ ہے جس کی ذاتی قیمت کچھ بھی نہیں ہے۔ اور اگر کوئی شخص اس پونڈ کو برطانیہ کے مرکزی بینک میں لے جاکر اس کے بدلے میں سونے یا کرنسی کا مطالبہ کرے تو وہ بینک یا تو علامتی سکے دے دے گا یا اس کے بجائے دوسرے نوٹ پکڑا دے گا۔ لیکن یہ کاغذی پونڈ برطانیہ کے تمام جزائر میں کیش ہی کی طرح قبول کئے جاتے ہیں (اس لئے اب اس کے بدل کے مطالبہ کی ضرورت بھی

نہیں ہے )۔

خلاصہ یہ کہ نوٹ پر لکھی ہوئی تحریر کا مطلب صرف اشارہ گیا ہے کہ حکومت اس نوٹ کی ظاہری قیمت کی ضامن ہے اور اس کی ظاہری قیمت اس کی قوت خرید ہی کا دوسرا نام ہے، یہی وجہ ہے کہ بینک اب اس کے بدلے میں سونا، چاندی یا دوسرے دھاتی سکے دینے کا پابند نہیں ہے، چنانچہ بعض اوقات بینک مطالبہ کے وقت اس کے بدلے میں اس کی ظاہری قیمت ہی کے برابر دوسرے نوٹ ادا کر دیتا ہے۔ حالانکہ نوٹ کے بدلے میں نوٹ ادا کرنے کو قرض کی ادائیگی نہیں کہہ سکتے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ اس نے ایک کرنسی کو دوسری کرنسی سے تبدیل کر کے دے دیا۔ اور مرکزی بینک نوٹوں کی یہ تبدیلی بھی صرف اس مقصد کے لئے کرتا ہے تاکہ ان نوٹوں پر لوگوں کا اعتماد برقرار رہے۔ اس تبدیلی کا مقصد ہرگز یہ نہیں ہوتا کہ یہ نوٹ کرنسی کی تعریف داخل نہیں ہے۔

بہر حال! مندرجہ بالا بحث سے واضح ہو گیا کہ فقہی اعتبار سے یہ نوٹ اب قرض کی دستاویز کی حیثیت نہیں رکھتے ہیں، بلکہ "فلوس نافقہ" (مروجہ سکوں) کی طرح یہ علامتی کرنسی کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں۔ جس طرح "فلوس نافقہ" کی ظاہری قیمت ان کی ذاتی قیمت سے کئی گنا زیادہ ہوتی ہے، اور لوگوں میں ان نوٹوں کے ذریعے لین دین کا رواج "فلوس نافقہ" ہی کی طرح ہو گیا ہے بلکہ موجودہ دور میں دھاتی سکوں کا وجود بھی نادر ہو چکا ہے۔ لہٰذا ان نوٹوں کے بارے میں یہ حکم لگانا کہ اس کے ذریعہ زکوۃ فی الفور ادا نہیں ہوتی یا ایک کرنسی نوٹ کو دوسرے کرنسی نوٹ میں تبدیلی کو یہ کہہ کر ناجائز قرار دینا کہ یہ "بیع الکالی بالکالی" کی قبیل سے ہے یا ان نوٹوں کے ذریعے سونے چاندی کی خریداری کو اس لئے ناجائز قرار دینا کہ یہ "بیع صرف" ہے اور "بیع صرف" میں دونوں طرف سے مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے جو یہاں نہیں پایا گیا۔ ان تمام باتوں میں ناقابل تحمل حرج لازم آتا ہے۔ حالانکہ اس قسم کے معاملات میں شریعت مروجہ عرف عام کو معتبر مانتے ہوئے اس میں سہولت اور آسانی پیدا کر دیتی ہے اور ایسے فلسفیانہ ریہ کی دقیق بحثوں میں نہیں الجھتی، جن کا عملی زندگی پر کوئی اثر موجود نہ ہو۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بہر حال! مندرجہ بالا بحث سے یہ بات پوری طرح ثابت ہو گئی کہ یہ کاغذی نوٹ کرنسی کے حکم میں ہیں۔ اب ہم اس نوٹ سے متعلق دوسرے فقہی احکام کو بیان کرتے

ہیں۔ واللہ المستعان۔

## کرنسی نوٹ اور زکوٰۃ :

جب کرنسی نوٹ ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت کے برابر پہنچ جائیں۔ توان پر بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہو جائے گی اور چونکہ اب یہ نوٹ قرض کی دستاویز کی حیثیت نہیں رکھتے۔ اس لئے ان نوٹوں پر قرض کی زکوٰۃ کے احکام بھی جاری نہیں ہوں گے بلکہ اس پر مروجہ سکوں کے احکام جاری ہوں گے۔ وجوب زکوٰۃ کے مسئلے میں مروجہ سکوں کا حکم سامان تجارت کی طرح ہے۔ یعنی جس طرح سامان تجارت کی مالیت اگر ساڑھے باون تولہ چاندی تک پہنچ جائے توان پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے۔ بعینہ یہی حکم مروجہ سکوں اور موجودہ کرنسی نوٹوں کا ہے۔

اور جس طرح مروجہ سکے کسی غریب کو بطور زکوٰۃ کے دیئے جائیں توجس وقت وہ فقیران سکوں کو اپنے قبضہ میں لے گا اسی وقت اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، بعینہ یہی حکم کرنسی نوٹوں کا ہے کہ فقیر کے ان پر قبضہ کرنے سے زکوٰۃ فی الفور ادا ہو جائے گی۔ ان نوٹوں کو استعمال میں لانے پر زکوٰۃ کی ادائیگی موقوف نہ رہے گی۔

## نوٹوں کا نوٹوں سے تبادلہ :

نوٹوں کا نوٹوں سے تبادلہ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں :۔

۱ ...... ایک یہ کہ ایک ہی ملک کے مختلف مقدار کے نوٹوں کا آپس میں تبادلہ کیا جائے۔

۲ ...... دوسری صورت یہ ہے کہ ایک ملک کے کرنسی نوٹوں کا دوسرے ملک کے کرنسی نوٹوں سے تبادلہ کیا جائے۔

ان دونوں صورتوں کے احکام علیحدہ علیحدہ بیان کئے جاتے ہیں۔

## ملکی کرنسی نوٹوں کا آپس میں تبادلہ :

جیسا کہ پیچھے بیان کیا گیا کہ تمام معاملات میں کرنسی نوٹ کا حکم بعینہ سکوں کی

طرح ہے۔ جس طرح سکوں کو آپس میں تبادلہ برابر سرابر کر کے جائز ہے۔ اسی طرح ایک ہی ملک کے کرنسی نوٹوں کا تبادلہ برابر سرابر کر کے بالاتفاق جائز ہے۔ بشرطیکہ مجلس عقد میں فریقین میں سے کوئی ایک بدلین میں سے ایک پر قبضہ کر لے، لہٰذا اگر تبادلہ کرنے والے دو شخصوں میں سے کسی ایک نے بھی مجلس عقد میں نوٹوں پر قبضہ نہیں کیا۔ حتی کہ وہ دونوں جدا ہو گئے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک یہ عقد فاسد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک فلوس متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ان کی تعیین صرف قبضے ہی سے ہو سکتی ہے (۱۰) لہٰذا جن فلوس پر عقد ہوا، مگر ان پر قبضہ نہیں ہوا تو وہ متعین نہیں ہو سکے، بلکہ ہر فریق کے ذمہ دین ہو گئے اور یہ دین کی بیع دین سے ہو گئی، جو "بیع الکالی، بالکالی" ہونے کی بنا پر ناجائز ہے۔ (۱۱)

مندرجہ بالا حکم تو اس صورت میں ہے جب نوٹوں کا نوٹوں سے تبادلہ برابر سرابر کر کے کیا جائے اور اگر کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کیا جائے مثلاً ایک روپیہ کا دو روپے سے یا ایک ریال کا دو ریال سے یا ایک ڈالر کا دو ڈالر سے تبادلہ کیا جائے تو اس صورت کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں فقہاء کا وہی مشہور اختلاف پیش آئے گا جو فلوس کے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے بارے میں معروف ہے وہ یہ کہ:

بعض فقہاء کے نزدیک ایک فلس (پیسے) کا تبادلہ دو فلسوں سے شرعاً سود ہونے کی بنا پر حرام ہے، یہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور حنفیہ میں سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے اور حنابلہ کا مشہور مسلک بھی یہی ہے۔ اور اگر دونوں طرف کے فلوس غیر متعین ہوں تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک بھی یہ تبادلہ حرام ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ تبادلہ اس لئے حرام ہے کہ ان کے نزدیک کسی معاملے میں ادھار اور کمی زیادتی کے حرام ہونے کی علت "ثمنیت" (کیش، نقدی اور کرنسی ہونا) ہے، چاہے حقیقی ثمنیت ہو جیسے سونے چاندی میں ہوتی ہے، یا عرفی اور اصطلاحی ثمنیت ہو، جیسے سونے چاندی کے علاوہ دوسری دھاتوں کے سکے اور کاغذی نوٹ میں ہوتی ہے، لہٰذا اگر کسی عقد میں دونوں طرف ایک ہی قسم کا ثمن (کرنسی، نقدی، کیش) ہو۔ تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس عقد میں نہ تو کمی زیادتی جائز

ہے اور نہ ادھار جائز ہے، چنانچہ "المدونة الکبری" میں تحریر فرماتے ہیں:۔

ولو ان الناس اجاز و بینهم الجلود۔ حتی یکون لها سکة و عین لکر هتها ان تباع بالذهب والورق نظرة ...... لان مالکا قال : لا یجوز فلس بفلسین۔ ولا تجوز الفلوس بالذهب ولا بالدنانیر نظرة ۔ (۱۲)

یعنی اگر لوگوں کے درمیان چمڑے کے ذریعے خرید و فروخت کا اس قدر رواج پا جائے کہ وہ چمڑا ثمن اور سکہ کی حیثیت اختیار کر جائے تو اس صورت میں میرے نزدیک سونے چاندی کے ذریعے اس چمڑے کو ادھار فروخت کرنا جائز نہیں............ چنانچہ امام مالک فرماتے کہ ایک فلس کی دو فلسوں کے ساتھ بیع اور تبادلہ جائز نہیں، اسی طرح سونا چاندی اور درہم اور دینار کے ذریعہ بھی فلوس کی ادھار بیع جائز نہیں (اس لئے کہ سونا، چاندی، درہم اور دینار میں حقیقی ثمنیت موجود ہے۔ اور سکوں میں اصطلاحی ثمنیت موجود ہے، اور امام مالک رحمہ اللہ علیہ کے نزدیک ثمنیت کے ہوتے ہوئے اگر اجناس مختلف ہوں تب بھی ادھار ناجائز ہے)

جہاں تک (۱۳) حنفیہ کا تعلق ہے، ان کے نزدیک حرمت ربا کی علت ثمنیت کے بجائے "وزن" ہے، اور اگرچہ فلوس عددی ہیں اس لئے ان میں یہ علت موجود نہیں، لیکن فقہاء حنفیہ فرماتے ہیں کہ ہم قیمت فلوس بازاری اصطلاح کے مطابق بالکل برابر اور قطعی طور پر مساوی اکائیاں ہوتی ہیں، کیونکہ لوگوں کی اصطلاح نے ان کی جودت ورداءت (عمدگی اور کہنگی) کا اعتبار ختم کر دیا ہے۔ لہٰذا اگر ایک اکائی کو دو اکائیوں سے فروخت کیا جائے گا، تو دو میں سے ایک اکائی بغیر کسی عوض کے رہ جائے گی، اور یہ عوض سے خالی رہ جانا عقد میں مشروط ہوگا، لہٰذا اس سبب سے ربا لازم آجائے گا۔ لیکن یہ حکم اس وقت تک ہے جب تک کہ ان فلوس کی ثمنیت باقی رہے اور وہ متعین کرنے سے متعین نہ ہوں۔

اب امام محمد رحمتہ اللہ علیہ تو یہ فرماتے ہیں کہ جب یہ سکے ثمن اصطلاحی بن کر رائج ہو چکے ہیں تو جب تک تمام لوگ اس کی ثمنیت کو باطل قرار نہ دیں، اس وقت تک صرف متعاقدین (بائع اور مشتری) کے باطل کرنے سے اس کی ثمنیت باطل نہ ہوگی۔ جب ثمنیت باطل نہیں ہوئی تو وہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے، لہٰذا ایک سکے کا دو سکوں سے تبادلہ جائز نہ ہوگا۔ خواہ متعاقدین (بائع اور مشتری) نے انہیں اپنی حد تک معین ہی کیوں نہ کر لیا ہو۔

لیکن امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ یہ فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ سکے خلقی ثمن نہیں ہیں۔ بلکہ اصطلاحی اثمان ہیں۔ اس لئے متعاقدین کو اختیار ہے کہ وہ اپنے درمیان اس اصطلاح کو ختم کرتے ہوئے ان سکوں کی تعیین کے ذریعے ان کی ثمنیت کو باطل کر دیں۔ اس صورت میں یہ سکے عروض اور سامان کے حکم میں ہو جائیں گے، لہٰذا ان میں کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ جائز ہوگا۔ (۱۴)

رہے امام احمد رحمتہ اللہ علیہ سو ان کے اس مسئلہ میں دو قول ہیں:-

ایک یہ کہ ایک سکے کا دو سکوں سے تبادلہ جائز ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک حرمت ربا کی علت "وزن" ہے، اور سکوں کے عددی ہونے کی وجہ سے یہ علت ان میں موجود نہیں۔ جب علت موجود نہیں تو حرمت کا حکم بھی نہیں لگے گا۔

دوسرے یہ کہ سکوں کا اس طرح تبادلہ کرنا جائز نہیں، اس لئے یہ سکے فی الحال اگرچہ عددی ہیں۔ لیکن اصل میں دھات ہونے کی بنا پر وزنی ہیں اور دھات کو سکوں میں تبدیل کرنے سے ان کی اصلیت باطل نہیں ہوگی۔ جس طرح روٹی اگرچہ عددی ہے۔ لیکن اصلیت کے اعتبار سے آٹا ہونے کی بنا پر کیلی یا وزنی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہ تحریر فرماتے ہیں:-

ان اختيار القاضى ان ما كان يقصد وزنه بعد عمله كالاسطال ففيه الربا وما لا فلا (۱۵)

کسی دھات سے کوئی چیز بنانے کے بعد بھی اگر اس میں وزن کا اعتبار کیا جاتا ہو تو اس میں کمی زیادتی سے بیع کرنا سود ہونے کی بنا پر حرام ہے۔ جیسے تانبے، پیتل اور اسٹیل کے برتن (اس لئے کہ یہ

چیزیں بازار میں وزن کر کے بیچی جاتی ہیں) اور اگر وزن کا اعتبار نہ کیا جائے تو سود نہیں۔

اس اصول کا تقاضہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک کاغذی نوٹ کا تبادلہ کمی زیادتی کے ساتھ جائز ہو۔ اس لئے کہ کاغذی نوٹ اصلاً وزنی نہیں ہیں۔ بخلاف فلوس کے کہ وہ اصلاً وزنی ہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

دوسرے بعض فقہا کے نزدیک ایک سکے کا دو سکوں سے تبادلہ مطلقاً جائز ہے۔ بلکہ سکوں کے تبادلے میں ہر قسم کی کمی زیادتی جائز ہے۔ یہ امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ کا مسلک ہے۔ ان کے نزدیک حرمت ربا کی علت اصلی اور خلقی ثمنیت ہے۔ جو صرف سونے چاندی میں پائی جاتی ہے اور سکوں میں صرف عرفی ثمنیت موجود ہے۔ خلقی ثمنیت نہیں ہے۔ لہٰذا ان کے نزدیک فلوس کا تبادلہ کمی زیادتی کے ساتھ بالکل جائز ہے۔ (۱۶)

اور جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا کہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک بھی اگر متعاقدین ان سکوں کو متعین کر دیں تو متعین کرنے سے ان کی ثمنیت باطل ہو کر وہ عروض اور سامان کے حکم میں ہو جائیں گے۔ اس صورت میں ایک فلس کا تبادلہ دو فلسوں کے ساتھ جائز ہے۔

## اس مسئلہ میں راجح اور مفتیٰ بہ قول

مندرجہ بالا اختلاف کا تعلق اس زمانے سے ہے جب سونے چاندی کو تمام اثمان کا معیار قرار دیا ہوا تھا۔ اور سونے چاندی سے تبادلے کا عام رواج تھا، اور تمام معاملات میں پوری آزادی کے ساتھ سونے چاندی کے سکوں کے ذریعے لین دین ہوا کرتا تھا اور دوسری دھات کے سکے معمولی قسم کے تبادلے میں استعمال ہوتے تھے۔ لیکن موجودہ زمانے میں سونے چاندی کے سکے نایاب ہو چکے ہیں اور اس وقت دنیا میں کوئی ایسا ملک یا ایسا شہر نہیں ہے جس میں سونے چاندی کے سکے رائج ہوں۔ اور تمام معاملات اور لین دین میں سونے چاندی کے سکوں کے بجائے علامتی سکے اور کرنسی نوٹ رائج ہیں جیسا کہ اس مقالے کے آغاز میں ہم نے بتایا ہے۔

لہٰذا میری رائے میں موجودہ دور کی علامتی کرنسی نوٹ کے تبادلے کے مسئلہ میں

امام مالک یا امام محمد کا قول اختیار کرنا مناسب ہے۔ اس لئے کہ امام شافعی یا امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہم کا مسلک اختیار کرنے سے سود کا دروازہ چوپٹ کھل جائے گا اور ہر سودی کاروبار اور لین دین کو اس مسئلہ کی آڑ بنا کر اسے جائز کر دیا جائے گا چنانچہ اگر قرض دینے والا اپنے قرض کے بدلے سود لینا چاہے گا تو وہ اس طرح سے بآسانی لے سکے گا کہ قرض دار کو اپنے کرنسی نوٹ زیادہ قیمت میں فروخت کرے گا۔ اس طرح وہ اپنے قرض کے بدلے سود حاصل کرے گا۔

غالب گمان یہ ہے کہ اگر وہ فقہاء جنہوں نے ایک سکے کے دو سکوں سے تبادلہ کو جائز قرار دیا ہے۔ ہمارے موجودہ دور میں باحیات ہوتے اور کرنسی کی تبدیلی کا مشاہدہ کرتے، تو وہ ضرور اس معاملے کی حرمت کا فتویٰ دیتے، جس کی تائید بعض متقدمین فقہاء کے قول سے ہوتی ہے۔ چنانچہ ماوراء النہر کے فقہاء عدالی اور غطارفہ میں کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کو حرام قرار دیتے تھے۔ (۱۷) ایسے سکوں کے بارے میں حنفیہ کا اصل مذہب کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے جواز کا تھا۔ کیونکہ ان سکوں میں کھوٹ غالب ہونے کی وجہ سے وہاں چاندی اور کھوٹ میں سے ہر ایک کو مخالف جنس کا عوض قرار دینے کی گنجائش موجود تھی۔ (گویا کہ چاندی کا تبادلہ کھوٹ سے اور کھوٹ کا تبادلہ چاندی سے ہوتا تھا اور یہ تبادلہ خلاف جنس سے ہونے کی بنا پر جائز تھا) لیکن ماوراء النہر کے مشائخ حنفیہ نے ان کھوٹے سکوں میں بھی کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کو ناجائز قرار دیا اور اس کی علت یہ بیان کی کہ:۔

> انها اعزالا موال فی دیار نا فلو ابیح التفاضل فیه یفتح باب الربا۔ (۱۸)
>
> ہمارے شہر میں ان سکوں کو بھی بہت معزز مال سمجھا جاتا ہے، اس لئے ان میں کمی زیادتی کو جائز قرار دینے سے سود کا دروازہ کھل جائے گا۔

پھر اگر امام محمد رحمتہ اللہ علیہ کے قول کا موازنہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول سے کیا جائے تو امام محمد رحمتہ اللہ علیہ کی دلیل بھی بہت مضبوط اور راجح معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک

ان سکوں کی ثمنیت ختم کرنے کے بعد ہی کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے جواز کا حکم دیا جاتا ہے۔ جب کہ سکوں کی ثمنیت ختم کرنے کا کوئی صحیح مقصد سمجھ میں نہیں آتا ہے۔ اس لئے کہ شاذ و نادر ہی کوئی شخص ایسا ہوگا جس کے نزدیک سکوں کے حصول سے مقصد اس کی ثمنیت نہ ہو۔ بلکہ ان سکوں کی اصل دھات تانبا، پیتل اور لوہا مقصود ہو۔ سکوں کے حصول سے ہر شخص کی غرض اس کی ثمنیت ہوتی ہے۔ (تاکہ وہ اس کے ذریعے اپنی ضروریات خرید سکے، نہ یہ کہ اس سکے کو پگلا کر کوئی دوسری چیز بنائے) لہٰذا اگر متعاقدین (بائع اور مشتری) سکے کی ثمنیت ختم کرنے پر مصالحت کر لیں تو اس مصالحت کو کمی زیادتی کے تبادلے کو جائز کرنے کے لئے ایک من گھڑت اور مصنوعی حیلہ کہا جائے گا۔ جس کو شریعت قبول نہیں کر سکتی۔ خاص کر موجودہ دور میں اس قسم کے حیلوں کی شرعاً کہاں گنجائش ہو سکتی ہے۔ جبکہ سونے چاندی کے حقیقی اور خلقی سکوں کا پوری دنیا میں کہیں وجود نہیں ہے اور سود صرف ان مروجہ علامتی نوٹوں ہی میں پایا جا رہا ہے۔ کیونکہ سونے چاندی کے نقود نایاب ہوتے ہوتے دنیا بھر سے مفقود ہو چکے ہیں۔

ہاں! امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول پر عمل ان فلوس میں متصور ہو سکتا ہے جو بذات خود بحیثیت مادہ کے مقصود ہوں جیسا کہ آپ نے دیکھا ہوگا کہ بعض لوگوں کی یہ عادت ہوتی ہے کہ وہ مختلف ممالک کے سکے اور کرنسی نوٹ اپنے پاس جمع کرتے ہیں، اس جمع کرنے سے ان کا مقصد تبادلہ یا بیع یا اس کے ذریعہ منافع حاصل کرنا نہیں ہوتا بلکہ صرف تاریخی یادگار کے طور پر جمع کرتے ہیں تاکہ آئندہ زمانہ میں جب یہ کرنسی بند ہو جائے تو یہ کرنسی ان کے پاس یادگار کے طور پر باقی رہے بظاہر اس قسم کی کرنسی میں ان دونوں حضرات کے قول پر عمل کرتے ہوئے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کو جائز کہنے کی گنجائش نکل سکتی ہے۔ جہاں تک اس کرنسی کا تعلق ہے جس کے حصول کا مقصد تبادلہ اور بیع ہو، اس کی ذات مقصود نہ ہو۔ ایسی کرنسی کے معاملے میں نرمی برتنے سے سود کے حصول کا راستہ کھل جائے گا۔ لہٰذا ایسی کرنسی کے تبادلے میں کمی زیادتی کو جائز قرار دینا درست نہیں واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بہر حال! موجودہ زمانے میں کاغذی کرنسی کا تبادلہ مساوات اور برابری کے ساتھ کرنا جائز ہے کمی زیادتی کے ساتھ جائز نہیں۔

پھر یہ برابری کرنسی نوٹوں کی تعداد اور گنتی کے لحاظ سے نہیں دیکھی جائے گی بلکہ ان نوٹوں کی ظاہری قیمت کے اعتبار سے دیکھی جائے گی جو اس پر لکھی ہوتی ہے لہٰذا پچاس روپے کے ایک نوٹ کا تبادلہ دس دس روپے کے پانچ نوٹوں کے ذریعہ کرنا جائز ہے۔ اس تبادلہ میں اگرچہ ایک طرف صرف ایک نوٹ ہے اور دوسری طرف پانچ نوٹ ہیں۔ لیکن ظاہری قیمت کے لحاظ سے ان پانچ نوٹوں کے مجموعے کی قیمت پچاس روپے کے برابر ہے۔ اس لئے کہ یہ نوٹ اگرچہ عددی ہیں لیکن ان نوٹوں کے آپس میں تبادلہ اور بیع کرنے سے بذات خود وہ نوٹ یا ان کی تعداد مقصود نہیں ہوتی بلکہ صرف اس کی وہ ظاہری قیمت مقصود ہوتی ہے جس کی وہ نوٹ نمائندگی کرتا ہے۔ لہٰذا مساوات اس قیمت میں ہونی چاہئے۔ (۱۹)

نوٹوں کے بارے میں یہ مسئلہ بعینہ فلوس کے سکوں کی طرح ہے سکے اصلاً دھات کے ہونے کی وجہ سے وزنی ہیں۔ لیکن فقہاء نے ان کو عددی قرار دیا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ ان فلوس کے حصول سے ان کی ذات یا دھات یا تعداد مقصود نہیں ہوتی بلکہ وہ قیمت مقصود ہوتی ہے جس کی وہ نمائندگی کرتے ہیں لہٰذا اگر کوئی بڑا سکہ جس کی قیمت دس فلس ہو اس کا تبادلہ ایسے دس چھوٹے سکوں سے کرنا جائز ہے جن میں سے ہر ایک کی قیمت ایک فلس ہے اور اس کے وہ فقہاء بھی جواز کے قائل ہیں جو ایک سکے کا دو سکوں سے تبادلہ کو ناجائز کہتے ہیں اس لئے کہ اس صورت میں ایک سکے کی قیمت بعینہ وہی ہے جو دس سکوں کی ہے یا دوسرے الفاظ میں یوں کہہ لیجئے کہ دس فلس کا سکہ اگرچہ بظاہر ایک ہے لیکن حکماً وہ ایک ایک فلس کے دس سکے ہیں لہٰذا وہ دس واقعی سکوں کے مساوی ہے۔ بعینہ یہی حکم ان کرنسی نوٹوں کا ہے کہ ان میں بھی ظاہری عدد کا اعتبار نہیں۔ اس عدد حکمی کا اعتبار ہے جو ان کی قیمت (Face Value) سے ظاہر ہوتا ہے لہٰذا اسی میں مساوات ضروری ہے۔

## مختلف ممالک کے کرنسی نوٹوں کا آپس میں تبادلہ

پھر غور کرنے سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ ایک ملک کے مختلف سکے اور کرنسی نوٹ ایک ہی جنس ہیں اور مختلف ممالک کی کرنسیاں مختلف الاجناس ہیں اس لئے کہ

جیسا کہ ہم نے پیچھے عرض کیا تھا موجودہ دور میں سکے اور کرنسی نوٹوں سے ان کی ذات ان کا مادہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ آج کے دور میں کرنسی قوت خرید کے ایک مخصوص معیار سے عبارت ہے اور ہر ملک نے چونکہ الگ معیار مقرر کیا ہوا ہے مثلاً پاکستان میں روپیہ، سعودی عرب میں ریال، امریکہ میں ڈالر لہٰذا یہ معیار ملکوں کے اختلاف سے بدلتا رہتا ہے۔ اس وجہ سے کہ ہر ملک کی کرنسی کی حیثیت کا تعین اس ملک کی قیمتوں کے اشاریہ اور اس کی درآمدات و برآمدات وغیرہ کی بنیاد پر ہوتا ہے اور کوئی ایسی مادی چیز موجود نہیں ہے جو ان مختلف معیارات کے درمیان کوئی پائیدار تناسب قائم رکھے بلکہ ہر ملک کے اقتصادی حالات کے تغیر و اختلاف کی وجہ سے اس تناسب میں ہر روز بلکہ ہر گھنٹے تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہے۔ لہٰذا ان مختلف ممالک کی کرنسیوں کے درمیان کوئی ایک پائیدار تعلق نہیں پایا جاتا جو ان سب کو جنس واحد بنا دے۔

اس کے برخلاف ایک ہی ملک کی کرنسی اور سکوں میں یہ بات نہیں اگرچہ مقدار کے لحاظ سے وہ بھی مختلف ہوتے ہیں لیکن اس اختلاف کا تناسب ہمیشہ ایک ہی رہتا ہے اس میں کوئی فرق نہیں۔ مثلاً پاکستانی روپیہ اور پیسہ اگرچہ دونوں مختلف قیمت کے حامل ہیں لیکن دونوں کے درمیان جو ایک اور سو کی نسبت ہے (کہ ایک پیسہ ایک روپیہ کا سوواں حصہ ہوتا ہے) روپیہ کی قیمت بڑھنے اور گھٹنے سے اس نسبت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ بخلاف پاکستانی روپیہ اور سعودی ریال کے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی ایسی معین نسبت موجود نہیں جو ہر حال میں برقرار رہے بلکہ ان کے درمیان نسبت ہر وقت بدلتی رہتی ہے۔ (۲۰)

لہٰذا جب ان کے درمیان کوئی ایسی معین نسبت جو جنس ایک کرنے کے لئے ضروری تھی، نہیں پائی گئی تو تمام ممالک کی کرنسیاں آپس میں ایک دوسرے کے لئے مختلف الاجناس ہو گئیں یہی وجہ ہے کہ ان کے نام، ان کے پیمانے اور ان سے بھنائے جانے والی اکائیاں (ریزگاری وغیرہ) بھی مختلف ہوتی ہیں۔

جب مختلف ممالک کی کرنسیاں مختلف الاجناس ہو گئیں تو ان کے درمیان کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ بالاتفاق جائز ہے۔ لہٰذا ایک ریال کا تبادلہ ایک روپے سے بھی کرنا جائز ہے، پانچ روپے سے بھی۔ امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک تو اس لئے کہ جب

ان کے نزدیک ایک ہی ملک کے ایک سکے کا تبادلہ دو سکوں سے کرنا جائز ہے، تو مختلف ممالک کے سکوں کے درمیان کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ بطریق اولیٰ جائز ہو گا، اور حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کرنسی اگرچہ اموال ربویہ میں سے ہے لیکن اموال ربویہ میں جب جنس بدل جائے تو ان کے نزدیک بھی کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ جائز ہے۔ اور امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب رحمہم اللہ کے نزدیک ایک فلس کا دو فلسوں سے تبادلہ اس لئے ناجائز تھا کہ وہ سکے آپس میں بالکل برابر اور ہم مثل تھے جس کی بنا پر تبادلہ کے وقت ایک سکہ بغیر عوض کے خالی رہ جاتا تھا۔ لیکن مختلف ممالک کی کرنسیاں مختلف الاجناس ہونے کے بنا پر ہم مثل اور برابر نہ رہیں۔ اس لئے ان کے درمیان کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے وقت کرنسی کے کسی حصہ کو خالی عن العوض نہیں کہا جائے گا اور جب خالی عن العوض نہیں تو کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ بھی جائز ہے۔

لہٰذا ایک سعودی ریال کا تبادلہ ایک سے زائد پاکستانی روپوں سے کرنا جائز ہے۔

اب یہاں ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے، اور وہ یہ کہ بعض اوقات حکومت مختلف کرنسیوں کی قیمت مقرر کر دیتی ہے۔ مثلاً اگر حکومت پاکستان ایک ریال کی قیمت چار روپے اور ایک ڈالر کی قیمت پندرہ روپے مقرر کر دے تو کیا اس صورت میں حکومت کی مقرر کردہ قیمت کی مخالفت کرتے ہوئے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ مثلاً کوئی شخص ایک ڈالر بجائے ۱۵ روپے کے بیس روپے میں بیچ دے تو اس زیادتی کو سود کہا جائے گا یا نہیں؟ میرے نزدیک حکومت کے مقرر کردہ بھاؤ کی مخالفت کرتے ہوئے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرنے میں سود لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ دونوں کرنسیاں جنس کے اعتبار سے مختلف ہیں اور مختلف الاجناس کے تبادلہ میں کمی زیادتی جائز ہے۔ اور اس کمی زیادتی کی شرعاً کوئی حد مقرر نہیں، بلکہ یہ فریقین کی باہمی رضامندی پر موقوف ہے جس کی تفصیل ہم نے پیچھے عرض کر دی۔ البتہ اس پر تسعیر (۲۱) کے احکام جاری ہوں گے۔ لہٰذا جن فقہاء کے نزدیک حکومت کی طرف سے اشیاء میں تسعیر جائز ہے کرنسی میں بھی جائز ہو گی اور لوگوں کے لئے حکومت کے اس حکم کی مخالفت دو وجہ سے

درست نہ ہوگی ایک تو اس لئے کہ فقہ کا قاعدہ ہے کہ جو کام معصیت اور گناہ نہ ہوں ان میں حکومت کی اطاعت واجب ہے۔ (۲۲) دوسرے اس لئے کہ جو شخص جس ملک میں قیام پذیر ہوتا ہے وہ قولاً یا عملاً اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ جب تک اس ملک کے قوانین کسی گناہ کرنے پر مجبور نہیں کریں گے وہ ان قوانین کی ضرور پابندی کرے گا۔ (۲۳) لہٰذا ان قواعد کے پیش نظر اس کے لئے حکومت کے اس حکم کی مخالفت کرنا تو جائز نہیں، لیکن دوسری طرف اس زیادتی کو سود کہہ کر حرام کہنا بھی درست نہیں۔

## قبضہ کے بغیر کرنسی کا تبادلہ

پھر ایک ہی ملک کے کرنسی نوٹوں کے درمیان تبادلے کے وقت اگرچہ کمی زیادتی تو جائز نہیں۔ لیکن یہ "بیع صرف" بھی نہیں ہے۔ کیونکہ کرنسی نوٹ خلقۃً ثمن نہیں ہیں بلکہ یہ ثمن عرفی یا اصطلاحی ہیں اور بیع صرف کے احکام صرف خلقی اثمان (سونے چاندی) میں جاری ہوتے ہیں اس لئے مجلس عقد میں دونوں طرف سے قبضہ شرط نہیں البتہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک کم از کم ایک طرف سے قبضہ پایا جانا ضروری ہے۔ اس کے بغیر یہ معاملہ درست نہ ہوگا اس لئے کہ ان دونوں اماموں کے نزدیک سکے متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے اور تعیین بغیر قبضے کے نہیں ہو سکتی لہٰذا اگر بغیر قبضہ کے متعاقدین جدا ہو گئے تو ان کی جدائی اس حالت میں ہوگی کہ ہر فریق کے ذمے دوسرے کا دین ہوگا (اور بیع الدین بالدین لازم آجائے گی) جو جائز نہیں ہے۔ (۲۴) البتہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ اثمان متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں۔ ان کی تعیین کے لئے قبضہ کی ضرورت نہیں ہے اس لئے ان حضرات کے نزدیک اگر کسی ایک فریق نے بھی نوٹ متعین کر دیئے کہ (معاملہ خاص انہی نوٹوں پر ہوا ہے) تو پھر قبضہ عقد کی صحت کے لئے شرط نہیں ہوگا۔ (۲۵)

اب سوال یہ ہے کہ کرنسی کا ادھار معاملہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ جیسا کہ تاجروں اور عام لوگوں میں اس کا رواج ہے کہ وہ ایک ملک کی کرنسی دوسرے شخص کو اس شرط پر دے دیتے ہیں کہ تم اس کے بدلے میں اتنی مدت کے بعد فلاں ملک کی کرنسی فلاں جگہ پر دینا۔ مثلاً زید، عمر کو سعودی عرب میں ایک ہزار ریال دے اور یہ کہے کہ تم اس کے

بدلے میں مجھے پاکستان میں چار ہزار پاکستانی روپے دے دینا تو یہ معاملہ جائز ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ معاملہ جائز ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک اثمان کی بیع میں بیع کے وقت ثمن کا عقد کرنے والے کی ملکیت میں ہونا شرط نہیں۔ لہٰذا جب جنسیں مختلف ہوں تو ادھار کرنا جائز ہے چنانچہ شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں۔

واذ اشتری الرجل فلوسا بدراھم و نقد الثمن ولم تکن الفلوس عند البائع- فالبیع جائز لان الفلوس الرائجة ثمن کالنقود- و قد بینا ان حکم العقد ی الثمن وجوبها و وجودها معاًولا یشترط قیا مهافی ملک بائعها لصحة العقد کما لا یشترط ذلک ی الدراھم والدنانیر- (۲۶)

اگر کسی شخص نے دراہم کے بدلے فلوس خریدے، اور اس نے دراہم بائع کو دے دیئے لیکن بائع کے پاس اس وقت فلوس موجود نہیں تھے تو یہ بیع درست ہو جائے گی۔ اس لئے کہ مروجہ سکے ثمن کے حکم میں ہوتے ہیں اور ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ ثمن پر عقد کرنے کا حکم یہ ہے کہ وہ ثمن (مشتری کے ذمے) واجب بھی ہو جائے اور موجود بھی ہو لیکن ثمن کا بائع کی ملکیت میں ہونا شرط نہیں، جس طرح درہم اور دینار کی بیع کے وقت ان کا ملک میں ہونا ضروری نہیں۔

لہٰذا اس صورت میں یہ بیع بثمن موجل ہو جائے گی جو اختلاف جنس کی صورت میں جائز ہے۔

اور اس معاملے کو "بیع سلم" میں بھی داخل کر سکتے ہیں اور اکثر فقہاء فلوس میں "بیع سلم" کو جائز بھی قرار دیتے ہیں اس لئے کہ سکے ایسے غیر متفاوت عددی ہیں جو

وزن اور صفت وغیرہ بیان کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ جو ایک فلس کی بیع دو فلسوں سے ناجائز کہتے ہیں ان کے نزدیک بھی سکوں میں "بیع سلم" جائز ہے (۲۷) اسی طرح امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایسی عددی اشیاء جن میں تفاوت اور نمایاں فرق نہ ہو ان میں بھی "بیع سلم" جائز ہے۔ (۲۸)

البتہ اس عقد کو "بیع سلم" میں داخل کرنے کی صورت میں ان شرائط کا لحاظ ضروری ہوگا جو مختلف فقہاء نے اپنے اپنے مسلک کے مطابق "بیع سلم" کے جواز کے لئے لگائی ہیں۔ جو کتب فقہ میں تفصیل کے ساتھ موجود ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

سبحان ربک رب العزة عمایصفون وسلام علی المرسلین والحمد للہ رب العالمین .

# حواشی

(۱) مثلاً ایک شخص کو گندم کی ضرورت ہے، اس کے پاس زائد چاول موجود ہیں۔ اب وہ کسی ایسے شخص کو تلاش کرتا ہے جس کو چاول کی ضرورت بھی ہو اور اس کے پاس زائد گندم بھی ہو۔ ایسے شخص کے ملنے کے بعد وہ اس سے گندم کا چاول سے تبادلہ کرتا، تب جاکر اس کو گندم میسر آتی۔ یہ طریقہ اب متروک ہو چکا ہے۔ البتہ اس قسم کے تبادلے اب بھی بعض جگہ نظر آتے ہیں مثلاً آپ نے گلی کوچوں میں بعض ہاکروں کو دیکھا ہو گا کہ وہ پرانے کپڑے، پرانے جوتے اور اخبارات کی ردی لے کر اس کے بدلے میں پیالے برتن وغیرہ دیتے ہیں۔ (مترجم)

(۲) یعنی وہ نوٹ جن کی پشت پر سونا نہیں تھا۔

(۳) یہ کرنسی نوٹ کی تاریخ اور اس پر گزرے ہوئے تغیرات و انقلابات کا خلاصہ ہے۔ جو مندرجہ ذیل کتابوں سے لیا گیا ہے:

(1) An Outline of Money by Geoffrey Growther.
(2) Money and Man, by Elgin Groseclose IVth ed.
University of Oklahoma Press. Norman 197.
(3) Modern Economic Theory, by K. K. Dewett New Delhi
(4) Encyclopaedia Britannica. Banking and Credit. Money Currency.

(۵) حکم التعامل فی الذهب والفضة للدکتور محمد ہاشم عوض ______

(۴) یہ عبارت "بلوغ الامانی" سے نقل کی گئی ہے۔ بلوغ الامانی شرح الفتح الربانی، للساعاتی ۸.۲۴۸

(۵) امداد الفتاوی، حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ، ج ۲ ص ۵

(۶) شرح الفتح الربانی للساعاتی آخر باب زکاۃ الذهب والفضة ۸: ۲۵۱

(۷) عطر ہدایہ، للشیخ اللکنوی، ص ۲۱۸ تا ۲۲۷ طبع دیو بند، انڈیا

(۸) انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا ۱۹۵۰ء ج ۳ ص ۴۴ "بینکنگ اور کریڈٹ"

(۹) Golfrey Growther An outline of Money P. 16

(۱۰) مطلب یہ کہ اگر عقد کچھ متعین روپوں پر ہوا اور کوئی فریق ان روپوں کے بجائے اتنی ہی مالیت کے دوسرے روپے دے دے تو وہ ایسا کر سکتا ہے۔ ہاں جب دوسرا فریق ان پر قبضہ کر لے تو پھر

پہلا فریق اس سے مطالبہ نہیں کر سکتا کہ نوٹ مجھے واپس کر دو، میں ان کے بدلے دوسرے دیتا ہوں (تقی)

(۱۱) الدر المختار مع رد المحتار، ج ۴ ص ۱۸۴۔

(۱۲) المدونۃ الکبری للامام مالک جلد ۷ ص ۱۰۴۔

(۱۳) حنفیہ کا موقف یہاں فقہی اصطلاحات میں بیان کیا گیا ہے۔ جسے عام فہم عبارت میں لانا مشکل ہے۔ تاہم خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک دو ہم جنس چیزوں کے تبادلے میں اگر ایک چیز کے مقابل کوئی عوض نہ ہو تو وہ سود ہے۔ عام اشیا میں تو یہ ہوتا ہے کہ اگر ایک طرف تعداد اور کمیت کی زیادتی ہو تو دوسری طرف کیفیت اور وصف کی زیادتی کو اس کے مقابل کہا جاسکتا ہے۔ مثلاً اگر ایک برتن دو برتنوں کے عوض بیچا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ اس ایک برتن میں وصف کی کوئی ایسی خوبی ہے جو دوسری جانب کے ایک برتن کے مقابل رکھی جاسکتی ہے لہٰذا یہاں کوئی برتن عوض کے بغیر نہیں ہے اور صورت حال کچھ یوں ہے:

برتن نمبر ۱ کے مقابل برتن نمبر ۳ کی اصلیت۔

برتن نمبر ۲ کے مقابل برتن نمبر ۳ کی عمدگی کا وصف

لیکن یہ صورت وہیں ہو سکتی ہے جہاں کسی شے کے اوصاف معتبر ہوں اور ان کی کوئی قیمت لگائی جاسکے۔ اس کے بر خلاف جہاں اوصاف کا کوئی اعتبار ہی نہ ہو بلکہ اعتبار صرف مقدار کا ہو، وہاں اوصاف کو کسی مقدار کے مقابلے میں نہیں لایا جاسکتا۔ چنانچہ جو چیز خلقی یا شرعی طور پر یا عرف عام میں ثمن بن گئی، اس میں اوصاف کا اعتبار ختم ہو گیا۔ چنانچہ ایک روپیہ کا سکہ یا نوٹ خواہ کتنا نیا اور چمکدار ہو اس کی قیمت ایک ہی روپیہ رہے گی، اسی طرح وہ سکہ یا نوٹ خواہ کتنا پرانا اور میلا کچیلا ہو جائے اس کی قیمت بھی ایک ہی روپیہ رہے گی۔ اگرچہ دونوں کے اوصاف میں فرق ہے۔ لیکن یہ فرق بازاری اصطلاح کے لحاظ سے کالعدم ہو چکا ہے۔ لہٰذا ایک میلا کچیلا روپیہ بھی چمکدار اور نئے روپے کے بالکل برابر سمجھا جاتا ہے۔ دونوں کی قیمت میں کوئی فرق نہیں۔

لہٰذا اگر ایک روپے کو دو روپے کے عوض فروخت کیا جائے تو یہاں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ایک طرف جو روپیہ زائد ہے وہ دوسری طرف کے روپے کے کسی وصف کے مقابل ہے، لہٰذا وہاں پر زائد روپیہ کو لازماً یہی کہنا پڑے گا کہ اس کے مقابل کوئی عوض موجود نہیں ہے۔ لہٰذا وہ سود ہوگا۔ (تقی)

(۱۴) تفصیل کے لئے دیکھئے: العنایہ حاشیہ فتح القدیر۔ جلد ۵ ص ۲۸۷

(۱۵) المغنی لابن قدامہ، مع الشرح الکبیر جلد ۴، ص ۱۲۸، ۱۹۲ و فتاوی ابن تیمیہ ۲۹، ص ۴۶۰

(۱۶) نهاية المحتاج للرملي، جلد ۳، ص ۴۱۸۔ و تحفة المحتاج لابن حجر مع حاشیۃ للشروانی، جلد ۴ ص ۲۷۹

(۱۷) عدلی اور غطارفہ خاص قسم کے سکے تھے جن میں چاندی بہت معمولی ہوتی تھی اور باقی سب کھوٹ ہوتا تھا۔

(۱۸) فتح القدیر، باب الصرف، جلد ۵ ص ۳۸۲

(۱۹) یہی وجہ ہے کہ انسان کے لئے جتنی کشش ایک ہزار کے صرف ایک نوٹ کی طرف ہوگی۔ ایک ایک روپے کے سو نوٹوں کی طرف نہیں ہوگی۔ اگرچہ ایک ایک روپے کے سو نوٹ عدد کے اعتبار سے بہت زیادہ ہیں۔ لیکن ظاہر قیمت کے لحاظ سے ان سو نوٹوں کا مجموعہ ایک ہزار کے ایک نوٹ سے بھی دس گنا کم ہے لہٰذا تبادلہ کے وقت ظاہری قیمت میں برابر کا اعتبار ہوگا۔

(۲۰) کسی زمانہ میں ایک اور تین کی نسبت تھی۔ اس وقت ایک ریال تین روپے کے برابر تھا پھر ریال کی قیمت بڑھ جانے سے ایک اور چار کی نسبت ہو گئی تھی اور اب تقریباً ایک اور سات کی نسبت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں کرنسیوں کے درمیان ایسی کوئی معین نسبت موجود نہیں ہے جو ہمیشہ ایک حالت پر برقرار رہے۔ بالکل یہی حال دنیا کے ہر دو ملکوں کی مختلف کرنسیوں کا ہے۔ (مترجم)

(۲۱) "تسعیر" حکومت کی طرف سے کسی چیز کا بھاؤ مقرر کرنے کو کہتے ہیں تاکہ لوگ اس سے زیادہ قیمت پر اشیاء فروخت نہ کریں۔

(۲۲) کئی فقہاء نے اس قاعدہ کی تصریح فرمائی ہے۔ دیکھئے :۔ شرح السیر الکبیر للسرخسی جلد ۱ ص ۹۲۔ ردالمحتار باب العیدین جلد اول ص ۸۷۰ وباب الاستسقاء جلد ۱ ص ۷۹۲ وکتاب الحظر والاباحہ جلد ۵ ص ۴۰۷۔

(۲۳) احکام القرآن: مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ جلد ۵ ص ۴۳۔

(۲۴) الدر المختار مع ردالمحتار، جلد ۴ ص ۱۸۳، ۱۸۴۔

(۲۵) المغنی لابن قدامہ باب الصرف جلد ۴ ص ۱۹۹

(۲۶) المبسوط للسرخسی، جلد ۱۴ ص ۲۴

(۲۷) فتح القدیر، جلد ۵ ص ۳۲۷

(۲۸) المغنی لابن قدامہ جلد ۴ ص ۳۲۷

# کرنسی کی قوّت خرید

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

# "تعاشروا کالاخوان، تعاملوا کالاجانب"

یعنی بھائیوں کی طرح رہو،
لیکن آپس میں معاملات اجنبیوں کی طرح کرو۔

# کرنسی کی قوتِ خرید

اور

# ادائیگیوں پر اس کے شرعی اثرات

"کرنسی کی قیمت میں تبدیلی اور قیمتوں کے اشاریے (Price Index) سے اس کے تعلق کا مسئلہ موجود دور کے کرنسی نظام کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ جس کی تشریح ہم پہلے باب میں کر چکے ہیں، گذشتہ زمانے میں کرنسی کا تعلق صرف مخصوص سکوں جیسے سونے اور چاندی کے سکوں کے ساتھ تھا۔ جس کی بناء پر اس کرنسی کی قیمت سونے چاندی کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کی وجہ سے بڑھتی گھٹتی رہتی تھی، لیکن موجودہ کرنسی اور نوٹوں کا تعلق پیدائشی دھات کے سکوں کے ساتھ باقی نہیں رہا بلکہ اس کا تعلق "قوتِ خرید" کے ساتھ ہو گیا ہے۔ لہٰذا پیدائشی دھات کی قیمت میں تبدیلی سے اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ البتہ بازار میں عام اشیاء کے دام بڑھنے اور کم ہونے کی وجہ سے اس کی قیمت میں فرق آ جاتا ہے۔ لہٰذا جب بازار میں اشیاء مہنگی ہو جاتی ہیں تو قوت خرید کم ہو جاتی ہے، جس کے نتیجے میں کرنسی کی قیمت کم ہو جاتی ہے اور جب اشیاء سستی ہو جاتی ہیں تو "قوت خرید" بڑھ جاتی ہے جس کے نتیجے میں کرنسی کی قیمت بھی بڑھ جاتی ہے۔

موجودہ علم معاشیات کے الفاظ میں اس کی تشریح اس طرح کی جا سکتی ہے کہ آج کے دور میں کرنسی کی اندرونی قیمت کا مدار ملک میں "افراط زر" اور "تفریط زر" پر ہوتا ہے۔ اگر ملک میں افراط زر ہو جائے تو کرنسی کی قیمت کم ہو جاتی ہے اور جب تفریط زر ہو جائے تو کرنسی کی قیمت بڑھ جاتی ہے۔

اب اصل موضوع شروع کرنے سے پہلے "افراط زر" اور "تفریط زر" کی مختصر تشریح مناسب ہوگی تاکہ اصل موضوع کو سمجھنا آسان ہو جائے۔

موجودہ معاشی اصطلاح میں "افراط زر" اسے کہا جاتا ہے کہ کسی ملک میں جاری شدہ کرنسی اس ملک کی اشیاء اور خدمات کے مقابلے میں زیادہ ہو جائے جس کے نتیجے میں اشیاء اور خدمات کی قیمت بڑھ جانے سے ملک میں مہنگائی پیدا ہو جاتی ہے، اس لئے کہ ملک میں جاری شدہ کرنسی اشیاء و خدمات کی طلب کی نمائندگی کرتی ہے اور ملک میں میسر اشیاء و خدمات رسد کی نمائندگی کرتی ہیں اور جب رسد کے مقابلے میں طلب زیادہ ہو جاتی ہے تو مہنگائی پیدا ہو جاتی ہے یہ بات علم معاشیات کے بنیادی اصولوں کے ذریعہ بالکل واضح ہے۔

اور "تفریط زر" کا مطلب یہ ہے کہ ملک میں جاری شدہ کرنسی، اشیاء اور خدمات کے مقابلے میں کم ہو جائے۔ جس کے نتیجے میں اشیاء اور خدمات کی قیمت کم ہو کر ارزانی پیدا ہو جاتی ہے، اس لئے کہ جب اشیاء، طلب سے زیادہ ہو جاتی ہیں تو بھاؤ گر جاتا ہے اور قیمت کم ہو جاتی ہے۔

چنانچہ "تفریط زر" کے وقت ہم کرنسی کے ذریعے اشیاء صرف کی بڑی مقدار خرید سکتے ہیں مثلاً اس وقت ہم سو روپے میں مندرجہ ذیل اشیاء خرید سکتے ہیں۔

| | |
|---|---|
| گندم | ۲۰ کلو |
| نمک | ۲۰ کلو |
| کپڑا | ۱۰ میٹر |

لیکن "افراط زر" کے وقت ہم سو روپے میں مندرجہ بالا اشیاء اتنی مقدار میں نہیں خرید سکتے جتنی مقدار میں "تفریط زر" کے وقت خریدی تھیں۔ بلکہ اس مقدار سے کم خرید سکیں گے مثلاً "افراط زر" کے وقت وہی اشیاء مندرجہ ذیل مقدار میں خرید سکیں گے۔

| | |
|---|---|
| گندم | ۱۰ کلو |
| نمک | ۱۰ کلو |
| کپڑا | ۵ میٹر |

اب ان دونوں حالتوں میں سو روپے تو وہی ہیں اس کی مقدار میں تو کمی واقع نہیں

ہوئی۔ لیکن دوسری صورت میں روپے کی قوتِ خرید پہلی کی بہ نسبت کمزور ہوگئی۔ اس لئے موجودہ دور میں کرنسی نوٹوں کی پیمائش قوت خرید سے کی جاتی ہے کہ اس کی قوت خرید کتنی ہے اور قوت خرید ہی کے ذریعے اس کی حقیقی قیمت کا اندازہ لگایا جاتا ہے اور اس قوت خرید کے فرق کو ماہرین معاشیات "کرنسی کی قیمت میں فرق" سے تعبیر کرتے ہیں جیسا کہ ہم نے گذشتہ مثال میں دیکھا کہ "افراط زر" کے وقت سو روپے کی قوت خرید پچاس فیصد کم ہوگئی، اس لئے کہ افراط زر کے وقت ہم "تفریط زر" کے وقت کے مقابلے میں نصف اشیاء خرید سکے۔ اس کو اس طرح بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ قوت خرید کے اعتبار سے افراطِ زر" کے وقت سو روپے تفریطِ زر کے زمانے کے پچاس روپے کے برابر ہو گئے۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا حقوق و واجبات کی ادائیگی میں "افراط زر" کے وقت کے سو روپے "تفریط زر" کے وقت سو روپے کے مساوی قرار دئے جائیں گے؟ یا پچاس روپے کے برابر سمجھے جائیں گے؟ مثلاً اگر کسی شخص نے دوسرے سے "تفریط زر" کے وقت سو روپے قرض لئے تو اب "افراط زر" کے وقت عدد کا اعتبار کرتے ہوئے مقروض سو روپے ہی واپس کرے گا یا اس سو روپے کی قیمت گھٹ جانے اور پچاس فیصد قوت خرید کم ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے وہ اب بجائے سو روپے کے دو سو روپے ادا کرے گا؟

اس صورت میں بعض ماہرین معاشیات کا کہنا ہے کہ اب "افراط زر" کے وقت عدد کا اعتبار کرتے ہوئے صرف سو روپے واپس کرنا قرض خواہ پر ظلم ہے اس لئے کہ اس صورت میں قرض دار قرض خواہ کو اس کی نصف قوتِ خرید واپس کر رہا ہے جو قرض خواہ نے قرض دار کو دی تھی۔

چنانچہ بعض ماہرین معاشیات اس مشکل کے حل کے لئے یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ کرنسی اور نوٹ کی قیمت متعین کرنے کے لئے قیمتوں کے اشاریہ (Price Index) کو معیار بنایا جائے، اور تمام حقوق اور واجبات کی ادائیگی میں قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ کرنسی کی قیمت کے تعلق کو بنیاد بنایا جائے اور قیمتوں کے اشاریہ میں اہم اشیاء اور اجرتوں کا اندراج کیا جاتا ہے اور مالی سال کے شروع میں ان اشیاء کی جو قیمت رائج ہو وہ درج کی جاتی ہے اور پھر سال کے آخر میں جو قیمت رائج ہو وہ درج کی جاتی ہے اب دونوں

نرخوں اور قیمتوں کے درمیان جو فرق ہوتا ہے اس فرق کا تناسب نکالتے ہیں۔ جس نسبت سے فرق ظاہر ہوگا اسی تناسب سے نوٹوں کی قیمت میں تغیر سمجھا جائے گا۔ مثلاً سال کے شروع میں جس چیز کی قیمت سو روپے تھی، سال کے آخر میں اس کی قیمت ایک سو دس روپے ہوگئی یا جس چیز کی قیمت پچاس روپے تھی اب اس کی قیمت ۵۵ روپے ہوگئی۔ جس چیز کی قیمت ۱۰ روپے تھی اب اس قیمت گیارہ روپے ہوگئی تو گویا اشیاء کی قیمتیں دس فیصد کی نسبت سے بڑھ گئیں اب کرنسی کی قیمت میں بھی دس فیصد کی کمی سمجھی جائے گی۔ لہٰذا وہ حقوق اور واجبات جو شروع سال میں واجب الاداء تھے، سال کے آخر میں ان کی ادائیگی دس فیصد زیادتی کے ساتھ کی جائے گی اس لئے اگر کسی نے سال کے شروع میں سو روپے قرض لئے ہیں تو سال کے آخر میں ایک سو دس روپے اس کو واپس کرنے ہوں گے۔

بعض ملکوں میں اجرتوں اور قرضوں کی ادائیگی کے لئے مندرجہ بالا طریقہ رائج بھی ہے لہٰذا ہم پہلے شرعی نقطہ نظر سے اس طریقہ کار کا جائزہ لیتے ہیں۔ واللہ سبحانہ ھوالموفق۔

## قرضوں کو قیمتوں کے اشاریہ سے منسلک کرنا

قرضوں کو قیمتوں کے اشاریہ سے منسلک کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ قرض دار قرض خواہ کو صرف قرض کے برابر روپیہ واپس نہ کرے، بلکہ قیمتوں کے اشاریہ میں اشیاء کی قیمتوں میں جس تناسب سے اضافہ ہوا ہے۔ اسی تناسب سے قرض میں اضافہ کر کے واپس کرے، مثلاً اگر ایک ہزار روپے کسی نے قرض لئے اور قرض کی واپسی کے وقت قیمتوں کے اشاریہ میں دس فیصد کے تناسب سے اضافہ ہو چکا ہے تو اب قرض دار بھی قرض میں دس فیصد کے تناسب سے اضافہ کر کے گیارہ سو روپے واپس کرے۔ قرض کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ تعلق اور ربط کے جواز میں بعض ماہرین معاشیات یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ یہ زیادتی جو قرض دار قرض خواہ کو واپس کر رہا ہے یہ حقیقی زیادتی نہیں ہے بلکہ یہ اسی مالیت کو واپس کر رہا ہے جو قرض دار نے بطور قرض کے قرض خواہ سے لی تھی۔ اس لئے کہ ایک ہزار روپے کی قوتِ خرید قرض لیتے وقت زیادہ تھی، اور قرض کی واپسی کے وقت قوتِ خرید دس فیصد کے تناسب سے کم ہوگئی۔ اگر اس صورت میں قرض دار ایک ہزار ہی واپس کرے تو یہ قرض خواہ پر ظلم ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت

میں اس نے پوری مالیت واپس نہیں کی جو اس نے بطور قرض لی تھی، بلکہ وہ قرض کی مالیت کم کر کے واپس کر رہا ہے اب اگر ہم قرض دار پر یہ لازم قرار دے دیں کہ وہ بجائے ایک ہزار کے گیارہ سو روپے واپس کرے تو یہ گیارہ سو روپے اس کی پوری مالیت ہوگی۔ جو قرض دار نے بطور قرض کے لی تھی۔ اس لئے کہ گیارہ سو روپے کی مالیت قرض کی واپسی کے وقت بعینہ وہی مالیت ہے جو قرض لیتے وقت ایک ہزار روپے کی تھی۔ لہٰذا یہ سو روپے کی زیادتی اس نقصان کی تلافی کے لئے ہے جو نوٹ کی قیمت میں کمی کی صورت میں واقع ہوئی ہے اور اس سو روپے کی زیادتی سے قرض کی مالیت میں کوئی زیادتی واقع نہیں ہوئی۔ لہٰذا اس زیادتی کو سود کہہ کر شرعاً حرام قرار دینا درست نہیں۔

لیکن حق بات یہ ہے کہ اس زیادتی کو جائز قرار دینے والوں کی یہ دلیل شرعی قواعد پر کسی طرح بھی منطبق نہیں ہوتی، اس لئے کہ شریعت اسلامیہ میں قرضوں کو اسی مقدار کی مثل (برابر) ادا کرنا واجب ہے اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ حتیٰ کہ جو لوگ قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ تعلق کے جواز کے قائل ہیں وہ بھی اس کو مانتے ہیں لہٰذا اب "مثل" کی تعین کرنی ہے کہ "مثل" سے کیا مراد ہے؟ لہٰذا بنیادی سوال یہاں یہ ہوتا ہے کہ یہ برابری اور مثل مقدار (ناپ، وزن، عدد) میں ضروری ہے یا قیمت اور مالیت میں ضروری ہے؟ چنانچہ قرآن و سنت کے دلائل میں غور کرنے اور لوگوں کے معاملات کا مشاہدہ کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرض کی واپسی میں جو برابری شریعت میں مطلوب ہے وہ مقدار اور کمیت میں مطلوب ہے، قیمت اور مالیت میں مطلوب نہیں، جس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ اگر ایک شخص دوسرے سے ایک کلو گندم بطور قرض لے اور قرض لیتے وقت ایک کلو گندم کی قیمت پانچ روپے تھی اور جب وہ قرض دار اپنا قرض واپس کرنے لگا تو اس وقت ایک کلو گندم کی قیمت دو روپے ہو گئی تھی تو اب بھی وہ صرف ایک کلو گندم واپس کرے گا زیادہ نہیں کرے گا۔ باوجود یہ کہ ایک کلو گندم کی قیمت پانچ روپے سے کم ہو کر دو روپے ہو گئی ہے۔ اور اس مسئلہ میں تمام فقہاء متقدمین و متاخرین کا اجماع ہے، فقہاء میں سے کوئی ایک بھی اس مسئلہ میں یہ نہیں کہتا کہ اس صورت میں جبکہ گندم کی مالیت کم ہو گئی ہے صرف ایک کلو گندم واپس کرنا قرض خواہ پر ظلم ہے اس لئے گندم کی قیمت میں

جتنی کمی واقع ہوئی ہے اسی نسبت سے اضافہ کر کے قرض خواہ کو واپس کرے۔ یعنی ایک کلو گندم کے بجائے اب قرض دار ڈھائی کلو گندم واپس کرے اس لئے کہ ڈھائی کلو گندم کی مالیت اب وہی ہے جو قرض لیتے وقت ایک کلو گندم کی مالیت تھی۔

یہ اس بات کی بالکل واضح دلیل ہے کہ قرض میں جس مثلیت اور برابری کا اعتبار شریعت میں ضروری ہے وہ مقدار اور کمیت میں برابری ہے، قیمت اور مالیت میں برابری معتبر نہیں۔

اس دلیل کا بعض حضرات یہ جواب دیتے ہیں کہ گندم تو سامان اور اشیاء کی قبیل سے ہے اور اس کی اپنی ذاتی مالیت اور حیثیت ہے، بخلاف ان کاغذی نوٹوں کے کہ ان کی ذاتی مالیت اور حیثیت کچھ بھی نہیں اس لئے نوٹوں کو گندم پر قیاس کرنا درست نہیں۔

لیکن یہ جواب دراصل خلط مبحث پر مبنی ہے اس لئے کہ یہاں پر اصل مسئلہ یہ ہے کہ قرض کی واپسی میں مثلیت اور برابری کونسی معتبر ہے جب دلیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ قرض میں مثلیت مطلوبہ مقدار اور کمیت کی مثلیت ہے قیمت اور مالیت میں مثلیت کا اعتبار نہیں، اس لئے اب یہاں گندم اور نوٹ میں ماہیت اور اصلیت کے فرق سے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس لئے کہ گندم اور نوٹ دونوں میں مقدار بھی موجود ہے اور قیمت بھی، لہٰذا اگر گندم میں مثلیت مطلوبہ مقدار اور کمیت ہے تو نوٹ میں بھی مثلیت مطلوبہ مقدار اور کمیت ہوگی اسی طرح اگر گندم میں قیمت اور مالیت کے فرق کا اعتبار نہیں، بالکل اسی طرح نوٹ میں بھی قیمت اور مالیت کا فرق معتبر نہیں ہو گا۔

۲۔ تمام لوگوں کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ قرضوں کی واپسی میں برابری کی شرط صرف سود سے بچنے کے لئے ہے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مطلوبہ برابری کو ربا الفضل کی احادیث میں پوری تشریح کے ساتھ واضح فرما دیا ہے۔

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہمارے پاس ہر قسم کی ملی جلی کھجوریں آیا کرتی تھیں۔ ہم (گھٹیا کھجور کے) دو صاع کو (بڑھیا کھجور کے) ایک صاع کے بدلے میں بیچ دیتے تھے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو صاع کھجور کو ایک صاع کھجور کے بدلے میں مت بیچو.
اور نہ دو صاع گندم کو ایک صاع گندم کے بدلے میں بیچو، اور ایک درہم کو دو درہم کے عوض مت بیچو ( جامع الاصول لابن اثیر ج ۱ ص ۵۴۶ )

یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھی کہ جو کھجور دو صاع کے بدلے میں بیچی جائے گی وہ اس کھجور کے مقابلے میں زیادہ قیمتی ہوگی جو ایک صاع کے عوض بیچی جائے گی لیکن اس کے باوجود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس پر راضی نہ ہوئے بلکہ مقدار اور ناپ میں مماثلت اور برابری کا حکم دیا اور قیمت کے فرق کا اعتبار نہیں کیا۔

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت ابو سعید خدری اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو خیبر کا عامل (جو زکوٰۃ وغیرہ وصول کرے ) بنا کر بھیجا، وہ عامل جب واپس آیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جنیب کھجور ( عمدہ قسم کی کھجور ہے ) پیش کیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال کیا کہ کیا خیبر کی تمام کھجور ایسی ہوتی ہے، انہوں نے جواب دیا: ہم (اس عمدہ کھجور کے ) ایک صاع کو (گھٹیا کھجور کے ) دو صاع کے بدلے میں اور دو صاع کھجور کو تین صاع کھجور کے بدلے میں تبدیل کر لیتے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایسا مت کرو، بلکہ جمع کھجور ( مختلف قسم کی ملی جلی کھجوریں ) کو پہلے دراہم کے عوض فروخت کر دو پھر ان دراہم سے جنیب کھجور خرید لیا کرو۔

( جامع الاصوال ۱/ ۵۵۰ )

یہ روایت اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اموال ربویہ میں جو تماثل اور برابری مطلوب ہے وہ مقدار میں تماثل ہے۔ قیمت میں تماثل اور برابری مطلوب نہیں، اس لئے کہ جنیب کھجور جمع کھجور کے مقابلے میں بہت اعلیٰ درجہ کی قیمتی اور عمدہ کھجور تھی۔ لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور کی ایک قسم کو دوسری قسم سے تبدیل کرنے کی صورت میں عمدہ اور گھٹیا ہونے کا بالکل اعتبار نہیں کیا بلکہ وزن میں برابری کو ضروری قرار دیا۔

مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "سونا سونے کے بدلے میں وزن کر

کے بیچو: ان میں جو شخص زیادتی کرے، یا زیادتی کو طلب کرے، تو وہ زیادتی سود ہے۔
اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے یہ حدیث ان الفاظ میں نقل کی ہے: (دینار دینار کے بدلے اور درہم درہم کے بدلے میں بیچو ان میں کمی زیادتی جائز نہیں ہے)
(جامع الاصول ۱/ ۵۵۲)

صحیح مسلم میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے: فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "سونے کو سونے کے بدلے میں چاندی کو چاندی کے بدلے میں گیہوں کو گیہوں کے بدلے میں، جو کو جو کے بدلے میں، کھجور کو کھجور کے بدلے میں اور نمک کو نمک کے بدلے میں ہاتھ در ہاتھ بیچو، ہاں! اگر ان اشیاء کی بیع میں جنس مختلف ہو جائے تو پھر جس طرح چاہو (کمی زیادتی کے ساتھ) بیچو بشرطیکہ ہاتھ در ہاتھ ہو (نقد ہو ادھار نہ ہو)
(جامع الاصول ۱/ ۵۵۲)

ابو داؤد میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سونے کو سونے کے بدلے میں (برابر کر کے بیچو) چاہے وہ سونے کا ٹکڑا ہو، یا ڈھلا ہو سکہ ہو، چاندی کو چاندی کے بدلے میں (برابر کر کے بیع کرو) چاہے وہ چاندی کا ٹکڑا ہو، یا ڈھلا ہوا سکہ ہو، اور دو مدی (وزن کا ایک پیمانہ ہے) گیہوں کو دو مدی کے بدلے میں (برابر کر کے بیع کرو) اور دو مدی جو کو دو مد جو کے بدلے میں اور دو مدی کھجور کو دو مدی کھجور کے بدلے میں، دو مدی نمک کو دو مدی نمک کے بدلے میں (برابر کر کے بیع کرو) پس جس شخص نے زیادتی کی یا زیادتی کو طلب کیا، اس نے سود لیا۔
(جامع الاصول ۱/ ۵۵۴)

صحیح مسلم میں حضرت فضالہ بن عبید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سونے کو سونے کے بدلے میں وزن کر کے (بیع کرو) اور دوسری روایت میں ہے کہ سونے کو سونے کے بدلے میں مت بیچو مگر وزن کر کے۔

مندرجہ بالا تمام احادیث اس بات کو واضح طور پر بیان کر رہی ہیں کہ شریعت میں جو تماثل اور برابری معتبر ہے وہ مقدار میں برابری ہے، اموال ربویہ میں قیمت کے تفاوت کا بالکل اعتبار نہیں، یہ احکام اس صورت میں ہیں جب بیع نقد ہو رہی ہو اور اگر معاملہ

قرض کا ہو جس میں اصل سود جاری ہوتا ہے اور جس میں ہر قسم کی زیادتی بلکہ زیادتی کے شبہ سے بھی بچنا ضروری ہے تو پھر اس میں قیمت کے تفاوت کا لحاظ کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

۴...... اس مسئلہ میں ایک حدیث اور ہے، جو خاص کر قرض ہی میں مثلیت اور برابری کو واضح کرتی ہے۔ سنن ابو داؤد میں ہے:

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: میں مقام بقیع میں اونٹ بیچا کرتا تھا، تو کبھی میں دیناروں کے ذریعہ بھاؤ کر کے اونٹ بیچتا، اور بجائے دینار کے مشتری سے دراہم لے لیتا، اور کبھی دراہم کے ذریعہ بھاؤ کرتا اور بجائے دراہم کے دینار وصول کرتا یعنی دینار کے بدلے درہم اور درہم کے بدلے دینار وصول کرتا اور ادا کرتے وقت بھی دراہم کے بدلے دینار اور دیناروں کے بدلے دراہم ادا کرتا، ایک مرتبہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، اس وقت آپ حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے گھر پر تھے، میں نے کہا: یارسول اللہ! ذرا ٹھہریئے، میرا ایک سوال ہے وہ یہ کہ میں مقام بقیع میں اونٹ بیچتا ہوں، کبھی میں دیناروں کے ذریع بیچتا ہوں، اور اس کے بدلے میں دراہم وصول کرتا ہوں، اور کبھی دراہم کے ذریعہ بیع کرتا ہوں اور اس کے بدلے دینار وصول کرتا ہوں، یعنی دراہم کے بدلے میں دینار اور دیناروں کے بدلے دراہم ادا کرتا ہوں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا: اس طرح معاملہ کرنے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ اسی روز کے بھاؤ کے برابر لو، اور تم دونوں (بائع اور مشتری) کے درمیان اس حالت میں جدائی نہ ہو کہ تمہارے درمیان کوئی لین دین باقی ہو۔ (سنن ابو داؤد، کتاب البیوع ۲/ ۲۵۰ رقم ۲۳۵۴) .

اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے لئے اس چیز کو جائز اور مباح قرار دیا کہ جب بیع دینار کے ذریعہ ہو تو ادائیگی کے روز دینار کی جو قیمت ہو، اس قیمت کے برابر دراہم وصول کر لیں، جس روز ذمہ میں واجب ہوئے ہوں، اس روز کی قیمت کا اعتبار نہیں، مثلاً بیع میں ایک دینار طے ہوا، اور بیع کے روز ایک دینار کی قیمت دس درہم تھی اور اس وقت مشتری نے قیمت ادا نہیں کی۔ کچھ روز بعد جب مشتری نے قیمت ادا کرنا چاہا تو اس وقت

اس کے پاس دراہم تو تھے مگر دینار نہیں تھے اور اس روز ایک دینار کی قیمت گیارہ دراہم ہو گئی، تو اب مشتری بائع کو گیارہ درہم ہی ادا کرے گا۔

یہی وجہ ہے کہ جب حضرت بکر بن عبد اللہ مزنی اور حضرت مسروق عجلی رضی اللہ عنہما نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے سوال کیا کہ ان کے ایک نوکر کے ان دونوں کے ذمہ کچھ دراہم واجب الادا تھے، لیکن ان کے پاس صرف دینار تھے، دراہم نہیں تھے۔ تو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے جواب دیا: "بازار کے نرخ کے مطابق ادا کر دو" اس سے یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ ادائیگی کے روز کی قیمت کا اعتبار ہے، جس روز ذمہ میں واجب ہوئی تھی اس دن کی قیمت کا اعتبار نہیں اور اگر قرضوں میں قیمت کے اعتبار سے مثلیت اور برابری معتبر ہوتی تو ان کے ذمہ دینار کی وہ قیمت واجب ہوتی جو قیمت ذمہ میں واجب ہونے کے دن تھی اور یہ بالکل واضح بات ہے۔

۴...... قرآن وسنت کی روشنی میں یہ بات تمام فقہاء کے نزدیک مسلم ہے کہ قرض کی واپسی کے وقت مقدار میں یقینی مثلیت اور برابری شرط ہے، انکل اور اندازہ سے واپس کرنا جائز نہیں حتی کہ اگر ایک شخص نے ایک صاع گندم بطور قرض لئے اور یہ شرط ٹھہرائی کہ قرض دار مجھے بغیر ناپ کے صرف اندازہ اور تخمین سے ایک صاع واپس کرے، تو قرض کا یہ معاملہ جائز نہیں، اس لئے کہ اموال ربویہ میں اندازہ اور تخمین سے ایک صاع واپس کرنا جائز نہیں۔ اسی وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع مزابنہ کو حرام قرار دیا ہے۔ بیع مزابنہ یہ ہے کہ درخت پر لگی ہوئی کھجور کو ٹوٹی ہوئی کھجور کے بدلے میں بیچا جائے اور اس کی حرمت کی وجہ یہی ہے کہ جو کھجور ٹوٹی ہوئی ہے، اس کی مقدار وزن کے ذریعہ معلوم کی جاسکتی ہے، اور جو کھجور درخت پر لگی ہوئی ہے، اس کی مقدار معلوم کرنے کا طریقہ انداز اور تخمین کے علاوہ کوئی اور نہیں ہے، اس وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بیع کو علی الاطلاق حرام قرار دے دیا، حالانکہ بعض اوقات اندازہ بالکل صحیح یا صحیح کے قریب ہوتا ہے۔ لہٰذا اموال ربویہ میں سے بعض کو بعض سے تبادلہ کرنے کا صرف ایک ہی طریقہ ہے، وہ یہ کہ دونوں میں تبادلہ عملی طور پر مقدار میں برابری کے ذریعہ ہو، اندازہ اور تخمین کے ذریعہ برابری کافی نہیں ہے۔

دوسری طرف اگر قرضوں کو قیمتوں کے اشاریہ سے منسلک کیا جائے تو اس کا

مطلب یہ ہوگا کہ قرض کی ادائیگی میں حقیقی مثلیت کا اعتبار نہیں کیا گیا، بلکہ ایک تخمینی مثلیت پر ادائیگی کی بنیاد رکھی گئی، اس لئے کہ قیمتوں کے اشاریئے میں اشیاء کی قیمتوں میں کمی اور زیادتی کا جو تناسب نکالا جاتا ہے وہ تقریبی اور تخمینی ہوتا ہے، جس کی بنیاد ایک ایسا مخصوص حسابی طریقہ ہے جو اندازہ اور انکل ہی کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔

اس مسئلہ کو سمجھنے کے لئے پہلے قیمتوں کے اشاریہ کو وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت کی تعین میں اس کے استعمال کا طریقہ جاننا ضروری ہے۔

## "قیمتوں کا اشاریہ" وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت کی تعیین میں اس کا استعمال

زیر بحث مسئلہ کا شرعی حکم جاننے کے لئے قیمتوں کا اشاریہ وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت کی تعیین میں اس کے استعمال کو جاننا ضروری ہے، لہٰذا قرضوں کا قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ تعلق کے سلسلے میں ماہرین معاشیات جو طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ اس کا خلاصہ ہم آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔

جاننا چاہئے کہ کرنسی چاہے دھات کی ہو یا کاغذی کرنسی ہو، وہ بذات خود مقصود نہیں ہوتی اس لئے کہ وہ کرنسی بذات خود نہ تو بھوک مٹا سکتی ہے اور نہ اس سے جسم ڈھانپا جاسکتا ہے اور نہ اس کے ذریعہ خواہش پوری کی جاسکتی ہے اور نہ اس کی ذریعہ تکلیف دور کی جا سکتی ہے، بلکہ اس کرنسی کے ذریعہ انسان اپنی ضروریات زندگی کی اشیاء و خدمات خریدتا ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ہر کرنسی کی دو قیمتیں ہوتی ہیں۔ ایک اس کی ظاہری قیمت (Face Value) یہ وہ قیمت ہے جو اس کرنسی پر لکھی ہوئی ہوتی ہے، دوسری اس کی واقعی قیمت (Real Value) یعنی اس کرنسی کا حقیقی عملی فائدہ جو ایک انسان اپنی ضروریات میں اس کرنسی کو خرچ کر کے حاصل کرتا ہے۔ اس کو دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ اس کرنسی کی حقیقی قیمت اشیاء اور خدمات کا وہ مجموعہ ہے، جو ایک انسان کے لئے اس کرنسی کے ذریعہ خریدنا ممکن ہو۔ آج کل اقتصادیین اشیاء کے اس مجموعہ کا نام "اشیاء کی ٹوکری" (Basket of Goods) رکھتے ہیں۔ لہٰذا کرنسی کی حقیقی قیمت وہ "اشیاء کی ٹوکری" ہے۔ جس کو کرنسی کے ذریعہ خریدنا ممکن

ہو۔

مثلاً اگر زید کی ماہانہ تنخواہ دس ہزار روپے ہے تو دس ہزار روپے اس کی ماہانہ آمدنی کی ظاہری قیمت ہے پھر وہ یہ دس ہزار روپے مندرجہ ذیل اشیاء و خدمات میں صرف کرتا ہے۔

گندم ۴۰ کلو
کپڑا ۲۰ میٹر
گوشت ۱۰ کلو
چائے ۵ کلو
دو کمروں پر مشتمل مکان کا کرایہ
دو بیٹوں کے تعلیمی اخراجات
مہینہ میں ایک مرتبہ ڈاکٹری معائنہ کی فیس

مذکورہ بالا اشیاء اور خدمات کے مجموعہ کو ماہرین معاشیات "اشیاء کی ٹوکری" کہتے ہیں۔ اگر زید کی تنخواہ ہر ماہ انہی مندرجہ بالا اشیاء و خدمات پر صرف ہوتی ہے تو یہ مخصوص اشیاء و خدمات (اپنی اس مقدار کے ساتھ جو مثال میں ذکر کی گئی ہے) زید کی تنخواہ کی حقیقی قیمت ہے۔

اور دس ہزار روپے کی یہ حقیقی قیمت "اشیاء کی ٹوکری" میں درج شدہ اشیاء و خدمات کی قیمت کے بدلنے سے متغیر ہو جائے گی، اور ان اشیاء و خدمات کی قیمتیں مختلف حالات و اسباب کی بناء پر بدلتی رہتی ہیں۔ لیکن ماہرین معاشیات اشیاء کی قیمتوں میں تغیر کے تناسب کو معلوم کرنے کے لئے (یعنی اشیاء کی قیمتوں میں کس قدر فرق کس تناسب سے ہو چکا ہے) مختلف اشیاء کی قیمتوں کے اوسط کو بنیاد بناتے ہیں:

پھر "اشیاء کی ٹوکری" میں درجہ شدہ اشیاء و خدمات سب ایک طرح کی اہمیت نہیں رکھتیں، بلکہ بعض چیزیں دوسرے کے مقابلے میں زیادہ اہمیت کی حامل ہیں۔ مثلاً گندم، کپڑے کے مقابلے میں زیادہ اہم ہے اور کپڑا، چائے کے مقابلے میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ہر انسان کی زندگی پر اہم اشیاء کی قیمت میں تبدیلی زیادہ اثر انداز ہوتی ہے، بہ نسبت ان اشیاء کی قیمت کے جو کم اہمیت رکھتی ہیں۔ لہٰذا اگر چائے کی قیمت زیادہ ہو جائے تو اتنی مشکلات پیدا نہ ہوں گی جتنی گندم کی قیمت بڑھنے سے پیدا ہوں گی۔ لہٰذا کرنسی کی حقیقی قیمت میں تبدیلی کو اشیاء کی قیمتوں میں اوسط تبدیلی کے

ذریعے معلوم کرنے کے لئے ماہرین معاشیات ہر چیز کی ایک خاص اہمیت فرض کر لیتے ہیں، پھر اس فرض کی ہوئی اہمیت کی بنیاد پر تمام اشیاء کے لئے علیحدہ علیحدہ خاص نمبر مقرر کر دیتے ہیں۔ اس نمبر کو ماہرین معاشیات "چیز کا وزن" (Weight of

| کالم ١ | کالم ٢ | کالم ٣ | کالم ۴ | کالم ۵ | کالم ٦ |
|---|---|---|---|---|---|
| اشیاء | اشیاء کا وزن | ١٩٨٠ء میں اشیاء کی قیمت | ١٩٨٧ء میں اشیاء کی قیمت | ١٩٨٠ء اور ١٩٨٧ء کے درمیان قیمت کی تبدیلی | اوسط تبدیلی کو اشیاء کے وزن سے ضرب دینے کا نتیجہ |
| کھانا | ٠.۵٠ | ٢٠ کلو ۵٠ روپے | ٣٠ کلو سو روپے | ٢٦٠ | ١٦٠ |
| کپڑا | ٠.٢٠ | دس روپے فی میٹر | تیس روپے فی میٹر | ٣٦٠ | ٠.٦٦ |
| مکان | ٠.٣٠ | پانچ سو روپے ایک ماہ کا کرایہ | پندرہ سو روپے ماہانہ کرایہ | ٣٦٠ | ٠.٩ |
| | | | | | ٢.۵ |

(Commodity) کا نام دیتے ہیں، اور بعض اوقات ان اشیا کو ہر ملہ خریدنے میں تنخواد کا جو حصہ جس تناسب سے لگتا ہے۔ اس تناسب کو بنیاد بنا کر ہر چیز کا "وزن" مقرر کرتے ہیں۔ مثلاً زید اگر اپنی تنخواہ کا پچاس فیصد اپنے اہل و عیال کے لئے کھانے کی اشیاء خریدنے پر صرف کرتا ہے تو کھانے کا وزن صفر اعشاریہ پچاس ہو گا (۵۰.)۔ اور اگر وہ اپنی تنخواہ کا بیس فیصد کپڑا خریدنے میں لگاتا ہے تو کپڑے کا وزن صفر اعشاریہ بیس ہو گا (۲۰.) وغیرہ۔

پھر ہر چیز کی قیمتوں میں اوسط تبدیلی کو اس کے وزن سے ضرب دیتے ہیں جو حاصل نکلتا ہے وہ ہر چیز کا اوسط کہلاتا ہے۔

یہ بات ذیل کے نقشے سے اور واضح ہو جائے گی جس میں ہم "اشیاء کی ٹوکری" کو صرف تین اشیاء پر مشتمل فرض کرتے ہیں۔ یعنی غلہ، کپڑا اور مکان۔ سامنے والے نقشے کو ملاحظہ کریں۔

اس نقشہ سے یہ بات واضح ہو گئی کہ "اشیاء کی ٹوکری" کی قیمت ۱۹۸۰ء اور ۱۹۸۷ء کی درمیانی مدت میں ۲٫۵ کے تناسب سے زیادہ ہو گئی۔ اس زیادتی کا اندازہ کرتے ہوئے اس اوسط وزن کو معیار بنایا گیا ہے جس میں ہر چیز کی ایک خاص اہمیت پیش نظر رکھی گئی ہے اور چونکہ "اشیاء کی ٹوکری" ہی کرنسی کی حقیقی قیمت ہے، تو گویا کہ کرنسی کی حقیقی قیمت میں ۲۵ فیصد کے تناسب سے کمی واقع ہو گئی ہے، جس کا مطلب یہ نکلا کہ وہ "اشیاء کی ٹوکری" جس کو ایک شخص ۱۹۸۰ء میں سو روپے میں خرید سکتا تھا، وہ ۱۹۸۷ء میں انہی "اشیاء کی ٹوکری" کو دو سو پچاس روپے میں خرید سکے گا۔

اگر ہم یہ فرض کریں کہ ۱۹۸۰ء میں ایک شخص کی ماہانہ تنخواہ پانچ ہزار روپے تھی اور ۱۹۸۷ء میں اس کی ماہانہ تنخواہ زیادہ ہو کر دس ہزار روپے ہو گئی، تو اس کی ماہانہ تنخواہ کی قیمت اور حیثیت کا حساب مندرجہ ذیل طریقہ سے کیا جائے گا۔

| سال | تنخواہ کی ظاہری قیمت | نرخنامہ میں زیادتی کا تناسب | تنخواہ کی حقیقی قیمت |
|---|---|---|---|
| ۱۹۸۰ء | =/۵۰۰۰ روپے | ۱٫۰ | =/۵۰۰۰ روپے |
| ۱۹۸۷ء | =/۱۰۰۰۰ روپے | ۲٫۵ | =/۴۰۰۰ روپے |

مندرجہ بالا مثال میں آپ دیکھیں گے کہ اگرچہ اس شخص کی تنخواہ کی ظاہری قیمت

دس ہزار روپے ہو گئی، لیکن اس کی تنخواہ کی حقیقی قیمت ۱۹۸۰ء کی قیمتوں کی سطح پر نظر کرتے ہوئے چار ہزار روپے ہو گئی۔ اس لئے کہ کرنسی کی حقیقی قیمت کو دیکھتے ہوئے ۱۹۸۷ء کے دس ہزار روپے ۱۹۸۰ء کے چار ہزار روپے کے مساوی ہو گئے۔

لہٰذا اگر ہم قرضوں کی ادائیگی کو قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ وابستہ کر دیں اور یہ فیصلہ کر دیں کہ قرضوں کی واپسی میں اس کی حقیقی قیمت کا اعتبار کیا جائے۔ اس کی ظاہری قیمت کا اعتبار نہ کیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اگر کسی شخص نے ۱۹۸۰ء میں چار ہزار روپے قرض لئے تھے، تو وہ ۱۹۸۷ء میں بجائے چار ہزار روپے کے دس ہزار روپے واپس کرے۔ اس لئے کہ دونوں کی حقیقی قیمت ایک ہی ہے۔

اگر ہم اس حسابی طریقے پر غور کریں، جس کے ذریعہ کرنسی کی حقیقی قیمت کی تعیین ہوتی ہے، تو بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ پورا حسابی طریقہ تمام مراحل میں انکل اور اندازہ اور تخمینہ پر مبنی ہے، چنانچہ اس حسابی طریقہ میں مندرجہ ذیل مقامات پر انکل اور اندازہ سے کام لیا گیا ہے۔

### ۱...... اشاریہ میں درج شدہ اشیا کی تعیین

یہ بات معلوم ہی ہے کہ ہر شخص کی اپنی خاص ضروریات ہوتی ہیں۔ اس لئے ایک شخص کی اشیاء ضرورت بھی دوسرے شخص سے مختلف ہونگی لہٰذا ایک شخص کی "اشیاء کی ٹوکری" دوسرے شخص کی "اشیا کی ٹوکری" سے مختلف ہوگی۔ لیکن "اشاریہ" میں درج شدہ "ٹوکری" صرف ایک ہے۔ جس میں اشیاء کو اس کے استعمال کرنے والوں کی کثرت کی بنیاد پر درج کیا جاتا ہے۔ اس لئے بعض اوقات اس میں ایسی چیزیں بھی درج ہوتی ہیں جن کی بعض لوگوں کو پوری زندگی میں کبھی ضرورت ہی پیش نہیں آتی۔ اس لئے ان بعض کے اعتبار سے یہ "اشاریہ" درست نہیں ہو سکتا. لہٰذا معلوم ہوا کہ "اشاریہ" میں بعض اشیاء صرف اندازہ اور تخمین سے درج کی جاتی ہیں۔

### ۲...... اشیاء کے وزن (اہمیت) کی تعیین

دوسرے یہ کہ اشیاء کے وزن اور صارفین کے اعتبار سے اس کی اہمیت کے تعین

میں بھی اندازہ اور انکل سے کام لیا جاتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اشیاء کی اہمیت ایک اضافی چیز ہے، جو اشخاص کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہے۔ بعض اوقات ایک چیز ایک شخص کے نزدیک بہت اہمیت کی حامل ہے اور وہی چیز دوسرے شخص کے لئے کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ اشاریہ اس مفروضہ پر بنایا جاتا ہے کہ ہر چیز کی جو اہمیت ہم نے فرض کی ہے، وہ تمام صارفین کے اعتبار سے ہے اور یہ درمیانی اوسط کی بنیاد پر فرض کی جاتی ہے جو صرف اندازہ اور تخمین ہی سے نکالی جاتی ہے۔

## ۳...... اشیاء کی قیمت کا تعین

تیسرے یہ کہ مختلف سالوں میں اشیاء کی قیمتوں کا تعین بھی اندازہ اور انکل سے کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ ظاہر ہے کہ ایک ہی چیز کی قیمت مختلف شہروں اور جگہوں کے اعتبار سے مختلف ہو گی اور "اشاریہ" میں صرف ایک ہی جگہ کی قیمت کا اندراج ممکن ہے۔ اس لئے اگر ایک ملک کا "اشاریہ" بنانا ہو تو وہ صرف تمام جگہوں کی قیمتوں کا درمیانی اوسط نکال کر ہی بنایا جاسکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اوسط اندازہ اور تخمین ہی کے ذریعہ نکالا جاسکے گا۔

بہر حال! مندرجہ بالا بحث سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ "اشاریہ" اپنے تمام مراحل میں اندازہ اور تخمین پر مبنی ہے اور اگر کسی جگہ پر حساب بہت باریک بینی اور پوری احتیاط سے بھی کیا جائے تو بھی اس کے نتیجے کو زیادہ سے زیادہ تقریبی تو کہہ سکتے ہیں، یقینی اور واقعی پھر بھی نہیں کہہ سکتے، جبکہ اوپر احادیث کی روشنی میں یہ واضح ہو چکا ہے کہ قرضوں کی واپسی میں انکل اور اندازہ کی شرط لگانا شرعاً جائز نہیں۔ لہٰذا قرضوں کی ادائیگی کو قیمتوں کے اشاریہ سے وابستہ کر دینا کسی حال میں بھی جائز نہیں۔

## سکوں کی قیمت کی ادائیگی میں امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ کا مسلک

بعض اقتصادیین نے قیمتوں کے اشاریئے کے ساتھ قرضوں کی ادائیگی کو منسلک کرنے کے لئے امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ کے اس قول سے استدلال کیا ہے۔ جس میں

مروی ہے کہ ان کے نزدیک اگر ادائیگی کے وقت فلوس کے سکوں کی قیمت بدل جائے تو وہ قیمت کا اعتبار کرتے ہیں چنانچہ علامہ ابن عابدین رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

"وفی المنتقی: اذا غلت الفلوس قبل القبض او رخصت، قال ابو یوسف قولی وقول ابی حنیفۃ فی ذلک سواء ولیس لہ غیرھا، ثم رجع ابو یوسف وقال علیہ قیمتھا من الدراھم یوم وقع البیع و یوم وقع القبض۔"

منتقی میں ہے کہ (کسی چیز کو بیچنے کے بعد اس کی) قیمت پر قبضہ کرنے سے پہلے اگر فلوس کے سکوں کے دام زیادہ ہو جائیں، یا کم ہو جائیں، تو امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس بارے میں میرا اور امام ابو حنیفہ رحمتہ علیہ کا ایک ہی قول ہے کہ اس بائع کو ان مقررہ فلوس کے علاوہ اور کچھ نہیں ملے گا۔ لیکن پھر امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ نے اپنے اس قول سے رجوع کرتے ہوئے فرمایا۔ اس مشتری پر فلوس کی وہ قیمت ادا کرنی ضروری ہے جو قیمت دراہم کی نسبت سے بیع کے دن اور قبضہ کے دن تھی۔

پھر تمرتاشی سے ان کا قول نقل کیا ہے:۔

"وفی البزازیۃ معزیا الی المنتقی: غلت الفلوس او رخصت، فعند الامام الاول (ای ابی حنیفہ) والثانی (ای ابی یوسف) اولا: لیس علیہ غیرھا، وقال الثانی (ای ابی یوسف) ثانیا: علیہ قیمتھا من الدراھم یوم البیع والقبض، وعلیہ الفتوی۔"

"اور بزازیہ میں منتقی کی طرف نسبت کرتے ہوئے نقل کرتے ہیں: فلوس کی قیمت زیادہ ہو جائے یا کم ہو جائے، امام اول (یعنی امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ) اور امام ثانی (یعنی امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ) کا پہلا قول یہ ہے کہ مشتری پر ان مقررہ فلوس کے علاوہ اور کچھ واجب نہیں، اور امام ثانی (یعنی امام ابو یوسف رحمتہ

اللہ علیہ) کا دوسرا قول یہ ہے کہ: مشتری کے ذمہ فلوس کی وہ قیمت واجب الادا ہے، جو بیع اور قبضہ کے دن تھی، اور اسی پر فتویٰ ہے۔"

آگے علامہ ابن عابدین رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"هكذا في الذخيرة والخلاصة بالعزو الى المنتقى، وقد نقله شيخنا في بحره واقره، فحيث صرح بان الفتوى عليه في كثير من المعتبرات، فيجب ان يعول عليه افتاء وقضاء۔"

"ذخیرہ" اور "خلاصہ" میں بھی اسی طرح "منتقی" کی طرف منسوب ہے اور اسی بات کو ہمارے شیخ نے "بحر" میں بھی اسی طرح نقل کر کے اس کی توثیق کی ہے۔ اس طرح یہ بات واضح ہو گئی کہ بہت سے اہم معتبرات میں اسی پر فتویٰ ہے۔ لہٰذا فتویٰ دینے اور فیصلہ کرنے میں اس قول پر اعتماد اور بھروسہ ضروری ہے۔"

مندرجہ بالا عبارات سے بعض اقتصادیین یہ استدلال کرتے ہیں کہ جب قرض کی ادائیگی سکوں کی صورت میں واجب ہو، تو سکوں کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کی صورت میں اس قرض کو سکوں کی قیمت کے لحاظ سے واپس کرنا ضروری ہو گا اور امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ کا یہ مسلک "قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط" کے نظریہ کے بہت قریب ہے۔

لیکن یہ استدلال درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ کے اس مسلک کا "قیمتوں کے اشاریہ" کے نظریہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ "افراط زر" اور "تفریط زر" اور "اشاریہ" اور اس اشاریہ کی بنیاد پر کرنسی کی قیمت متعین کرنا وغیرہ جیسے تمام معاشی مسائل بالکل جدید مسائل ہیں۔ جن کا امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ کے زمانے میں تصور بھی نہیں تھا۔ لہٰذا جس وقت امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ یہ فرماتے ہیں کہ "سکوں کی قیمت واپس کرنا ضروری

ہے" ان کے اس قول سے یہ مطلب لینے کا کوئی امکان ہی نہیں کہ ان کی مراد اس قیمت سے وہ مفروضہ قیمت ہے جو "اشاریہ" کی بنیاد پر نکالی گئی ہو، یا ان کی مراد وہ قیمت ہے جسے معاشی اصطلاح میں "حقیقی قیمت" (Real Value) کہا جاتا ہے۔

صحیح بات یہ ہے کہ گذشتہ زمانہ میں فلوس کے سکے سونے چاندی کی کرنسی کے ساتھ وابستہ تھے، اور سونے چاندی کی بنیاد پر ہی ان کی قیمت مقرر ہوتی تھی (۲۹)۔ اور یہ سکے سونے چاندی کی کرنسی کے لئے بطور ریزگاری اور چینج کے استعمال ہوتے تھے۔ مثلاً دس فلوس کے سکے ایک درہم کے مساوی تصور کئے جاتے تھے۔ اس لئے ایک سکہ درہم کے دسویں حصے کے برابر حیثیت رکھتا تھا۔ لیکن ایک سکے کی یہ قیمت اس کی ذاتی قیمت کی بنیاد پر مقرر نہیں کی جاتی تھی بلکہ یہ ایک ایسی علامتی قیمت ہوتی تھی جس کو لوگوں نے ایک اصطلاح بنالیا تھا۔ اس لئے یہ ممکن تھا کہ لوگ اس اصطلاح کو تبدیل کر دیں اور دوبارہ یہ اصطلاح مقرر کر دیں کہ آئندہ ایک سکہ درہم کے بیسویں حصہ کے برابر سمجھا جائے گا۔ جب کہ پہلے درہم کے دسویں حصہ کے برابر سمجھا جاتا تھا۔ اس طرح سکے کی قیمت کم ہو جائے گی اور اس کا بھی امکان ہے کہ لوگ آئندہ یہ اصطلاح مقرر کر دیں کہ اب ایک سکہ درہم کے پانچویں حصہ کے مساوی تصور کیا جائے گا تو سکے کی قیمت بڑھ جائے گی۔

لہٰذا اگر سکہ کی قیمت مندرجہ بالا اصول کے مطابق بڑھ جائے یا کم ہو جائے تو کیا مقروض اتنی مقدار کے سکے گنتی کر کے قرض خواہ کو واپس کرے گا جو عقد کے روز اس پر واجب ہوئے تھے؟ یا ادائیگی کے روز اس مقدار کے سکوں کی قیمت واپس کرے گا؟ اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے، حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وہ مقروض سکوں کی اس مقدار کو واپس کرے گا، جو عقد کے روز اس کے ذمہ واجب ہوئی تھی اور ان سکوں کی قیمت کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کا بھی مشہور مسلک یہی ہے (۳۰)۔

لہٰذا اگر ایک شخص نے سو سکے اس وقت قرض لئے جب ایک سکہ ایک درہم کے دسویں حصہ کے برابر سمجھا جاتا تھا، تو گویا کہ اس نے دس دراہم کی قیمت کے برابر سکے قرض لئے پھر اصطلاح بدل گئی، حتی کہ ایک سکہ ایک درہم کے بیسویں حصہ کے برابر ہو

گیا تو اس مسئلے میں جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ قرض دار صرف سو سکے ہی واپس کرے گا، اگرچہ یہ سو سکے دس درہم کے بجائے پانچ درہم کے مساوی ہو گئے ہیں۔

لیکن امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ نے اس مسئلہ میں جمہور فقہاء سے اختلاف کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں: کہ اس صورت میں قرض دار ان سکوں کی قیمت واپس کرے گا جو سکے دراہم کی بنیاد پر قرض لئے گئے تھے لہٰذا مندرجہ بالا مثال میں اگر کسی شخص نے سو سکے قرض لئے تھے تو اب وہ دو سو سکے واپس کرے گا۔ اس لئے کہ سکے درہم کی ریز گاری ہے تو جس شخص نے سو سکے قرض لئے تھے، گویا کہ اس نے دس درہم کی ریز گاری قرض لی تھی اور اب ادائیگی کے روز دس درہم کی ریز گاری دو سو سکے ہو گئی اس لئے قرض دار پر دو سو سکے ادا کرنا واجب ہے۔

اور جہاں تک میں سمجھا ہوں، واللہ اعلم، جمہور فقہاء اور امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ کے درمیان اس اختلاف کی بنیاد ان سکوں کی حیثیت کے اختلاف پر مبنی ہے۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ جمہور فقہاء فلوس کو مستقل اصطلاحی ثمن قرار دیتے ہیں، جس کا دراہم دنانیر سے کوئی تعلق نہیں لہٰذا اگر کسی شخص نے فلوس کی کچھ مقدار بطور قرض لی، تو اب وہ اسی مقدار ہی کو واپس کرے گا، ادائیگی کے وقت ان فلوس کی قیمت دراہم کی نسبت سے نہیں دیکھی جائے گی، مگر امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ فلوس کو دراہم کے اصطلاحی اجزاء اور ریز گاری قرار دیتے ہیں۔ لہٰذا ان کے نزدیک فلوس کو قرض لیتے وقت اس کی مقدار مقصود نہیں ہوتی، بلکہ وہ فلوس درہم کے اجزاء کے طور پر قرض لئے جاتے ہیں اور ان اجزاء کی مقدار کو فلوس کی صورت میں ظاہر کیا جاتا ہے۔ لہٰذا قرض کی واپسی کے وقت بھی درہم کے ان اجزاء کو فلوس کی صورت میں ادا کرنا ضروری ہے، اگرچہ ان فلوس کی مقدار قرض کی مقدار سے مختلف ہو جائے۔

سکے کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کے بارے میں امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ کے مذکورہ بالا مسلک سے جو نتیجہ نکلتا ہے، اس کی ایک نظیر ہے، وہ یہ کہ پاکستانی روپیہ ابتدائی پانچ سالوں میں چونسٹھ پیسوں پر منقسم ہوتا تھا جب حکومت نے اعشاری نظام قائم کیا تو روپیہ کے بارے میں یہ اعلان کر دیا کہ اب وہ سو پیسوں پر منقسم ہو گا۔ لہٰذا اس اعلان سے پہلے ایک پیسہ ایک روپیہ کا چونسٹھواں حصہ تھا، اور اس اعلان کے بعد ایک پیسہ ایک

روپیہ کا سوواں حصہ بن گیا۔ گویا کہ اس کی قیمت میں اس مقدار سے کمی واقع ہو گئی اب دیکھنا یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اس اعلان سے پہلے چونسٹھ پیسے قرض لئے تھے کیا وہ اعلان کے بعد بھی چونسٹھ پیسے ہی ادا کرے گا؟ یا سو پیسے ادا کرے گا؟ (۳۱) ظاہر ہے کہ وہ اب سو پیسے ادا کرے گا۔ اس لئے کہ اس نے ایک روپے کی ریز گاری بطور قرض لی تھی، لہٰذا اب وہ ایک روپے کی ریز گاری ہی واپس کرے گا اور اب وہ ریز گاری سو پیسے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ کا مذکورہ بالا قول ایسے فلوس کے بارے میں ہے جس کا کسی دوسرے ثمن کے ساتھ دائمی ربط اور تعلق ہو، کہ وہ فلوس اس ثمن کے لئے بطور اجزاء اور ریز گاری کے استعمال ہوتے ہوں۔ لیکن جہاں تک موجودہ کرنسی نوٹوں کا تعلق ہے، ان کا کسی دوسرے ثمن کے ساتھ ربط اور تعلق نہیں ہے اور نہ ہی وہ کرنسی کسی ثمن کے لئے بطور ریز گاری اور اجزاء کے استعمال ہوتے ہیں، بلکہ وہ خود مستقل اصطلاحی ثمن ہیں۔

اس کے علاوہ فلوس کی صحیح قیمت معلوم کرنا امام ابو یوسف کے قول کے مطابق ممکن ہے۔ اس لئے کہ فلوس ثمن کے ایک معین معیار یعنی درہم کے ساتھ مربوط ہیں، بخلاف موجودہ کرنسی نوٹوں کے کہ موجودہ معاشی اصطلاح کے لحاظ سے ان کی "حقیقی قیمت" ٹھیک ٹھیک معلوم کرنا ممکن نہیں، بلکہ حقیقی قیمت اندازہ اور تخمینہ کی بنیاد پر فرض کی جائے گی، جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا۔ اس لئے موجودہ کرنسی نوٹوں کو فلوس پر قیاس کرنا درست نہیں۔

## کرنسی کی مثلیت اور برابری میں عرف کا اعتبار

بعض معاشین قرضوں کے انڈیکسیشن کے جواز میں اس سے استدلال کرتے ہیں کہ قرض کی واپسی میں مثل اور برابری ضروری ہے۔ لیکن مثلیت اور برابری کے تعین میں عرف کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ اس لئے جس مثلیت کا عرف میں اعتبار ہے۔ شریعت کو بھی اسی مثلیت کا اعتبار کرنا چاہئے۔ کیونکہ کرنسی کی وہ قیمت جو اشاریہ کی بنیاد پر نکالی گئی ہو، موجودہ معاشیات کے عرف میں اس کی ادائیگی قرض لی ہوئی رقم کے مثل سمجھی جاتی ہے تو قرضوں کی ادائیگی میں شریعت کو بھی اس عرف کا لحاظ رکھنا

چاہیے۔

لیکن یہ استدلال بھی باطل ہے اولاً تو اس لئے کہ کسی مسئلہ میں عرف کا اس وقت لحاظ رکھا جاتا ہے۔ جب اس مسئلہ میں نص موجود نہ ہو اور ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ وہ تمام نصوص جو سود کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں، ان سے مثلیت کے معنی بالکل صراحت اور وضاحت کے ساتھ متعین ہو جاتے ہیں، وہ یہ کہ مقدار میں مثلیت کا اعتبار ہے۔ قیمت میں مثلیت اور برابری کا اعتبار نہیں۔ لہٰذا اس مسئلہ میں مثلیت کی تعیین میں عرف کو داخل کرنے کی گنجائش نہیں۔

دوسرے یہ کہ "حقیقی قیمت" کو قرضوں کے "مثل" قرار دینے کا تصور اب تک بھی ایسا عرف نہیں بن سکا جسے معاشی ماہرین کا بھی عرف غالب کہا جا سکے۔ چنانچہ دنیا کے اکثر ممالک قرضوں کو نرخوں کے ساتھ مربوط کرنے کے نظریہ سے متفق نہیں ہیں۔ اور یہ نظریہ صرف چند ممالک ہی میں رائج ہو سکا ہے۔ مثلاً برازیل، آسٹریلیا اور اسرائیل وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ دنیا کے تمام ممالک کے مقابلے میں ان ممالک کی نسبت بہت معمولی ہے۔

پھر ان معدودے چند ممالک نے بھی اس نظریہ کو نہ تو پورے طور پر اپنایا اور نہ ہی تمام مالی معاملات میں اس کو اختیار کیا، بلکہ اس نظریہ کو معاشیات کے صرف خاص شعبوں میں اختیار کیا۔ اس لئے کہ اس نظریہ کو ایک عام اصول کے طور پر تمام معاشی مسائل میں جاری کرنا ممکن بھی نہیں ہے، حتی کہ خود اقتصادیین بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ بین ہورم اور ایچ لیوی کہتے ہیں:

> "قیمتوں کے اشاریہ" کو تمام مالی معاملات میں پورے طور پر کام میں لانا ایک ایسا فعل ہے جس کا حصول عملاً ناممکن ہے۔

اور ایک بالکل واضح بات یہ ہے کہ آپ روئے زمین پر کوئی ملک ایسا نہیں پائیں گے جس نے بنکوں میں کرنٹ اکاؤنٹس کو "اشاریہ" کے ساتھ وابستہ کیا ہو، چاہے اس ملک میں "افراط زر" زیادہ کیوں نہ ہو۔ "برازیل" نمایاں ترین ملک ہے، جس نے قیمتوں کے اشاریہ کو بہت سے مالی معاملات میں استعمال کیا ہے، یہ شاید دنیا کا واحد ملک ہے، جس نے قیمتوں کے اشاریہ کو سب سے زیادہ استعمال کیا ہے۔ لیکن اس ملک نے بھی بنکوں کے کرنٹ اکاؤنٹس میں اس نظریہ کو نہیں اپنایا۔ اس لئے کہ اگر کسی شخص نے

بطور امانت ایک معین رقم بنک میں رکھوائی، تو بنک اس امانت کی واپس ادائیگی کے وقت اسی قدر رقم واپس کرے گا، جتنی امانت رکھوائی گئی تھی، چاہے "اشاریہ" میں قیمتیں دوگنی یا اس سے بھی زیادہ ہو چکی ہوں۔

یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ عرف عام میں بھی "حقیقی قیمت" کو مثلیت اور برابری کے قیام میں معتبر نہیں مانا جاتا، حتی کہ ان ممالک میں بھی جو "افراط زر" کے نقصان سے بچنے کے لئے "حقیقی قیمت" کو بطور احتیاط کے استعمال کر رہے ہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ایسے بہت سے معاشیین جو قرضوں کی ادائیگی میں "حقیقی قیمت" کے نظریہ کی تائید کرتے ہیں وہ اس بات کی بھی وضاحت کرتے ہیں کہ ہم اس نظریہ کو ان "صرفی قرضوں" کی ادائیگی میں جاری نہیں کرتے، جو قرضے ایک انسان اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے حاصل کرتا ہے۔ جیسے کوئی شخص ایک ہزار روپے اس لئے قرض لیتا ہے، تاکہ اس کے ذریعہ وہ اپنے کھانے، پینے اوڑھنے کی ذاتی ضروریات پوری کر سکے، تو ان معاشیین کے نزدیک بھی اس قسم کے قرض کو "قیمتوں کے اشاریہ" کے ساتھ جوڑ دینا مناسب نہیں۔ بلکہ وہ اس "حقیقی قیمت" کے نظریہ کو صرف "سرمایہ کاری کے قرضے" میں جاری کرتے ہیں۔

کیا یہ خود ان معاشیین کی طرف سے اس بات کا اعتراف نہیں ہے کہ "صرفی قرضوں" میں "حقیقی قیمت" معتبر نہیں ہے؟ تو اگر "صرفی قرضوں" میں اس کا اعتبار نہیں تو پھر "سرمایہ کاری کے قرضوں" میں کیوں اعتبار کیا جاتا ہے؟ اس لئے کہ "مثلیت اور برابری" تو ایک حقیقت ہے جو قرضوں کی اقسام کے اختلاف سے مختلف نہیں ہونی چاہئے؟

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ معاشیین "حقیقی قیمت" کے نظریہ کی "افراط زر" کی صورت میں تو تائید کرتے ہیں، لیکن "تفریط زر" کی صورت میں کوئی بھی اس نظریہ کو نہیں اپناتا۔ جس کے معنی یہ ہوئے کہ نام نہاد "حقیقی قیمت" کو اگر قرض دینے کے بعد اشیاء کی قیمتوں میں کمی واقع ہو جائے۔ تو قرض دار کو اس صورت میں اسی قدر رقم واپس کرنی ضروری ہوگی جو اس نے بطور قرض لی تھی۔ اس لئے کہ اگر کسی شخص نے ایک ہزار روپے قرض دیئے ہیں، تو اشیاء کی قیمتوں میں کمی کو دیکھتے ہوئے وہ ہرگز اس بات پر راضی

نہ ہو گا کہ ایک ہزار روپے کے بدلے میں اب وہ آٹھ سو روپے قبول کر لے اور اگر اشیاء کی قیمتوں میں کمی کی صورت میں بھی "حقیقی قیمت" کے نظریہ کو جاری کریں تو "تفریط زر" کے سبب جو نقصان لاحق ہو گا، اس نقصان کے خوف سے کوئی شخص بھی اپنا پیسہ بنک میں نہیں رکھوائے گا۔

یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ "حقیقی قیمت" کا نظریہ ایسا علمی نظریہ نہیں ہے جو پختہ بنیادوں پر قائم ہو، بلکہ اس نظریہ کو اس کے منطقی لوازم اور اس کے دوسرے نتائج کی طرف دیکھے بغیر صرف "افراط زر" کے نقصان کے مقابلے کے لئے جاری کیا گیا ہے۔ اس قسم کے نظریہ کی ایسے مالی نظام میں تو گنجائش ہو سکتی ہے جو سود کی بنیاد پر قائم ہو، لیکن "قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط" کا نظریہ ایسے مالی نظام میں جس میں سود سے دور رہنے کا ارادہ ہو، ایسا بے حقیقت نظریہ ہے، جو شرعی اور عقلی دلائل کے سامنے ٹھہر نہیں سکتا۔

جب یہ مسئلہ پاکستان کی "اسلامی نظریاتی کونسل" کے سامنے بھی پیش ہوا تو کونسل کے تمام ارکان بشمول علماء و معاشیین سب نے اس بات پر اتفاق کیا کہ "قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط" کے نظریہ کی شریعت اسلامیہ میں کوئی گنجائش اور وجہ جواز نہیں ہے۔

اسی طرح خاص اسی موضوع پر ہونے والے سیمینار میں بھی بحث کی گئی جس کو اسلامی ترقیاتی بنک، جدہ اور عالمی ادارہ برائے اسلامی اقتصادیات، اسلام آباد نے مشترکہ طور پر شعبان ۱۴۰۷ھ میں منعقد کیا تھا۔ اس سیمینار میں مختلف ممالک کے بہت سے علماء اور ماہرین معاشیات نے شرکت کی تھی۔ وہ قرار داد جس پر تمام شرکاء نے اتفاق رائے ظاہر کیا وہ مندرجہ ذیل ہے:

## قرار داد

(۱) "کرنسی نوٹ" تمام معاملات (مثلاً اس میں سود جاری ہونے اور زکوٰۃ واجب ہونے، بیع سلم اور مضاربت اور شرکت وغیرہ کے راس المال بننے) میں نقدین یعنی دراہم اور دنانیر کی طرح ہیں۔ اور امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ کا یہ قول کہ اگر

سکوں کی قیمت زیادہ ہو جائے یا کم ہو جائے، تو اس صورت میں قرض کی واپسی ادائیگی کے وقت نقدین کے تناسب سے سکوں کی قیمت واپس کرنا ضروری ہے۔ ان کا یہ قول کرنسی نوٹوں میں جاری نہیں ہو گا۔ اس لئے کہ یہ کرنسی نوٹ نقدین کے قائم مقام ہیں اور ان نقدین کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کا معتبر نہ ہونا متفق علیہ ہے۔

(۲) سیمینار میں حاضر تمام علماء نے اس بات کی توثیق کی کہ سود اور قرض کی احادیث میں جو مثلیت اور برابری ضروری قرار دی گئی ہے۔ وہ شرعی جنس اور قدر یعنی وزن، ناپ اور عدد میں برابری مراد ہے، قیمت میں برابری مراد نہیں۔ اور یہ بات ان احادیث کے ذریعہ پوری طرح واضح ہو جاتی ہے جو احادیث اموال ربویہ کے تبادلہ کے وقت عمدہ اور گھٹیا ہونے کے وصف کو غیر معتبر قرار دیتی ہیں اور اسی پر امت کا اجماع ہے، اور اسی پر عمل جاری ہے۔

(۳) ذمہ میں ثابت شدہ دیون چاہے وہ کسی بھی قسم کے ہوں، ان کو قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ منسلک کر دینا جائز نہیں۔ بایں طور پر کہ عاقدین عقد بیع یا عقد قرض کے وقت اس کرنسی کو جس کے ذریعہ عقد بیع یا عقد قرض کر رہے ہیں، کسی سامان کے ساتھ منسلک کر کے یہ شرط ٹھہرائیں کہ مدیون ادائیگی کے وقت اس سامان کی قیمت موجودہ کرنسی میں ادا کرے گا۔

بہر حال! جو کچھ ہم نے اس مختصر بحث میں ذکر کیا ہے، وہ اس مسئلہ کا شرعی پہلو تھا۔ جہاں تک اس مسئلہ کے اقتصادی پہلو کا تعلق ہے، میں نے اس بحث میں اس سے تعرض نہیں کیا۔ اس لئے کہ وہ میرے موضوع سے باہر کی چیز ہے۔ البتہ اتنا ذکر کر دیتا ہوں کہ "قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط" کا نظریہ اب متزلزل ہو رہا ہے، اور خود اقتصادیین کی طرف سے مسلسل اس پر سخت تنقید کی جا رہی ہے اور اقتصادیین کی ایک بہت بڑی تعداد اس نظریہ کو "افراط زر" کا علاج بھی نہیں سمجھتی۔ بلکہ

اس کو ایک بے ہوش اور سن کرنے والی دوا خیال کرتے ہیں، جو بیماری کو چھپا تو دیتی ہے لیکن اس کو زائل نہیں کرتی۔ صحیح بات یہ ہے کہ یہ نظریہ "افراط زر" کی بیماری کا علاج تو کیا کرتا، بلکہ اس کو اور زیادہ مضبوط کرتا ہے اور اس کا ہاتھ بٹاتا ہے۔ اور خود اس بے ہوش کرنے والی دوائی کے معاشی زندگی پر مستقل نقصانات علیحدہ ہیں، اور انہیں نقصانات کی وجہ سے بعض ممالک مثلاً فرانس نے اس کو بالکل ترک کر دیا ہے۔

چونکہ یہ پہلو موضوع کے دائرہ سے خارج ہے۔ اس لئے میں اس کو یہیں چھوڑ دیتا ہوں۔ اگر کوئی شخص اس بارے میں معلومات حاصل کرنا چاہتا ہے، وہ معاشیات کی ان کتابوں کا مطالعہ کرے جو خاص اس موضوع پر لکھی گئی ہیں۔

## اجرتوں کا قیمتوں کے اشاریہ سے ربط و تعلق

جہاں تک اجرتوں کے قیمتوں کے اشاریہ سے ربط کا مسئلہ ہے، تو جب تک اجرت قرض نہ بن جائے، اس وقت تک اس کا حکم "قرضوں کے ربط" سے مختلف ہوگا۔ البتہ اجرت اگر قرض بن جائے تو اس صورت میں اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو "قرضوں کے ربط" کا حکم ہے۔ (۳۶)

تفصیل اس کی یہ ہے کہ "اجرتوں کے قیمتوں کے اشاریہ سے ربط" کی تین صورتیں ممکن ہیں:۔

ا...... پہلی صورت یہ ہے کہ اجرتیں اور تنخواہیں نوٹوں کے ذریعہ طے ہو جائیں کہ اتنی اجرت یا تنخواہ دی جائے گی۔ اور متعاقدین یعنی مالک اور مزدوروں کے درمیان یہ معاہدہ ہو جائے کہ یہ تنخواہ ہر سال قیمتوں کے اشاریہ کے زیادتی کے تناسب سے بڑھتی رہے گی، مثلاً حکومت ایک شخص کو تین ہزار روپے ماہوار تنخواہ ملازم رکھے اور یہ معاہدہ کرے کہ یہ تنخواہ ہر سال کے شروع میں قیمتوں کے اشاریہ میں زیادتی کے تناسب سے بڑھتی رہے گی۔ اس صورت میں اس ملازم کو ہر سال کے آخر تک ہر ماہ تین ہزار روپے ہی قبول کرنے پڑیں گے، اور درمیان سال میں قیمتوں کے اشاریہ میں زیادتی کے تناسب کو نہیں دیکھا جائیگا۔ البتہ جب نیا سال شروع ہوگا تو اس وقت قیمتوں کے اشاریہ کو دیکھا جائے گا کہ ایک سال کے اندر اس میں کس تناسب سے زیادتی ہوئی، مثلاً قیمتوں کے اشاریہ میں

پانچ فیصد کے تناسب سے زیادتی ہوئی تھی تو اس ملازم کی تنخواہ میں بھی اسی تناسب سے زیادتی کرنی ہوگی۔ لہٰذا اب نئے سال سے اس کی تنخواہ تین ہزار ایک سو پچاس روپے ہو جائے گی۔

یہ طریقہ بہت سے ممالک مثلاً پاکستان وغیرہ میں رائج ہے۔ اور اس قسم کے ربط کی شریعت میں کوئی ممانعت نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت کا حاصل یہ ہے کہ دونوں فریق اجرتوں اور تنخواہوں میں ہر سال یا ہر چھ ماہ بعد ایک معین تناسب سے زیادتی پر متفق ہو گئے ہیں۔ اور یہ زیادتی کا تناسب اگرچہ عقد کے وقت تو فریقین کے علم میں نہیں ہوتا، مگر وہ پیمانہ معلوم ہے جس کی بنیاد پر تناسب کا تعین ہوگا۔ اس لئے زیادتی کی مقدار میں جو جہالت کا شبہ تھا وہ مرتفع ہو گیا۔ یا یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر نئے سال کے شروع میں جس تناسب سے قیمتوں میں زیادتی ہوئی ہوگی، اسی تناسب سے اضافہ شدہ اجرت پر اس عقد اجارہ کی تجدید کی جائے گی۔ اور اس میں کوئی شرعی ممانعت نہیں ہے۔

۲..... اجرتوں کے قیمتوں کے اشاریہ سے ربط کی دوسری صورت یہ ہے کہ اجرت کی تعیین نوٹوں کی ایک معلوم مقدار پر ہو جائے لیکن عقد میں شرط کرلیں کہ مالک کے ذمہ یہ مقدار معلوم واجب نہیں بلکہ اس کے ذمہ وہ مقدار واجب ہوگی جو قیمتوں کے اشاریہ کی رُو سے مہینے کے آخر میں اس مقدار معلوم کے مساوی اور برابر ہوگی۔

مثلاً زید نے عمر کو ایک ماہ کے لئے ملازم رکھا اور یہ طے پایا کہ زید عمر کو مہینہ کے آخر میں قیمتوں کے اشاریہ کا لحاظ کرتے ہوئے اتنی رقم اجرت میں دے گا جو موجودہ ایک ہزار روپے کے مساوی ہوگی۔ چنانچہ قیمتوں کے اشاریہ میں ایک ماہ کے اندر دو فیصد (۲٪) کے تناسب سے قیمتیں بڑھ گئیں۔ تو اب زید مہینے کے آخر میں عمر کو ایک ہزار بیس روپے۔ =/۱۰۲۰ روپے ادا کرے گا۔ اس لئے کہ یہ ایک ہزار اور بیس روپے شروع مہینے کے ایک ہزار روپے کے مساوی ہیں۔

لیکن جب مہینے کے آخر میں یہ طے ہو گیا کہ تنخواہ ایک ہزار اور بیس روپے ہے۔ تو اب یہ تنخواہ ہمیشہ کے لئے ایک ہزار اور بیس روپے ہی رہے گی زیادہ نہ ہوگی۔ لہٰذا اگر مالک مہینے کے آخر میں یہ تنخواہ ادا نہیں کر سکا حتیٰ کہ ایک مہینہ اور گزر گیا، یا ایک سال گزر گیا اور اس نے تنخواہ ادا نہیں کی، تب بھی مالک کے ذمہ ایک ہزار اور بیس روپے واجب

ہوں گے، قیمتوں کے اشاریہ میں زیادتی سے اس میں زیادتی نہیں آئے گی۔ مثلاً اگر اس عرصہ میں قیمتوں کے اشاریہ میں دس فیصد ۱۰٪ کے تناسب سے اضافہ ہو گیا تو وہ ملازم یہ مطالبہ نہیں کر سکے گا کہ چونکہ قیمتوں کے اشاریہ میں دس فیصد کے تناسب سے اضافہ ہو چکا ہے۔ اس لئے اب مجھے ایک ہزار بیس روپے پر دس فیصد کے حساب سے اضافہ کر کے اجرت دی جائے۔ اس لئے کہ عقد کے وقت ہی آپس کے اتفاق سے اجرت کے بارے میں یہ بات طے ہو چکی تھی کہ مہینے کے آخر میں جتنے روپے موجودہ ایک ہزار کے مساوی ہوں گے وہ دیئے جائیں گے۔ اور صرف اس کی تعیین کے لئے قیمتوں کے اشاریہ کو مدنظر رکھا جائے گا، لیکن جب مہینے کے آخر میں قیمتوں کے اشاریہ کی بنیاد پر ایک مرتبہ اجرت طے ہو گئی تو اب قیمتوں کے اشاریہ کا کام مکمل ہو چکا۔ اب اس کی ضرورت نہیں رہی اور اب وہ معین اجرت مالک کے ذمہ قرض ہو گئی، جس میں آئندہ نہ تو زیادتی ہو سکتی ہے اور نہ کمی واقع ہو سکتی ہے۔ قیمتوں کے اشاریہ میں چاہے کتنے بھی تغیرات واقع ہو جائیں۔

جہاں تک اس صورت کی شرعی حیثیت کا تعلق ہے میری رائے میں یہ بھی جائز ہے، بشرطیکہ قیمتوں کا اشاریہ اور اس کے حساب کا طریقہ فریقین کو اچھی طرح معلوم ہو، تاکہ بعد میں لاعلمی کی بناء پر آپس میں جھگڑا نہ ہو جائے۔ اس لئے کہ یہاں دونوں فریق اس بات پر متفق ہیں کہ طے شدہ اجرت ایک ہزار روپے نہیں بلکہ قیمتوں کے اشاریہ کے اعتبار سے مہینے کے آخر میں جتنے روپے موجودہ ایک ہزار روپے کے مساوی ہوں گے وہ مالک پر دینے واجب ہوں گے، جس کو حساب کے ذریعہ نکالنے کا طریقہ دونوں فریق کو معلوم بھی ہے۔ لہٰذا اجرت کی مقدار میں اتنی جہالت جھگڑے کا سبب نہیں بنے گی اور یہ صورت بالکل اسی طرح ہے جیسے کہ ایک شخص نے کسی کو ملازم رکھا اور اجرت یہ طے کی کہ مہینے کے آخر میں دس گرام سونے کی جو قیمت ہو گی وہ مالک کے ذمہ ادا کرنی واجب ہو گی۔ جب مہینے کے آخر میں دیکھا تو دس گرام سونے کی قیمت دو ہزار روپے تھی تو خود بخود یہ طے ہو گیا کہ اجرت دو ہزار روپے ہے۔ اب اس کے بعد اس اجرت میں نہ تو زیادتی ہو گی اور نہ کمی ہو گی، چاہے سونے کی قیمت اس کے بعد زیادہ ہو جائے یا کم ہو جائے، اس سے اجرت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

۳...... اجرتوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط کا تیسرا طریقہ یہ ہے کہ اجرت تو روپے کی معین مقدار کے ذریعہ طے ہو جائے اور فریقین کے درمیان یہ شرط ہو جائے کہ وہ اجرت مالک کے ذمہ واجب ہوگی جو عقد اجارہ میں طے ہوئی ہے۔ لیکن مالک جس دن یہ اجرت ادا کرے گا اس دن قیمتوں کے اشاریہ میں جس تناسب سے اضافہ ہوا ہو گا، اسی تناسب سے وہ اجرت میں بھی اضافہ کر کے ادا کرے گا۔

مثلاً ایک شخص نے کسی کو ایک ہزار روپے پر ملازم رکھا اور دونوں کے درمیان یہ طے ہو گیا کہ اجرت ایک ہزار روپے ہے۔ لیکن مالک پر یہ ضروری ہو گا جس دن وہ یہ اجرت ادا کرے گا، اس دن قیمتوں کے اشاریہ میں جس تناسب سے اشیاء کی قیمتوں میں اضافہ ہوا ہو گا، اسی تناسب سے وہ بھی ایک ہزار روپے میں اضافہ کر دے گا۔ لہٰذا مالک نے اگر یہ اجرت مہینے کے آخری دن میں ادا کی اور اس روز قیمتوں کے اشاریہ میں دو فیصد کے تناسب سے اضافہ ہو چکا تھا، تو اب مالک بھی دو فیصد کے تناسب سے اضافہ کر کے ایک ہزار اور بیس روپے ادا کرے گا۔ اور اگر مالک نے یہ اجرت ایک سال کے بعد ادا کی اور اس وقت تک قیمتوں کے اشاریہ میں دس فیصد کے تناسب سے اشیاء کی قیمتوں میں اضافہ ہو چکا تھا تو اب مالک بھی دس فیصد کے تناسب سے اضافہ کر کے گیارہ سو روپے ادا کرے گا۔

میری رائے میں اس کا شرعی حکم "قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط" کی طرح ہے، جو کہ شرعاً جائز نہیں، جیسا کہ ہم تفصیل سے پیچھے بیان کر چکے ہیں۔

تیسری صورت اور دوسری صورت کے درمیان فرق یہ ہے کہ دوسری صورت میں اشاریہ سے صرف متفقہ اجرت کی تعیین کا کام لیا گیا۔ اور اشاریہ کی بنیاد پر جب ایک مرتبہ اجرت متعین ہو گئی تو اشاریہ کا کام ختم ہو چکا۔ اب ہمیشہ کے لئے یہی متعین اجرت مالک کے ذمہ واجب رہے گی۔ اس پر زیادتی نہ ہو گی، چاہے مالک جب بھی ادا کرے۔

بخلاف اس تیسری صورت کے کہ اس صورت میں اجرت ایک ہزار روپے متعین تھی جو ادا نہ کرنے کی بنا پر مالک کے ذمہ قرض بن گئی تھی اور پھر اس قرض کو اشاریہ

کے ساتھ ملا دیا گیا تھا۔ لہٰذا اس تیسری صورت کا بھی وہی عدم جواز کا حکم ہو گیا جو قرضوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط کا حکم ہے۔

اس تیسری صورت کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اجرت کی تعیین میں اشاریہ اپنا فرض پورا کر رہا ہے کہ جس وقت آپ چاہیں نرخ نامہ کے ذریعہ اجرت متعین کر کے ادا کر دیں۔ اس لئے کہ اجرت کی تعیین عقد اجارہ کے وقت ہی طے ہو جانا ضروری ہے۔ یا دوسرے کسی خاص وقت کے اندر اندر اس کی اس طرح تعیین ضروری ہے کہ اس تعیین کے بعد اجرت میں نہ تو زیادتی ہو سکے اور نہ کمی ہو سکے۔ لہٰذا اگر اجرت کو کسی دوسری چیز کے ساتھ اس طرح ہمیشہ کے لئے معلق کر دیا جائے کہ اس دوسری چیز کی زیادتی سے اس اجرت میں بھی زیادتی ہو جائے اور اس چیز میں کمی سے اجرت میں بھی کمی واقع ہو جائے۔ اس صورت میں تو اجرت مجہول ہی رہے گی اور کسی معلوم مقدار پر اس کی تعیین کسی وقت بھی نہ ہو سکے گی۔ اور ایسی جہالت عقد اجارہ کو فاسد کر دیتی ہے۔ واللہ اعلم۔ بروز اتوار، مورخہ ۲۵۔ جمادی الاولیٰ ۱۴۰۸ھ

## حواشی

(۲۹) علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ ایک دوسرے مسئلہ میں فرماتے ہیں۔

"ویدل علیہ ایضا تعبیرہم بالغلاء والرخص فانہ انما یظہر اذا کانت غالبۃ الغش تقوم بغیرہا" لہ

(۳۰) دیکھئے: تنبیہ الرقود ۲/ ۶۰، زرقانی علی الخلیل ۵/ ۶۰ا امام سیوطی کی "الحاوی للفتاوی ۱/ ۹۷، ۹۹، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/ ۳۵۸

(۳۱) حقیقت میں حکومت نے اس اعلان کے بعد نئے پیسے جاری کئے اور وہ نئے سو پیسے ایک روپیہ کے مساوی قرار دیئے، اور پرانے پیسے بھی اپنی پرانی قیمت کے مطابق ہی جاری رہے۔ لہٰذا یہ مثال ہمارے زیر بحث مسئلہ پر منطبق نہیں ہوتی۔ لیکن ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ حکومت نے نئے پیسے جاری نہیں کئے، بلکہ انہیں پرانے پیسوں کی قیمت میں تبدیلی کا اعلان کر دیا کہ اب وہی پرانے سو پیسے ایک روپیہ کے مساوی تصور کئے جائیں گے۔ تو اس صورت میں یہ مثال ہمارے زیر بحث مسئلہ پر منطبق ہو جائے گی۔

# قسطوں پر خرید و فروخت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم
"ان الذین یکسبون الاثم سیجزون ما کانوا یقترفون"
(سورۃ الانعام: ۱۲۰)
یعنی جو لوگ گناہوں کا ارتکاب کرتے ہیں، قیامت کے روز
ان کے ان اعمال کی سزا دی جائے گی جو وہ لوگ یہاں پر کیا کرتے تھے۔

# قسطوں پر خرید و فروخت

الحمد لله رب العالمین، والصلاة والسلام علی رسوله الکریم، وعلی آله واصحابه اجمعین، وعلی کل من تبعهم باحسان الی یوم الدین، وبعد:

موجودہ دور میں قسطوں پر بیچنے کا رواج تمام اسلامی ممالک میں عام ہو چکا ہے۔ اور بہت سے لوگ اپنی ضرورت کی اشیاء خریدنے اور مکانات کی تعمیر اور جدید قسم کے مہنگے آلات صرف قسطوں پر خرید سکتے ہیں۔ اور نقد خریدنا ان کی طاقت اور استطاعت سے باہر ہوتا ہے، اس لئے اس بیع کا شرعی حکم اور اس پر متفرع ہونے والے مختلف مسائل کو تفصیل سے بیان کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی، انشاء اللہ یہ مختصر مقالہ اس بیع کے بارے میں ضروری احکام و مسائل کے لئے کافی ہو گا، اللہ تعالیٰ صحیح بات لکھنے کی توفیق عطا فرمائے، اور وہ اپنی مرضیات کے مطابق اس کی تکمیل کرا دے۔ آمین۔

## قسطوں پر بیع کی حقیقت

قسطوں پر بیع کا مطلب وہ بیع ہے جس میں بیچنے والا اپنا سامان خریدار کو اسی وقت دیدے، لیکن خریدار اس چیز کی قیمت فی الحال ادا نہ کرے۔ بلکہ وہ طے شدہ قسطوں کے مطابق اس کی قیمت ادا کرے۔ لہٰذا جس بیع میں مذکورہ بالا صورت پائی جائے اس کو "بیع بالتقسیط" کہیں گے، چاہے اس چیز کی طے شدہ قیمت اس کی بازاری قیمت کے برابر ہو۔ یا کم یا زیادہ۔ لیکن "بیع بالتقسیط" میں عام معمول یہ ہے کہ اس میں چیز کی قیمت بازاری قیمت سے زیادہ مقرر کی جاتی ہے، لہٰذا اگر خریدار اس چیز کو نقد خریدنا چاہے تو وہ اس چیز کو مقررہ قیمت سے کم قیمت پر بازار سے خرید سکتا ہے، لیکن اگر خریدار اس چیز کو ادھار خریدنا چاہے گا تو بیچنے والا اس وقت اس کو بیچنے پر تیار ہو گا جب اس کو نقد کے مقابلے میں زیادہ قیمت وصول ہو۔ اس لئے عام طور پر "بیع بالتقسیط" میں نقد بیع کے مقابلے میں زیادہ قیمت مقرر کی جاتی ہے۔

## مدت کے مقابلے پر قیمت زیادہ کرنا

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ ادھار فروخت کرنے کی صورت میں نقد فروخت کے مقابلے میں قیمت زیادہ مقرر کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ پر قدیم اور جدید دونوں قسم کے فقہاء نے بحث کی ہے، چنانچہ بعض علماء اس زیادتی کو ناجائز کہتے ہیں، اس لئے کہ ثمن کی یہ زیادتی "مدت" کے عوض میں ہے، اور جو ثمن "مدت" کے عوض میں دیا جائے، وہ سود ہے، یا کم از کم سود کے مشابہ ضرور ہے۔ یہ زین العابدین علی بن الحسین، اور الناصر، المنصور باللہ اور ھادویہ کا مسلک ہے۔ اور علامہ شوکانی رحمۃ علیہ نے ان فقہاء کا یہی مسلک نقل فرمایا ہے (نیل الاوطار، ۵: ۱۷۲)

لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء اور محدثین کا مسلک یہ ہے کہ ادھار بیع میں نقد بیع کے مقابلے میں قیمت زیادہ کرنا جائز ہے، بشرطیکہ عاقدین عقد کے وقت ہی بیع موجل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں قطعی فیصلہ کر کے کسی ایک ثمن پر متفق ہو جائیں، لہٰذا اگر بائع یہ کہے کہ میں نقد اتنے میں اور ادھار اتنے میں بیچتا ہوں، اور اس کے بعد کسی ایک

بھاؤ پر اتفاق کئے بغیر دونوں جدا ہو جائیں تو یہ بیع ناجائز ہے، لیکن اگر عاقدین مجلس عقد میں ہی کسی ایک شق اور کسی ایک ثمن پر اتفاق کر لیں تو یہ بیع جائز ہو جائے گی۔

چنانچہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ جامع ترمذی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث "نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیعتین فی بیعۃ" کے تحت تحریر فرماتے ہیں۔

وقد فسر بعض اهل العلم، قالوا بيعتين فى بيعة ان يقول ابيعك هذا الثوب بنقد بعشرة، وبنسيئة بعشرين، ولا يفارقه احد البيعين فان فارقه على احد هما فلا باس اذا كانت العقدة على احد منهما

(ترمذی، کتاب البیوع، باب نمبر ۱۸، حدیث نمبر ۱۲۳۱)

"بعض اہل علم نے اس حدیث کی یہ تشریح بیان کی ہے کہ "بیعتین فی بیعۃ" سے مراد یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ "میں یہ کپڑا تم کو نقد دس درھم میں بیچتا ہوں، اور ادھار بیس درہم میں بیچتا ہوں۔ اور پھر کسی ایک بیع پر اتفاق کر کے جدائی نہیں ہوئی۔ لیکن اگر ان دونوں میں سے کسی ایک پر اتفاق ہونے کے بعد جدائی ہوئی تو اس میں کوئی حرج نہیں (یعنی بیع جائز ہے) کیونکہ معاملہ ایک پر طے ہو گیا ہے"۔

امام ترمذی رحمتہ اللہ علیہ کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ بیع کے ناجائز ہونے کے علت یہ ہے کہ عقد کے وقت کسی ایک صورت کی عدم تعیین سے ثمن دو حالتوں میں متردد ہو جائے گا۔ اور یہ تردد جہالت ثمن کو مستلزم ہے، جس کی بناء پر بیع ناجائز ہوئی، مگر مدت کے مقابلے میں ثمن کی زیادتی ممانعت کا سبب نہیں، لہٰذا اگر عقد کے وقت ہی کسی ایک حالت کی تعیین کر کے جہالت ثمن کی خرابی دور کر دی جائے تو پھر اس بیع کے جواز میں شرعاً کوئی قباحت نہیں رہے گی۔

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کا بھی وہی مسلک ہے جو امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا ہے (دیکھئے: المغنی لابن قدامۃ، ۴: ۱۷۷- المبسوط للسرخسی، ۱۳: ۸- الدسوقی علی الشرح الکبیر، ۳: ۵۸- مغنی المحتاج للشربینی، ۲: ۳۱-) اور دلائل

سے یہی راجح ہے۔ اس لئے کہ قرآن و حدیث میں اس بیع کے عدم جواز پر کوئی نص موجود نہیں، اور اس بیع میں ثمن کی جو زیادتی پائی جارہی ہے، اس پر ربا کی تعریف بھی صادق نہیں آرہی ہے۔ کیونکہ وہ قرض نہیں ہے اور نہ ہی یہ اموال ربویہ کی بیع ہو رہی ہے، بلکہ یہ ایک عام بیع ہے۔ اور عام بیع میں بائع کو شرعاً مکمل اختیار ہے کہ وہ اپنی چیز جتنی قیمت پر چاہے، فروخت کرے، اور بائع کیلئے شرعاً یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ ہمیشہ اپنی چیز بازاری دام پر ہی فروخت کرے۔ اور قیمت کی تعیین میں ہر تاجر کا علیحدہ اصول ہوتا ہے۔ بعض اوقات ایک ہی چیز کی قیمت حالات کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہے۔ اور اگر کوئی شخص اپنی چیز کی قیمت ایک حالت میں ایک مقرر کرے اور دوسری حالت میں دوسری مقرر کرے تو شریعت اس پر کوئی پابندی عائد نہیں کرتی۔

لہٰذا اگر کوئی شخص اپنی چیز نقد آٹھ روپے میں اور ادھار دس روپے میں بیچ رہا ہو، اس شخص کے لئے بالاتفاق اسی چیز کو نقد دس روپے میں فروخت کرنا بھی جائز ہے، بشرطیکہ اس میں دھوکہ فریب نہ ہو۔ اور جب نقد دس روپے میں بیچنا جائز ہے تو ادھار دس روپے میں بیچنا کیوں ناجائز ہو گا؟

چونکہ یہ مسئلہ ائمہ اربعہ کے درمیان متفق علیہ ہے، اور اکثر فقہاء اور محدثین نے اس کو بیان کیا ہے، اس لئے قرآن سنت سے اس بیع کے جواز پر دلائل بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ البتہ اس بیع کے جواز کے بعد اس سے متفرع ہونے والے مختلف مسائل پر انشاء اللہ تفصیلی بحث کریں گے۔

## دو قیمتوں میں سے کسی ایک کی تعیین شرط ہے

جیسا کہ ہم نے پیچھے ذکر کیا کہ بائع کے لئے اس بات کی اجازت ہے کہ وہ بھاؤ تاؤ کے وقت مختلف قیمتیں بیان کرے، مثلاً یہ کہے کہ نقد آٹھ روپے میں اور ادھار دس روپے میں بیچوں گا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس کے لئے یہ جائز ہے کہ مختلف مدتوں کے مقابلے میں مختلف قیمتیں متعین کرے؟ مثلاً وہ کہے کہ ایک ماہ کے ادھار پر دس روپے میں اور دو ماہ کے ادھار پر بارہ روپے میں (اور تین ماہ کے ادھار پر چودہ روپے

میں) بیچتا ہوں؟ اس بارے میں فقہاء کی کوئی عبارت تو نظر سے نہیں گزری، البتہ فقہاء کے سابقہ اقوال پر قیاس کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورت بھی جائز ہے، اس لئے کہ جب نقد اور ادھار کی بنیاد پر قیمتوں میں اختلاف جائز ہے تو پھر مدتوں کے اختلاف کی بناء پر قیمتوں میں اختلاف بھی جائز ہے۔ اس لئے کہ دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

البتہ مختلف قیمتوں کا تذکرہ صرف بھاؤ تاؤ کے وقت ہی جائز ہے۔ لیکن عقد بیع صرف اس وقت جائز ہے جب عاقدین کے درمیان قیمت اور مدت دونوں کی تعین پر اتفاق ہو چکا ہو۔ لہٰذا بھاؤ تاؤ میں ذکر کردہ مختلف قیمتوں اور مدتوں میں سے کسی ایک کی تعیین بیع کے وقت ہی ضروری ہے۔ ورنہ بیع جائز نہ ہوگی۔

اور اگر بھاؤ تاؤ کے وقت بائع مشتری سے کہے کہ اگر تم ایک ماہ بعد اس کی قیمت ادا کروں گے تو اس کی قیمت دس روپے ہے اور اگر دو ماہ بعد ادا کرو گے تو اس کی قیمت بارہ روپے ہے۔ اور تین ماہ بعد ادا کرو گے تو اس کی قیمت چودہ روپے ہے، اور پھر مجلس عقد میں کسی ایک شق کی تعیین کے بغیر عاقدین اس خیال سے جدا ہو گئے کہ مشتری ان تین شقوں میں سے ایک شق کو بعد میں اپنے حالات کے مطابق اختیار کر لے گا۔ تو یہ بیع بلا جماع حرام ہے، اور عاقدین پر واجب ہے کہ وہ اس عقد کو فسخ کریں۔ اور دوبارہ از سر نو جدید عقد کریں۔ جس میں کسی ایک شق کو وضاحت کے ساتھ معین کریں۔

## ثمن میں زیادتی جائز ہے، منافع کا مطالبہ جائز نہیں

یہاں یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ اوپر اس بیع کے جواز کے بارے میں جو کچھ بیان کیا گیا وہ اس وقت ہے جب نفس ثمن میں زیادتی کر دی جائے، لیکن اگر یہ بیع اس طرح کی جائے جس طرح بعض لوگ کرتے ہیں کہ نقد بیچنے کی بنیاد پر اس چیز کی ایک قیمت مقرر کر لیتے ہیں اور پھر اس قیمت کی ادائیگی میں تاخیر کی بنیاد پر اس کی اصل قیمت پر اضافہ کرتے ہیں، یہ صورت سود میں داخل ہے۔ مثلاً بائع یہ کہے میں فلاں چیز تم کو آٹھ روپے میں نقد فروخت کرتا ہوں، لیکن اگر تم نے ایک ماہ تک قیمت ادا نہ کی تو تمہیں دو روپے مزید ادا

کرنے ہوں گے۔ اب اس دو روپے کو "منافع" کا نام دیا جائے یا کچھ اور، لیکن اس کے سود ہونے میں کسی شک کی گنجائش نہیں۔ اس لئے کہ اس چیز کی اصل قیمت آٹھ روپے مقرر کر دی۔ اور یہ آٹھ روپے بیع کے نتیجے میں مشتری کے ذمہ دین ہو گئے۔ اب اس آٹھ روپے سے زیادہ مطالبہ کرنا یقیناً سود ہی ہے۔

دونوں صورتوں میں عملی فرق یہ ہے کہ پہلی صورت اس لئے جائز ہے کہ اس میں فریقین کے درمیان جن مختلف قیمتوں پر بھاؤ تاؤ ہو رہا تھا، ان میں سے ایک قیمت یقینی طور پر فریقین کے اتفاق سے طے ہو جاتی ہے۔ اور بیع مکمل ہونے کے بعد اس قیمت میں اضافہ یا کمی کا کوئی راستہ نہیں ہوتا، اور مشتری کی طرف سے قیمت کی ادائیگی میں تقدیم و تاخیر سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، مثلاً اگر مشتری نے وہ چیز دس روپے میں اس شرط پر خریدی کہ ایک ماہ بعد قیمت ادا کرے گا، لیکن کسی وجہ سے وہ ایک ماہ کے بجائے دو ماہ میں قیمت ادا کرے، تب بھی وہ دس روپے ہی ادا کرے گا، اب مدت کی زیادتی کی بنیاد پر قیمت میں زیادتی نہیں ہوگی۔ اور دوسری صورت اس لئے ناجائز ہے کہ اس میں قیمت تو آٹھ روپے متعین ہو گئی، اور پھر ادائیگی میں تاخیر کی بنیاد پر اس میں نفع کا اضافہ کیا گیا، اور اس کے بعد پھر ادائیگی میں جتنی تاخیر ہوتی جائے گی، نفع میں مزید اضافہ ہوتا جائے گا، مثلاً اس چیز کی اصل قیمت آٹھ روپے متعین ہو گئی، اور پھر ادائیگی میں ایک ماہ کی تاخیر کی بنیاد پر دو روپے نفع کا اضافہ ہو جائے گا، اور اگر مشتری نے دو ماہ بعد قیمت ادا کی تو اب چار روپے کا اضافہ ہو جائے گا اور تین ماہ کی تاخیر پر چھ روپے کا اضافہ ہو جائے گا۔ اس طرح ہر تاخیر پر قیمت میں اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔ لہٰذا بیع کی پہلی صورت شرعاً جائز اور حلال ہے۔ اور دوسری صورت ربا میں داخل ہے۔ اور شرعاً ناجائز ہے۔

## دین کی توثیق اور اس کی قسمیں

چونکہ بیع موجل میں بیع کے مکمل ہوتے ہی ثمن مشتری کے ذمہ دین ہو جاتا ہے۔ اس لئے بائع کو مشتری سے اس دین پر کسی توثیق کا مطالبہ کرنا، یا مقرر وقت پر دین ادا کرنے پر کسی گارنٹی کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

## رہن کا مطالبہ کرنا

دین کی ادائیگی پر گارنٹی کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک رہن رکھنا، دوسرے یہ کہ تیسرے شخص کا ضمانت دینا۔ پہلی صورت میں مشتری اپنی کوئی مملوکہ چیز بائع کے پاس بطور رہن رکھوائے، اور بائع گارنٹی کے طور پر اس چیز کو اپنے پاس رکھ لے، لیکن اس شئی مرہون سے منتفع ہونا اس کے لئے کسی صورت میں جائز نہیں، اس لئے کہ اس شئی مرہون سے منتفع ہونا بھی ربا کی ایک صورت ہے، البتہ وہ چیز بائع کے پاس اس لئے رکھی رہے گی تاکہ مشتری اس رہن کے دباؤ کی وجہ سے وقت مقررہ پر دین ادا کرنے کا اہتمام کرے، ہاں اگر مشتری وقت مقررہ پر دین ادا کرنے سے قاصر ہو جائے تو پھر بائع اس چیز کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لے۔ لیکن عقد کے وقت جو قیمت مقرر ہوئی تھی، اس سے زیادہ وصول کرنا اس کے لئے جائز نہیں۔ لہٰذا اگر اس شئی مرہون کے بیچنے سے اتنی رقم وصول ہوئی ہو کہ بائع اپنا دین وصول کرنے کے بعد بھی کچھ رقم بچ جائے، تو وہ بچی ہوئی رقم مشتری کو واپس لوٹانا ضروری ہے۔ اور جس طرح مشتری کے لئے اپنی مملوکہ اشیاء کو رہن رکھوانا جائز ہے۔ اسی طرح ان اشیاء کی صرف دستاویزات اور کاغذات کو رہن رکھوانا بھی جائز ہے۔

## ادائیگی کی گارنٹی کے حصول کے لئے بائع کا مبیع کو محبوس کر لینا

آج کل لوگوں کے درمیان معاملات کی جو صورتیں اور طریقے رائج ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ بیع موجل (ادھار بیع) میں بائع مبیع کو اپنے پاس اس وقت تک محبوس رکھتا ہے جب تک مشتری اس چیز کی قیمت ادا نہ کر دے، یا جب تک مشتری اس کی کچھ قسطیں ادا نہ کر دے۔

بیع موجل میں بائع کے لئے مبیع کو محبوس کرنے کی مذکورہ بالا صورت دو طریقوں سے ممکن ہے:

ایک یہ کہ ثمن کی وصولیابی کے لئے مبیع کو روک لیا جائے

دوسرے یہ کہ بطور رہن کے مبیع کو روک لیا جائے

دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں جب ثمن کی وصولی کے لئے مبیع کو محبوس کیا جائے گا۔ اس وقت مبیع مضمون بالثمن ہوگی، مضمون بالقیمۃ نہیں ہوگی۔ لہٰذا اگر حالت حبس میں وہ مبیع ہلاک ہوگئی تو اس صورت میں بیع فسخ ہوجائے گی اور بازاری قیمت کا ضمان اس پر نہیں آئے گا۔

دوسری یعنی رہن کی صورت میں اگر وہ مبیع بائع کے پاس تعدی کے بغیر ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ نہیں ہوگی، بلکہ وہ مشتری کے مال سے ہلاک ہوگی اور مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط نہ ہوگا، اور اگر بائع کی تعدی کی وجہ سے ہلاک ہوئی ہو تو مرتھن (بائع) اس چیز کی بازاری قیمت کا ضامن ہوگا۔ ثمن کا ضامن نہ ہوگا۔

جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے۔ یعنی ثمن کی وصولیابی کے لئے مبیع کو روکنا۔ بیع بالتقسیط میں یہ صورت جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بیع بالتقسیط بیع موجل ہے۔ اور بائع کو ثمن کے استیفاء کے لئے حبس مبیع کا حق صرف نقد بیع میں حاصل ہوتا ہے۔ ادھار بیع میں یہ حق بائع کو نہیں ملتا، چنانچہ فتاوی ہندیہ میں ہے کہ:

قال اصحابنا رحمہم اللہ تعالی للبائع حق حبس المبیع لاستیفاء الثمن اذا کان حالا، کذافی المحیط، وان کان موجلاً، فلیس للبائع ان یحبس المبیع قبل حلول الاجل ولا بعدہ، کذا فی المبسوط۔

(فتاوی ہندیہ، ۳: ۱۵، باب نمبر ۴، کتاب البیوع)

ہمارے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نقد بیع میں ثمن کی وصولیابی کے لئے بائع کو حبس مبیع کا حق حاصل ہے، لیکن بیع موجل میں بائع کو حبس مبیع کا حق حاصل نہیں، نہ ادائیگی کے وقت سے پہلے، اور نہ ادائیگی کے وقت کے بعد۔ مبسوط للسرخسی۔

جہاں تک دوسری صورت کا تعلق ہے، وہ یہ ہے کہ مشتری کے ذمہ اس مبیع کا جو ثمن واجب ہو چکا ہے اس کے عوض میں بائع وہی مبیع بطور رہن کے اپنے قبضے میں رکھے۔ یہ صورت دو طریقوں سے ممکن ہے۔

اول یہ کہ مشتری اس مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی بائع کے پاس بطور رہن

چھوڑ دے۔ یہ صورت تو جائز نہیں۔ اس لئے کہ یہ وہی صورت بن جاتی ہے کہ بائع حصول ثمن کے لئے مبیع کو اپنے پاس روک لے۔ اور حصول ثمن کے لئے حبس مبیع بیع موجل میں جائز نہیں۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مشتری اس مبیع کو پہلے اپنے قبضے میں لے۔ اور پھر بطور رہن کےوہی مبیع بائع کے پاس واپس رکھ دے، یہ صورت اکثر فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔ چنانچہ امام محمد رحمتہ اللہ علیہ الجامع الصغیر میں فرماتے ہیں کہ:

ومن اشترى ثوبا بدراهم، فقال البائع: امسك
هذا الثوب، حتى اعطيك الثمن، فالثوب رهن

اگر کسی شخص نے چند درہم کا کوئی کپڑا خریدا، اور پھر مشتری نے بائع سے کہا کہ اس کپڑے کو اپنے پاس ہی رکھو، جب تک میں تمہیں اس کی قیمت ادا نہ کروں۔ اس صورت میں یہ کپڑا بائع کے پاس رہن سمجھا ئے گا۔

اسی عبارت کو صاحب ھدایہ نے بھی نقل کیا ہے، اور پھر صاحب کفایہ اس کی شرح میں فرماتے ہیں کہ:

"لان الثوب لما اشتراه وقبضه كان هو و سائر
الاعيان المملوكة سواء فى صحة الرهن"

اس لئے کہ جب مشتری نے کپڑا خرید کر اس پر قبضہ بھی کر لیا تو پھر اس کپڑے کو بطور رہن رکھوانا جائز ہے، جیسے دوسری مملوک اشیاء کا رہن جائز ہوتا ہے۔

(الكفاية شرح الهداية، برحاشيه فتح القدير، ج ۹ ص ۹۹)

اور پھر علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ در مختار میں اور وضاحت کے ساتھ اس مسئلہ کو بیان فرماتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ:

ولو كان ذلك الشيئى الذى قال له المشترى :
امسكه هو المبيع الذى اشتراه بعينه، لو بعد
قبضه، لانه حينئذ يصلح ان يكون رهنا بثمنه ،
ولو قبله لايكون رهنا، لانه محبوس بالثمن -

وہ چیز جس کے بارے میں مشتری نے بائع سے یہ کہا کہ: تم اس کو اپنے پاس روک لو، اگر وہ

چیز مبیع ہی تھی جس کو اس نے بائع سے خریدا تھا، اس صورت یہ دیکھا جائے گا کہ اگر مشتری نے اس چیز پر قبضہ کر لیا تھا۔ تب تو وہ چیز ثمن کے مقابلے میں رہن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اور اگر مشتری نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا۔ بلکہ قبضہ کرنے سے پہلے ہی مشتری نے بائع کے پاس مبیع بطور رھن کے رکھوا دی تو اس صورت میں یہ مبیع رہن نہیں بنے گی۔ اس لئے کہ اب وہ مبیع حصول ثمن کے لئے محبوس ہے۔

اس عبارت کے تحت علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

> قوله: "لانه حينئذ يصلح الخ" اى لتعين ملكه فيه، حتى لوهلك يهلك على المشترى ولا ينفسخ العقد، قوله: "لانه محبوس بالثمن" اى و ضمانه يخالف ضمان الرهن، فلايكون مضموناً بضمانين مختلفين، لاستحالة اجتما عهما، حتى لو قال: امسك المبيع حتى اعطيك الثمن قبل القبض فهلك انفسخ البيع - زيلعى

(ردالمحتار مع الدر المختار، کتاب الرھن، ج ٦ ص ٤٩٧)

قولہ: "لانه حينئذ يصلح الخ" اس لئے کہ اس میں مشتری کی ملکیت متعین ہو چکی تھی، یہی وجہ ہے کہ اگر اس کے بعد وہ چیز ہلاک بھی ہو جائے تو مشتری کی طرف سے ہلاک ہو گئی، اور ہلاکت کی بنیاد پر بیع فسخ نہیں ہو گی۔

قولہ. لانہ محبوس بالثمن" اس لئے کہ محبوس بالثمن کا ضمان رہن کے ضمان سے مختلف ہے۔ اور ایک ہی چیز دو مختلف ضمانوں کی طرف سے مضمون نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ دو مختلف ضمانوں کا ایک چیز میں جمع ہونا محال ہے۔ حتیٰ کہ اگر مشتری مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی بائع سے یہ کہہ دے کہ. جب تک میں تم کو ثمن ادا نہ کروں اس وقت تک مبیع اپنے پاس رکھنا، اس صورت میں اگر مبیع بائع کے پاس ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جائے گی۔

بہر حال مندرجہ بالا عبارات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس قسم کے رہن کے جواز میں بعد کے فقہاء کرام کا کوئی اختلاف نہیں ہے بشرطیکہ صلب عقد میں یہ رہن مشروط نہ ہو۔

لیکن اگر صلب عقد ہی میں یہ رہن مشروط ہو تو پھر اس صورت کے جواز میں علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ نے اختلاف نقل کیا ہے۔ لیکن ان کے نزدیک صحیح اور قابل اعتماد مسلک جواز ہی کا ہے۔ چنانچہ المغنی میں فرماتے ہیں کہ:

واذا تبایعا بشرط ان یکون المبیع رہنا علی ثمنہ لم یصح ، قالہ ابن حامد رحمہ اللہ وھو قول الشافعی لان المبیع حین شرط رہنہ لم یکن ملکا لہ وسواء شرط انہ یقبضہ ثم یرہنہ اوشرط رھنہ قبل قبضہ ...... وظاہر الروایۃ صحۃ رہنہ ...... فاما ان لم یشترط ذلک فی البیع لکن رہنہ عندہ بعد البیع فان کان بعد لزوم البیع فالاولی صحتہ، لانہ یصح رھنہ عند غیرہ، فصح عندہ کغیرہ، ولانہ یصح رھنہ علی غیر ثمنہ فصح رھنہ علی ثمنہ، وان کان قبل لزوم البیع انبنی علی جواز التصرف فی المبیع، ففی کل موضع جاز التصرف فیہ جاز رھنہ، و مالا فلا، لانہ نوع تصرف، فاشبہ بیعہ"

(المغنی لابن قدامۃ، ج ۴ ص ۲۴۷، کتاب الرھن)

اگر بائع اور مشتری اس شرط پر بیع کا معاملہ کریں کہ مبیع بائع کے پاس ہی ثمن کے مقابلے میں بطور رہن کے رکھی جائے گی تو یہ بیع صحیح نہیں، علامہ ابن حامد رحمۃ اللہ علیہ نے ایسا ہی فرمایا ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے، اس لئے کہ جب مبیع کو بائع کے پاس بطور رہن رکھنے کی شرط لگائی گئی اس وقت وہ مبیع مشتری کی ملکیت میں نہیں تھی، چاہے یہ شرط ہو کہ مشتری اس مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد رہن کے طور پر رکھوائے گا۔ یا قبضہ سے پہلے رکھن رکھوانے کی شرط ہو...... مگر ظاہر الروایۃ کے مطابق یہ رھن درست ہے...... لیکن اگر بیع کے اندر رہن کی شرط نہیں لگائی، مگر بیع مکمل ہونے کے بعد اسی بائع کے پاس مبیع کو رکھوایا۔ تو اس صورت میں اگر بیع لازم ہونے کے بعد وہ مبیع بطور رہن

رکھوائی ہے تو یہ صورت بطریق اولی درست ہے۔ اس لئے (کہ لزوم بیع کے بعد) جب مشتری یہ مبیع غیر بائع کے پاس رہن رکھوا سکتا ہے تو پھر بائع کے پاس رکھوانا بھی جائز ہے۔ اور جب غیر ثمن کی بدلہ میں اس مبیع کو رہن رکھوا سکتا ہے تو ثمن کے بدلہ میں بھی رہن رکھوانا صحیح ہے۔ اور اگر لزوم بیع سے پہلے مشتری نے وہ مبیع رہن رکھوائی ہے تو اس صورت میں یہ مسئلہ اس امر پر متفرع ہو گا کہ مشتری کے لئے مبیع میں تصرف جائز ہو گیا تھا یا نہیں؟ لہٰذا بیع کی جس صورت میں مشتری کو مبیع کے اندر تصرف کرنا جائز ہو گا، اس صورت میں اس مبیع کو رہن رکھوانا بھی جائز ہے اور جہاں مبیع میں تصرف جائز نہیں، وہاں رہن رکھوانا بھی جائز نہیں، کیونکہ رہن رکھوانا درحقیقت ایک قسم کا تصرف ہے، تو یہ رہن حکم میں بیع کے مشابہ ہو گا۔

## الرھن السائل (Floating Mortgage)

اسلامی ممالک کے بہت سے قوانین میں رہن کی ایک اور صورت بھی ملتی ہے جس میں مرتھن شئی مرہون پر قبضہ نہیں کرتا، بلکہ وہ چیز راہن کے پاس ہی رہتی ہے۔ لیکن راھن مدیون جب اداء دین سے قاصر رہے تو پھر مرہون دائن راہن سے مطالبہ کر سکتا ہے۔ کہ وہ شئی مرہون کو بیچ کر دین ادا کرے، اس قسم کے رہن کو کبھی "الرھن الساذج" (Simple Mortgage) سادہ رہن کہا جاتا ہے۔ اور کبھی "الذمۃ السائلۃ" (Floating Charge) کہا جاتا ہے، مثال کے طور پر مدیون اپنی گاڑی دائن کے پاس بطور رہن رکھوائے، لیکن گاڑی بدستور مدیون راہن کے قبضے میں رہے، اور وہ اس کو اپنی ضروریات میں استعمال بھی کرتا رہے۔ لیکن جب تک وہ راہن مرتھن دائن کا دین ادا نہیں کرے گا اس وقت تک وہ اس گاڑی کو آگے فروخت نہیں کر سکتا، اور اگر وہ راھن مرتھن کا دین ادا کرنے سے قاصر ہو جائے تو پھر مرتھن کو اس چیز کے بیچنے کا حق بھی حاصل ہو جائے گا۔ اور اس بیچنے کے حق کو "الذمۃ السائلہ" (Floating Charge) کہا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا دین پر تصدیق اور اعتماد کے حصول کے لئے اس قسم کا رہن رکھنا جائز ہے یا نہیں؟

فقہی اعتبار سے اس کے جواز میں یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ اکثر و بیشتر فقہاء نے رہن کے صحیح اور پورا ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ مرتھن اس شیئی مرہون پر قبضہ کرے اور اس شرط کی بنیاد قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

"فَرِهٰنٌ مَّقْبُوْضَةٌ"

(سورۃ البقرۃ: ۲۸۳)

جبکہ رہن کی مذکورہ صورت میں مرتھن شئی مرہون پر قبضہ نہیں کرتا۔ اس لئے یہ رہن درست نہ ہونا چاہئے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ فقہاء نے اگرچہ شئی مرہون پر مرتھن کے قبضہ کی شرط لگائی ہے، لیکن اس کے ساتھ اس کی بھی اجازت دی ہے کہ راھن اس چیز کو بطور عاریت کے اس سے واپس لے سکتا ہے۔ اور اس سے منتفع ہو سکتا ہے، اور اس عاریت کی وجہ سے یہ رھن فاسد نہ ہو گا۔ بلکہ مرتھن کو بھی یہ حق حاصل رہے گا کہ جب چاہے شئی مرھون واپس راھن سے طلب کر لے، اور اگر وہ چیز راہن کے قبضہ میں ہلاک ہو گئی تو اسی کی چیز ہلاک ہو جائے گی، اور مرتھن کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ دین کی ادائیگی کی مدت گزرنے کے بعد اس چیز کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لے۔ اور اگر راہن مفلس ہو جائے یا اس کا انتقال ہو جائے تو بھی شئی مرہون میں دین کی حد تک مرتھن کا حق ہو گا، دوسرے مدیون اس چیز میں شریک نہیں ہوں گے۔ چنانچہ صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں کہ:

"واذا اعار المرتهن الرهن الراهن ليخدمه او ليعمل له عملاً، فقبضه، خرج من ضمان المرتهن، لمنافاة بين يد العارية ويد الرهن، فان هلك فى يد الراهن، هلك بغير شئى، لفوات القبض المضمون، وللمرتهن ان يسترجعه الى يده، لان عقد الرهن باق، لا فى حكم الضمان فى الحال، الاترى انه لوهلك الراهن قبل ان يرده على المرتهن، كان

المرتهن احق به من سائر الغرماء، وهذا لان يد العارية ليست بلازمة، و الضمان ليس من لوازم الرهن على كل حال"

اگر مرتھن وہ چیز خدمت اور استعمال کے لئے واپس راھن کو عاریت پر دے دے، اور راھن اس پر قبضہ بھی کر لے تو وہ چیز مرتھن کے ضمان سے نکل جائے گی، اس لئے کہ ید رھن اور ید عاریۃ، ان دونوں میں منافات ہے، اب اگر راھن کے پاس وہ چیز ہلاک ہو گئی تو بغیر کسی ضمان کے ہلاک ہو گی۔ اس لئے کہ اس چیز پر راھن کا قبضہ، مضمون قبضہ نہیں ہے۔ اور مرتھن کے لئے اس چیز کو دوبارہ اپنے قبضے میں لینا بھی جائز ہے، اس لئے کہ معاملہ رھن ابھی باقی ہے۔ البتہ فی الحال وہ رھن مضمون نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دوبارہ اس چیز کے مرتھن کے قبضہ میں آنے سے پہلے اگر راھن کا انتقال ہو جائے تو مرتھن دوسرے غرماء کے مقابلے میں اس چیز کا زیادہ حق دار ہو گا۔ اور ضمان ہر حال میں رھن کے لوازم میں سے نہیں ہے۔"

(ھدایہ مع فتح القدیر، ۹: ۱۱۶- ورد المحتار، ۶: ۵۱۰)

لیکن مندرجہ بالا صورت اس وقت ہے جب عقد رھن ایک مرتبہ مرتھن کے قبضہ کے بعد مکمل ہو چکا ہو، اور پھر مرتھن نے راھن کو وہ چیز عاریت پر دے دی ہو، لیکن اگر مرتھن نے اس چیز پر سرے سے قبضہ ہی نہیں کیا تھا۔ کیا اس صورت پر عاریت کا حکم درست ہو گا یا نہیں؟ فقہاء کی عبارات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس پر عاریت کا حکم لگانا درست نہیں، اس لئے کہ رھن کی صحت کے لئے قبضہ شرط ہے۔ اور یہاں قبضہ نہیں پایا گیا۔ لیکن میں موجودہ دور کے فقہاء کی خدمت میں غور و تامل کے لئے چند قابل غور امور پیش کرتا ہوں:

(۱) —— "رھن سائل" میں اگرچہ مرتھن شئی مرہون پر قبضہ تو نہیں کرتا۔ لیکن عام حالات میں وہ اس چیز کی ملکیتی دستاویزات پر قبضہ کر لیتا ہے۔ اس لئے اس بات

کا احتمال ہے کہ صرف ان دستاویزات پر قبضہ کرنے سے رھن تام ہو جائے گا۔ اور پھر وہ چیز بطور عاریت کے راھن کے قبضہ میں رہے گی۔

(۲) ـــــ جیسا کہ فقہاء نے ذکر فرمایا ہے کہ رھن پر مرتھن کے قبضہ کو شرط قرار دینے کی علت یہ ہے کہ مرتھن ضرورت کے وقت اس چیز کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لے، اور مذکورہ "رھن سائل" میں قانونا اگریمنٹ میں مذکور شرائط کی بنیاد پر مرتھن کو یہ سہولت حاصل ہے کہ وہ ضرورت کے وقت اس کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لے۔ لہٰذا یہ بات محتمل ہے کہ رھن کی مذکورہ صورت میں حسی قبضہ شرط قرار نہ دیا جائے، اس لئے کہ ان شرائط کی بنیاد پر قبضہ کا جو مقصود ہے، وہ حاصل ہے۔

(۳) ـــــ رھن کا مقصد دین کی توثیق ہے، اور اس مقصد کے حصول کے لئے شریعت نے اس کی اجازت دی ہے کہ دائن مدیون کی ملک کو اپنے قبضہ میں لے لے، اور اس کو اس کے اندر تصرف کرنے سے روک دے۔ جب تک کہ دین وصول نہ جائے۔ لیکن اگر دائن خود اپنے مقصد کے حصول کے لئے اس سے کم پر راضی ہو جائے، اس طرح کہ عین مرھون راھن کے قبضہ میں رہنے دے۔ اور مرتھن کو صرف اس شئی مرھون کے ذریعہ اپنا دین وصول کرنے کا حق باقی رہ جائے تو بظاہر شرعاً اس میں کوئی رکاوٹ نظر نہیں آتی۔

(۴) ـــــ "رھن سائل" میں فریقین (راھن اور مرتھن) کو مصلحت اور فائدہ حاصل ہے۔ راھن کو جو مصلحت اور فائدہ حاصل ہے وہ تو ظاہر ہے کہ اس کو اپنی چیز کے انتفاع سے محروم نہیں ہونا پڑے گا۔ اور مرتھن کو یہ مصلحت اور فائدہ ہے کہ کسی ضمان کے لزوم کے بغیر اس کے پاس اپنا دین وصول کرنے کا حق محفوظ ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے رھن کی مذکورہ صورت میں اگر راھن مفلس ہو جائے تو دوسرے غرماء کو ضرر اور نقصان پہنچے گا۔ اس لئے کہ مرتھن دوسرے غرماء کے مقابلے میں اس چیز کا زیادہ حق دار ہوگا۔ لیکن دوسرے غرماء کو پہنچنے والا یہ ضرر نہ تو اس وقت شرعاً معتبر ہے جب رھن پر مرتھن کا قبضہ ہو، اور نہ اس وقت معتبر ہے جب مرتھن نے رھن پر قبضہ کرنے کے بعد راھن کو بطور عاریت دیدیا ہو۔ جیسا کہ پیچھے بیان کیا گیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ مجرد اس ضرر سے رھن فاسد نہیں ہوتا۔

(۵)ـــــ موجودہ دور کی عالمی تجارات میں جبکہ بائع ایک شہر میں مقیم ہو، اور مشتری دوسرے شہر میں، اس وقت شیئ مرھون پر قبضہ کرنا متعذر ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ شئی مرھون کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے میں بڑے اخراجات ہوتے ہیں، ایسی صورت میں دین کی توثیق کی "رھن سائل" کے علاوہ کوئی دوسری صورت میں نظر نہیں آتی۔

بہر حال! مندرجہ بالا پانچ ملاحظات کی بنیاد پر میری رائے کا رجحان "رھن سائل" کے جواز کی طرف ہوتا ہے، لیکن قطعی فیصلہ کے لئے علماء حضرات ان پر غور فرمالیں۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

## تیسرے شخص کی طرف سے ضمانت اور گارنٹی

حصول قرض پر ضمانت کا ایک طریقہ یہ ہے کہ کوئی تیسرا شخص اداء دین کی ضمانت لے لے، اور یہ ذمہ داری قبول کرے کہ مدیون اصیل اگر دین ادا کرنے سے قاصر رہا تو میں دین ادا کروں گا۔ اس قسم کی ضمانت کو "کفالۃ" کہا جاتا ہے کتب فقہاء میں اس کے مفصل احکام مذکور ہیں۔ جنہیں یہاں بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن کفالت کا ایک مسئلہ ہم یہاں بیان کریں گے۔ وہ یہ کہ آیا ضمانت اور گارنٹی پر کسی اجرت اور حق محنت کا مطالبہ کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس لئے کہ موجودہ دور میں بینک اس وقت تک دین کی ادائیگی کی گارنٹی نہیں دیتا، جب تک (مکفول لہ) وہ شخص جس کی طرف سے بینک گارنٹی دے رہا ہے، بینک کو متعین اجرت ادا نہ کرے، اور یہ اجرت کبھی دین کی مقدار کے لحاظ سے متعین کی جاتی ہے۔ مثلاً تین فیصد یا چار فیصد اور کبھی کسی اور طرح سے متعین کی جاتی ہے۔

اسلامی فقہ میں یہ بات معروف ہے کہ قرض کی طرح گارنٹی بھی ایک عقد تبرع ہے، اور اس پر کسی طرح کی اجرت کا مطالبہ کرنا جائز نہیں۔ لیکن دور حاضر کے بعض حضرات نے اجرت لینے کے جواز پر اس سے استدلال کیا ہے کہ چونکہ گارنٹی موجودہ دور کی تجارت کا ایک لازمی جز بن گیا ہے، یہی وجہ ہے اس کام کے لئے مستقل ادارے قائم ہو چکے ہیں، اور ان خدمات کی فراہمی کے لئے وہ ادارے بڑی بڑی رقمیں صرف کر رہے

ہیں، اس لئے اب یہ محض عقد تبرع نہیں رہا، بلکہ یہ ایک تجارتی معاملہ بن چکا ہے، جس کی تاجروں کو ضرورت رہتی ہے۔ خاص کر بین الاقوامی تجارت میں اس کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے۔ اور اجرت کے بغیر گارنٹی دینے والا کوئی میسر نہیں آتا۔ اس لئے گارنٹی پر اجرت دینا جائز ہے۔

لیکن یہ دلیل درست نہیں۔ اس لئے کہ اگر اس کو درست مان لیا جائے تو پھر قرض پر بھی منافع کا مطالبہ جائز ہونا چاہئے، اس لئے کہ یہ دلیل قرض پر بھی پوری طرح صادق آتی ہے کیونکہ قرض بھی اصلاً محض ایک عقد تبرع ہے۔ لیکن موجودہ دور کی تجارت کی ایک ضرورت بن چکا ہے، اور قرض فراہم کرنے کے لئے مستقل ادارے اور بینک قائم ہیں، اور مطلوبہ مقدار میں تبرعاً قرض دینے والا کوئی شخص نہیں ملے گا۔ ان تمام چیزوں کے باوجود کوئی بھی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ قرض پر منافع لینا جائز ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ عقد تبرع ہونے کے اعتبار سے گارنٹی اور قرض میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جس طرح قرض پر نفع لینا جائز نہیں ہے، اسی طرح گارنٹی پر اجرت لینا بھی جائز نہیں ہے، بلکہ گارنٹی پر اجرت کا مطالبہ کرنا قرض پر منافع کے مقابلے میں بطریق اولی جائز نہیں۔ اس لئے کہ کفالت (گارنٹی) میں مکفول لہ کی طرف سے دین کی ادائیگی کا محض التزام ہوتا ہے۔ اور جب وہ کفیل اس کی طرف سے دین ادا کر دیتا ہے اس وقت اصیل کے ذمہ کفیل کا قرض ہو جاتا ہے، گویا کہ کفیل صرف قرض دینے کا اپنے اوپر التزام کر رہا ہے۔ اور جب قرض دینے پر کسی منافع کا مطالبہ جائز نہیں ہے تو پھر صرف قرض دینے کے التزام پر منافع یا اجرت کا مطالبہ بطریق اولی جائز نہیں ہونا چاہئے۔

اس کی مثال یوں سمجھیں کہ زید نے عمرو سے سو ڈالر قرض طلب کئے۔ اب عمرو نے زید سے ضمانت کا مطالبہ کیا کہ کوئی ضامن لاؤ، اب خالد زید سے کہتا ہے کہ میں تمہارا قرض ابھی ادا کر دیتا ہوں۔ بشرطیکہ بعد میں تم مجھے ایک سو دس ڈالر ادا کرو گے۔ اور یہ دس ڈالر زائد اس خدمت کے عوض میں ہیں جو میں نے تمہاری طرف سے دین ادا کر کے کی ہے۔

پھر بکر زید کے پاس آتا ہے کہ میں عمرو کے لئے تمہاری طرف سے دین کا ضامن بنتا ہوں، بشرطیکہ تم مجھے دس ڈالر اس ضمانت کی اجرت کے طور پر ادا کرو، اور

جب تم دین ادا کرنے سے عاجز ہو جاؤ گے تو میں تمہاری طرف سے دین ادا کروں گا۔ اور تمہارے ذمے یہ سوڈالر قرض ہو جائے گا۔

اب جو لوگ کفالت پر اجرت لینے کے جواز کے قائل میں ان کے نزدیک بکر نے جس اجرت کا مطالبہ کیا ہے۔ وہ جائز ہے، اور خالد نے جس اجرت کا مطالبہ کیا ہے وہ ناجائز ہے، جبکہ خالد بالفعل اپنا مال بھی لگا رہا ہے۔ دوسری طرف بکر نے اپنا کوئی مال نہیں لگایا۔ وہ تو صرف وقت مقررہ پر ادائیگی کی ذمہ داری لے رہا ہے۔ لہٰذا جو شخص اپنا مال لگا رہا ہے، اس کے لئے اجرت کا مطالبہ کرنا حرام ہے، تو وہ شخص جو ادائیگی کی صرف ذمہ داری لے رہا ہے۔ اس کے لئے اجرت کا مطالبہ بطریق اولیٰ حرام ہے۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ اگر کفیل اصیل کی طرف سے اداء دین پر مجبور ہو جائے تو اس صورت میں وہ اصیل سے صرف اتنی رقم کا مطالبہ کر سکتا ہے جتنی رقم اس نے ادا کی ہے۔ اس سے زیادہ رقم کا مطالبہ شرعاً سود ہونے کی بنا پر حرام ہے، تو پھر اس کفیل کے لئے کسی مال کا مطالبہ کرنا کیسے جائز ہو سکتا ہے جس نے کوئی ادائیگی نہیں کی۔ بلکہ اس نے صرف ادائیگی کی ذمہ داری لی ہے۔

بہر حال! اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ضمانت پر اجرت لینا کسی حال میں جائز نہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اسلامی بینکوں کو بین الاقوامی تجارات اور لین دین میں اور کریڈٹ لیٹر (Letter of credit) جاری کرنے میں اس کی ضرورت رہتی ہے، تو پھر اس کی متبادل صورت کیا ہو سکتی ہے؟۔

جواب یہ ہے کہ بینک کے لئے اپنے عمیل سے دو چیزوں کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

(۱) لیٹر آف کریڈٹ (Letter of credit) جاری کرنے کے عمل میں بینک کے جو واقعی اخراجات اور مصارف ہوتے ہیں۔ ان کا مطالبہ کرنا عمیل سے جائز ہے۔

(۲) امپورٹر اور ایکسپوٹر کے درمیان معاملہ کی تکمیل کے سلسلہ میں بینک جو خدمات بجلاتا ہے اس پر بحیثیت وکیل، یا بحیثیت دلال، یا درمیانی واسطہ ہونے کی حیثیت سے اپنی خدمات پر اجرت کا مطالبہ کرنا بینک کیلئے جائز ہے، لیکن صرف کفالت اور گارنٹی پر کسی اجرت کا مطالبہ کرنا بینک کے لئے جائز نہیں۔

## "بل آف ایکسچینج" کے ذریعہ دین کی توثیق

بعض اوقات دین کی توثیق اس طرح کی جاتی ہے کہ ایک دستاویز لکھی جاتی ہے جس پر یہ تحریر ہوتا ہے کہ وہ (مشتری) بائع کی اتنی رقم کا اتنی مدت کے لئے مدیون ہے۔ اور وہ یہ رقم فلاں تاریخ پر بائع کو ادا کر دے گا۔ اور پھر اس پر مشتری اپنے دستخط کر دیتا ہے۔ آج کل اس دستاویز کو "بل آف ایکسچینج" (Bill of Exchange) کہا جاتا ہے اور جس تاریخ پر مشتری دین ادا کرنے کا وعدہ کرتا ہے اس کو۔ MATURITY DATE کہا جاتا ہے۔ اور شرعاً کسی دستاویز کے ذریعہ دین کی توثیق جائز، بلکہ مندوب ہے۔ اس لئے کہ قرآن کریم کا ارشاد ہے۔

يَا اَيُّهَاالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا تَدَايَنْتُم بِدَيْنٍ اِلٰى اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ (البقرۃ: ۲۸۲)

اے ایمان والو! جب معاملہ کرنے لگو ادھار کا ایک میعاد متعین تک تو اس کو لکھ لیا کرو۔

لیکن مشکل یہ ہے کہ آج کل کے لین دین میں یہ دستاویز قابل انتقال آلہ (Negotiable Instrument) بن چکا ہے۔ اور بائع جو اصل دائن اور حامل دستاویز ہے، وہ بعض اوقات یہ دستاویز تیسرے شخص کو اس پر تحریر شدہ دین کی مقدار سے کم پر بیچ دیتا ہے۔ تاکہ معین تاریخ سے پہلے اس کو رقم وصول ہو جائے، اس بیع کو بل کی کٹوتی (Discounting of the bill) کہا جاتا ہے، لہٰذا حامل دستاویز جب رقم وصول کرنا چاہتا ہے تو وہ تیسرے شخص کے پاس چلا جاتا ہے۔ اور وہ تیسرا شخص اکثر حالات میں بینک ہوتا ہے، اور وہاں جاکر وہ دستاویز اس کے حوالے کر دیتا ہے۔ اور بینک اس کے انڈورس مینٹ (Endorsment) کے بعد وہ دستاویز قبول کر لیتا ہے۔ اور بینک دستاویز پر تحریر شدہ رقم میں سے فیصد کے اعتبار سے کٹوتی کر کے باقی رقم حامل کے حوالے کر دیتا ہے۔ ("انڈورس منٹ" کا طریقہ یہ ہے کہ حامل دستاویز اس دستاویز کی پشت پر دستخط کر دیتا ہے، جو اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ دستاویز کا حامل بنک کے حق میں اس رقم سے دست بردار ہو رہا ہے)

اور بل آف ایکسچینج کی کٹوتی مندرجہ بالا طریقہ پر کرنا شرعاً ناجائز ہے، اس لئے کہ یا

تو یہ دین کی بیع اس شخص کے ساتھ کی جارہی ہے جس پر دین نہیں۔ جس کو فقہاء کی اصطلاح میں "بیع الدین من غیر من علیہ الدین" کہا جاتا ہے، یا یہ کرنسی کی بیع کرنسی سے ہو رہی ہے، جس میں کمی زیادتی اور ادھار دونوں ممنوعات پائی جارہی ہیں۔ اور احادیث ربا میں اس قسم کی بیع کا ناجائز ہونا منصوص ہے۔

لیکن مندرجہ بالا معاملے کو تھوڑی سی تبدیلی کے ذریعہ درست کیا جاسکتا ہے۔ وہ اس طرح کہ اولاً حامل دستاویز بینک کو مشتری (دستاویز جاری کرنے والا) سے دین وصول کرنے کا وکیل بنادے، اور اس وکالت پر یہ شخص بینک کو کچھ اجرت بھی دیدے، اس کے بعد نئے معاملہ کے ذریعہ یہ شخص (حامل دستاویز) دستاویز پر تحریر شدہ رقم کے بقدر بنک سے قرض لیلے، اور بینک کو اس کا اختیار دیدے کہ جب مشتری سے اس دستاویز کے عوض رقم وصول ہو جائے تو وہ اس رقم سے اپنا قرض وصول کر لے، اس طرح یہ دو معاملات علیحدہ علیحدہ ہو جائیں گے۔ پہلا معاملہ یہ کہ یہ شخص بینک کو قرض وصول کرنے کے لئے کسی معین اجرت پر اپنا وکیل بنادے، اور دوسرا معاملہ یہ ہے کہ وہ خود بینک سے قرض لے لے۔ اور بینک کو دستاویز کے بدلے وصول ہونی والی رقم سے اپنا قرض وصول کرنے کا اختیار دے دے۔ لہٰذا شرعی لحاظ سے یہ دونوں معاملات درست ہو جائیں گے، پہلا معاملہ تو اس لئے درست ہے کہ اس میں اجرت پر وکیل بنانا ہے۔ اور شرعاً اجرت پر وکیل بنانا جائز ہے اور دوسرا معاملہ اس لئے درست ہے کہ اس میں کسی زیادتی کی شرط کے بغیر قرض کا مطالبہ کیا جارہا ہے اور شرعاً یہ بھی جائز ہے۔

## تعجیل کے مقابلے میں دین کا کچھ حصہ چھوڑ دینا

آج کل بعض تجار "دیون موجلہ" (وہ دین جس کی ادائیگی کی تاریخ ابھی نہیں آئی) میں یہ معاملہ کرتے ہیں کہ وہ اپنے دین کے کچھ حصے کو اس شرط پر چھوڑ دیتے ہیں کہ مدیون باقی دین فی الحال ادا کر دے، مثلاً عمرو پر زید کے ایک ہزار روپیہ دین تھا۔ اب زید عمرو سے کہتا ہے کہ میں سو روپے دین کے چھوڑ دیتا ہوں، بشرطیکہ تم نو سو روپے فی الحال ادا کر دو۔ فقہ کی اصطلاح میں اس معاملے کو "ضع و تعجل" (کچھ ساقط کرو اور جلدی حاصل کر لو) کا نام دیا جاتا ہے۔

اس کے حکم میں فقہا کا اختلاف ہے۔ صحابہ میں سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما، تابعین میں سے حضرت ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ، احناف میں سے امام زفر بن ھذیل" اور شوافع میں سے شیخ ابو ثور" اس کے جواز کے قائل ہیں۔ اور صحابہ میں سے حضرت عبداللہ بن عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہما اور تابعین میں سے امام محمد بن سیرین، اور حضرت حسن بصری، حضرت ابن مسیب، حضرت حکم بن عتیبہ اور امام شعبی رحمھم اللہ اس کے عدم جواز کے قائل ہیں، اور ائمہ اربعہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(دیکھئے. موطا امام ملک، ۱: ۶۰۶۔ مصنف عبدالرزاق، ۸: ۷۱ تا ۷۴)

اس سلسلے میں دو مرفوع حدیثیں آپس میں متعارض ہیں، اور سند کے اعتبار سے دونوں ضعیف ہیں۔

پہلی حدیث وہ ہے جو امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی سند سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ:

" لما امر النبی صلی الله علیه وسلم با خراج بنی النضیر من المدینة جاء ه ناس منهم، فقا لوا : یا رسول الله! انک امرت با خرا جهم، ولهم علی الناس دیون لم تحل، فقال النبی صلی الله علیه وسلم: ضعوا و تعجلوا "

(السنن الکبری للبیہقی، ٦: ٢٨، کتاب البیوع، باب من عجل له ادنی من حقه)

"جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی نضیر کو مدینہ طیبہ سے نکل جانے کا حکم فرمایا تو کچھ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے۔ اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ نے بنی نضیر کو مدینہ سے نکلنے کا حکم فرمایا ہے، حالانکہ لوگوں پر ان کے دیون باقی ہیں، جن کی ادائیگی کا وقت ابھی نہیں آیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: کچھ ساقط کر دو اور جلدی ادا کر دو

اس حدیث سے اس معاملہ کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اور ایک دوسری حدیث جو

امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے اگلے باب میں حضرت مقداد بن اسود رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہوئے نقل کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

" اسلفت رجلا مائة دینار، ثم خرج سهمی فی بعث بعثه رسول الله صلی الله علیه وسلم- فقلت له: عجل لی تسعین دیناراً، واحط عشرة دنا نیر، فقال: نعم، فذکر ذلک لرسول الله صلی الله علیه وسلم، فقال: اکلت رباً یا مقداد و اطعمته - "

میں نے ایک شخص کو ایک سو دینا بطور قرض دیئے، اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو وفد بھیج رہے تھے اس میں میرا نام بھی آگیا، میں نے اس شخص سے کہا کہ اگر تم مجھے نوے دینار فوراً دے دو، میں تمہیں دس دینار چھوڑ دیتا ہوں، اس نے منظور کر لیا (اور میں نے اس سے نوے دینار لے لئے) پھر بعد میں کسی وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس کا تذکرہ ہوا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اے مقداد! تم نے خود بھی سود کھایا اور دوسروں کو بھی کھلایا۔ (حوالہ بالا)

امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تصریح کر دی ہے کہ سند کے اعتبار سے دونوں حدیثیں ضعیف ہیں، اس لئے دونوں میں سے کسی ایک کو حجت اور دلیل کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا، البتہ فقہاء نے جانب حرمت کو ترجیح دی ہے۔ اس لئے کہ جب دین کی تاخیر کی صورت میں دین میں زیادتی کرنا سود میں داخل ہے، اسی طرح دین کی تعجیل اور جلدی کی صورت میں دین کے اندر کمی بھی اس میں داخل ہے۔

جہاں تک بنی نضیر کے واقعے کا تعلق ہے، تو وہ حجت نہیں بن سکتا۔ اولاً تو اس لئے کہ اس کی سند ضعیف ہے، ثانیاً اس لئے کہ اگر سنداً اس واقعہ کو درست بھی تسلیم کر لی جائے تو یہ کہنا ممکن ہے کہ بنی نضیر کی جلاوطنی کا یہ واقعہ سن ۲ھ میں پیش آیا ہو، اس طرح یہ واقعہ سود کی حرمت کا حکم آنے سے پہلے کا ہو جائے گا۔

علامہ شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ واقعہ ذکر کرکے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ مسلمان اور حربی کے درمیان سود نہیں ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ:

" ولما اجلی بنی النضیر قالوا: ان لنا دیوناً علی الناس، فقال: ضعوا و تعجلوا، و معلوم ان مثل ھذہ المعاملة لایجوز بین المسلمین، فان من کان له علی غیرہ دین الی اجل، فوضع عنه بعضه بشرط ان یعجل بعضه، لم یجز - کرہ ذلک عمر، وزید بن ثابت و ابن عمر رضی اللہ عنہم "

(شرح السیر الکبیر للسرخسی، ۴: ۱۴۱۲- فقرہ نمبر ۲۷۳۸، پھر دوبارہ یہی مسئلہ صلاح الدین المنجد کی تحقیق کے ساتھ ج ۴: ۱۹۴۴ فقرہ نمبر ۲۹۲۱ پر ذکر کیا گیا ہے)

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو نضیر کو جلا وطن کر دیا تو وہ لوگ حضور کے پاس آئے اور کہا کہ لوگوں پر ہمارے دین ہیں، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: دین کا کچھ ساقط کر دو اور بقیہ دین فوراً لے لو، اور یہ بات طے ہے کہ مسلمان کے درمیان آپس میں یہ معاملہ ناجائز ہے۔ اس لئے کہ اگر کسی شخص کا دوسرے کے ذمہ دین ہو اور دین کی ادائیگی کا وقت ابھی نہ آیا ہو تو وہ دائن اگر اس شرط پر دین کا کچھ حصہ چھوڑ دے کہ مدیون دین فوراً ادا کر دے تو یہ معاملہ جائز نہیں اور حضرت عمر، حضرت زید بن ثابت اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم نے اس معاملہ کو مکروہ کہا ہے۔

اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ اس وقت مسلمان بنی نضیر کے ساتھ حالت جنگ میں تھے اور اس وقت ان کے لئے بنی نضیر کے پورے مال پر قبضہ کر لینا بھی جائز تھا۔ لہٰذا اگر مسلمانوں نے ان کے دین کا بعض حصہ کم کر دیا تو یہ بطریق اولیٰ جائز ہو گا۔

بنی نضیر کے قصہ سے استدلال درست نہ ہونے کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ عام طور پر یہوذ دوسرے لوگوں سے سود پر لین دین کا معاملہ کرتے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دین کے جس حصے کو ساقط کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ اس سے مراد وہ سود ہے جو راس المال سے زائد ہو، راس المال میں کمی کرنے کا حکم نہیں دیا، اس بات کی تائید واقدی کی عبارت سے ہوتی ہے جو انہوں نے اس واقعہ کے بیان میں لکھی ہے، وہ لکھتے ہیں:

" فا جلا هم (ای بنی النضیر) رسول الله صلی الله علیه وسلم من المدینه، و ولی اخرا جهم محمد بن مسلمة، فقالوا: ان لنا دیوناً علی الناس الی آجال، فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم: تعجلو او ضعوا - فکان لا بی رافع سلام بن الحقیق علی اسید بن حضیر عشرون و مائة دینار الی سنة فصالحه علی اخذ رأس ماله ثمانین دیناراً وابطل ما فضل "!

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ بنو نضیر کو مدینہ سے جلاوطن کر دیا، اور حضرت محمد بن مسلمہ کو اس کا نگران مقرر فرمایا، اس وقت وہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے، اور آکر کہا کہ لوگوں پر ہمارے دین واجب ہیں، جن کی ادائیگی مختلف مدتوں پر ہونی ہے، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جلدی لے لو اور ساقط کر دو۔ اور ابی رافع سلام بن الحقیق کے حضرت اسید بن حضیر کے ذمہ ایک سو بیس دینار دین تھے۔ جن کی واپسی سال گزر نے پر ہونی تھی۔ چنانچہ حضرت اسید بن حضیر رضی اللہ عنہ نے اصل راس المال جو اسی دینار تھے اس پر اس سے صلح کر لی اور جو زائد (سود کے) کے چالیس دینار تھے ان کو چھوڑ دیا۔ "

(مغازی الواقدی، ج ا ص ۳۷۴۔ علامہ واقدی لکھتے ہیں کہ قبیلہ بنی قینقاع کی جلا وطنی کے وقت بھی بعینہ یہی قصہ پیش آیا تھا۔ دیکھئے ص ۱۷۹ ج ۱)

یہ روایت اس بارے میں بالکل صریح ہے کہ دین کا جو حصہ ساقط کیا گیا تھا، وہ سود ہی تھا۔ اصل راس المال کا حصہ نہیں تھا۔

اس لئے جمہور علماء کے نزدیک "ضع و تعجل" (کچھ ساقط کرو اور فوراً دے دو) کا معاملہ حرام ہے، چنانچہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ حضرت زید بن ثابت اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے آثار ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

" قال مالک: والامر المکر وہ الذی لا اختلاف فیہ عندنا ان یکون للرجل علی الرجل الدین الی اجل، فیضع عنہ الطالب ویعجلہ المطلوب ...... قال مالک: وذلک عند نا بمنزلۃ الذی یوخر دینہ بعد محلہ عن غریمہ ویزید الغریم فی حقہ قال: فھذ الربا بعینہ لا شک فیہ "!

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وہ امر مکروہ جس میں ہمارے نزدیک کوئی اختلاف نہیں ہے، وہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص کا دوسرے شخص کے ذمہ کسی مدت پر دین واجب ہو، اور وہ دائن (طالب) دین کا کچھ حصہ ساقط کر کے بقیہ دین کا فوری مطالبہ کرے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ صورت ہمارے نزدیک اس صورت ہی کی طرح ہے کہ کوئی شخص مدیون کو اداء دین کی تاریخ کے بعد اور مہلت دے دے اور وہ مدیون اس مہلت کے بدلے دین میں کچھ اضافہ کر دے۔ فرماتے ہیں کہ یہ صریح ربا ہے، جس میں کسی شک کی گنجائش نہیں۔"

(مؤطا امام محمد، کتاب البیوع، باب ماجاء فی الربا فی الدین، ج ا ص ٦٠٦)

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ موطا امام محمد میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا اثر ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

" قال محمد: وبھذا نا خذ۔ من وجب لہ دین

على انسان الى اجل، فسأل ان يضع عنه ويعجل له مابقى، لم ينبغ ذلك، لا نه يعجل قليلاً بكثير دينا، فكانه يبيع قليلاً نقداً بكثير دينا- و ہو قول عمر بن الخطاب و زيد بن ثابت-و عبدالله بن عمر، وهو قول ابى حنيفة "

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہم اس سے استدلال کرتے ہیں، اگر ایک شخص کا دوسرے شخص کے ذمہ کسی مدت پر دین واجب ہو، اور وہ اس سے کہے کہ وہ اس کا کچھ دین ساقط کر دے گا، بشرطیکہ وہ بقیہ دین فوراً ادا کر دے تو یہ صورت درست نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں وہ دین کثیر کے بدلے میں دین قلیل کو جلد طلب کر رہا ہے، گویا کہ وہ قلیل نقد کو کثیر دین کے عوض فروخت کر رہا ہے، یہی قول حضرت عمر بن خطاب، حضرت زید بن ثابت اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ہے، اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی مسلک ہے۔"

(موطا امام محمد، ج ا ص ۳۳۲، باب الرجل يبيع المتاع اوغيره نسيئة ثم يقول: انقدنى واضع عنك)

اور علامہ ابن قدمہ رحمۃ اللہ علیہ "المغنی" میں فرماتے ہیں:

" اذا كان عليه دين موجل، فقال لغريمه: ضع عنى بعضه واعجل لک بقيته، لم يجز، كرهه زيد بن ثابت وابن عمر، والمقداد وسعيد بن المسيب، وسالم والحسن و حماد و الحكم و الشا فعى و مالک و الثورى و هشيم و ابن علية و اسحق و ابو حنيفه- و قال المقداد لرجلين فعلا ذالک: كلا كم قد آذن بحرب من الله و رسوله- وروى عن ابن عباس انه

لم يربه باساً۔ وروى ذلك عن النخعي و ابى ثور، لانه آخذ بعض حقه، تارك لبعضه، فجاز۔ كمالو كان الدين حالا، وقال الخرقي: لا باس ان يعجل المكاتب لسيده، و يضع عنه بعض كتابته، ولنا انه بيع الحلول فلم يجز، كمالو زاده الذى له الدين فقال: اعطيك عشرة دراهم و تعجل لى المائة التى عليك، فاما المكاتب فان معاملته مع سيده، و هو يبيع بعض ماله ببعض، فد خلت المسامحة فيه، ولا نه سبب العتق، فسومح فيه، بخلاف غيره۔

اگر ایک شخص کا دوسرے پر دین موجل ہو، اب وہ شخص اپنے غریم (قرض خواہ) سے کہے کہ مجھ سے دین کا کچھ حصہ ساقط کر دو، بقیہ دین میں فوراً ادا کر دوں گا، یہ صورت جائز نہیں، حضرت زید بن ثابت، حضرت ابن عمر، حضرت مقداد، حضرت سعید بن المسیب، اور حضرت سالم، حضرت حسن، حضرت حماد، حضرت حکم، امام شافعی، امام ملک، امام ثوری اور حضرت ھشیم، حضرت ابن علیۃ، امام اسحاق اور امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس صورت کو ناپسند قرار دیا ہے، اور حضرت مقداد رضی اللہ عنہ نے ایسے دو شخصوں کو جنہوں نے ایسا معاملہ کیا تھا، خطاب کرتے ہوئے فرمایا: تم دونوں نے اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کا اعلان کیا ہے، اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ اس معاملے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام نخعی” امام ابو ثور سے بھی یہی منقول ہے، اس لئے کہ اس صورت میں قرض خواہ اپنے حق کا کچھ حصہ وصول کر رہا ہے، اور کچھ حصہ

معاف کررہا ہے، لہٰذا یہ صورت جائز ہے، جیسا کہ دین حال (نقد) میں یہ صورت جائز ہوتی ہے۔ امام خرقیؒ فرماتے ہیں کہ اگر مکاتب غلام اپنے آقا کو بدل کتابت جلد ادا کر دے، اور اسکے بدلے میں آقا کچھ بدل کتابت معاف کر دے تو اس میں کوحرج نہیں۔ ہمارے نزدیک چونکہ مذکورہ صورت میں مدت کی بیع ہورہی ہے، اسلئے جائز نہیں ہے، جیسے کہ اگر قرض خواہ دَین میں اضافہ کرتے ہوئے مقروض سے کہے کہ تم میرا سو درہم کا قرض فوراً ادا کر دو، میں تمہیں دس درہم دونگا (ظاہر ہے کہ یہ صورت جائز نہیں) جہاں تک مکاتب غلام کا تعلق ہے، چونکہ اس کا معاملہ اپنے مولیٰ کے ساتھ ہورہا ہے، اور گویا کہ مولیٰ اپنے ایک مال کو دوسرے مال کے عوض فروخت کررہا ہے، اسلئے اسکے جواز میں مسامحت سے کام لیا گیا ہے، دوسرے اسلئے کہ یہ صورت اس غلام کی فوری آزادی کا سبب بھی بن رہی ہے، اسلئے بھی اس میں تسامح سے کام لیا گیا ہے، بخلاف مذکورہ صورت کے (اس میں یہ بات نہیں پائی جارہی ہے)

(مغنی لابن قدامۃ مع الشرح الکبیر، ۴: ۱۷۴، ۱۷۵)

چنانچہ مندرجہ بالا نصوص فقہیہ کی بنیاد پر مدت کے مقابلے میں دَین کے کچھ حصے کے سقوط کی حرمت کو راجح قرار دیا گیا ہے۔

## فوری ادائیگی والے دَین میں ''ضع وتعجل'' کا اصول نافذ کرنا

لیکن ''ضع و تعجل'' کی ممانعت صرف دیون مؤجلہ میں ہے، جہاں تک دیون حالہ کا تعلق ہے، جن کی ادائیگی کے بارے میں عقد کے اندر کسی مدت کو شرط قرار نہیں دیا گیا ہے، بلکہ مدیون انکی ادائیگی میں کسی بھی وجہ سے تاخیر کررہا ہے تو ایسے دیون میں دَین کے کچھ حصے کو چھوڑنے پر صلح کرنے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ مدیون باقی دَین فوراً ادا کر دے، علماء حنفیہ نے اسکے جواز کی صراحت کی ہے، چنانچہ ہدایہ میں ہے کہ ''وَمَنْ لہٗ علی آخر الف درھم، فقال اَدِّ الَیَّ غدًا مِنھا خمس ماۃ علی انّک بَرِیٌٔ مِنَ الفضلِ، فھُوَ بریٌٔ'' یعنی ایک شخص کے دوسرے کے ذمے ایک ہزار درہم تھے، اس شخص نے مدیون سے کہا کہ کل تم مجھے پانچ سو درہم ادا کر دو، اور بقیہ دراہم سے تم بری ہو، تو اس کے نتیجے میں وہ مدیون پانچ سو درہم سے بری ہو جائے گا، یہی مذہب علماء مالکیہ کا ہے، چنانچہ المدونۃ الکبریٰ میں ہے کہ:

" قلت: ارايت لو ان لی علی رجل الف درهم قد حلت، فقلت: اشهدوا ان اعطانی مائة درهم عند رأس الشهر فالتسع مائة درهم له، و ان لم يعطنی فالا لف كلها عليه، قال مالک: لا باس بهذا، وان اعطاه راس الهلال فهو كما قال، وتوضع عنه التسع مائة، فان لم يعطه راس الهلال فالمال كله عليه "

(المدونة الکبری۔ ج ۱۱ ص ۲۷، آخر کتاب الصلح)

میں نے ان سے کہا: اس مسئلے میں آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر ایک شخص کے ذمہ میرے ایک ہزار روپے دین ہوں، اور اس کی ادائیگی کا وقت آچکا ہو، اور میں اس سے کہوں کہ اگر تم نے مہینہ شروع ہونے پر سو درہم ادا کر دیئے تو نو سو درہم تمہارے ہیں، اور اگر تم نے ادا نہیں کئے تو پھر پورے ایک ہزار درہم ادا کرنے پڑیں گے؟ اس کے جواب میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اگر وہ مہینے کے شروع میں سو درہم ادا کر دے تو پھر ایسا ہی ہو گا جیسے تم نے کہا، اور نو سو درہم اس سے ساقط ہو جائیں گے، اور اگر مہینے کے شروع میں اس نے سو درہم ادا نہیں کئے تو پھر پورا دین اس کے ذمہ رہے گا۔"

پھر اس کے بعد اسی قسم کا ایک اور مسئلہ ذکر فرمایا کہ:

" قلت: ارايت لو ان لی علی رجل مائة دينار ومائة درهم حالة، فصالحته من ذالک علی مائة دينار و درهم نقداً، قال: لا باس بذلک "۔

(المدونة الکبری ج ۱۱، ص ۲۷، آخر کتاب الصلح)

میں نے ان سے کہا کہ اس مسئلہ میں آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر کسی کے ذمہ میرے ایک سو دینار اور ایک سو درہم فی الحال واجب

ہوں، اور میں اس سے سو دینار اور ایک درہم نقد پر صلح کر لوں تو کیا یہ جائز ہے؟ امام مالک نے فرمایا اس میں کوئی حرج نہیں۔

اور علامہ حطاب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

" وما ذكره عن عيسٰى هو فى نوازله من كتاب المديان و التفليس و نصه: وسئل عن الرجل يقول لغريمه وقد حل حقه: ان عجلت لى كذا و كذا من حقى فبقيته عنك موضوع، ان عجلته لى نقداً الساعة، او الى اجل يسميه، فعجل له نقداً، او الى الا جل، الا الدرهم او النصف او اكثر من ذلك: هل تكون الوضيعة لازمة؟ فقال: ما ارى الوضيعه تلزمه، اذا لم يعجل له جميع ذلك- وارى الذى له الحق على شرطه، قال محمد بن رشد: هذه مسالة يتحصل فيها اربعة اقوال: احدهما قوله فى هذه الرواية، وهوقول اصبغ فى الواضحة ومثله فى آخر كتاب الصلح من المدونة ان الوضيعة لا تلزمه، الا ان يعجل له جميع ما شرط الى الاجل الذى سمى، وهو اصح الاقوال ـ"

نوازل کی کتاب المدیان والتفلیس میں عیسٰی سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ ان سے یہ مسئلہ پوچھا گیا کہ اگر ایک شخص اپنے ایسے غریم (مدیون) سے کہے جس کے دین کی ادائیگی کا وقت آچکا ہو: اگر تم نے میرا اتنا حق ادا کر دیا تو بقیہ دین معاف ہے، یا تو تم ابھی نقد ادا کرو، یا فلاں وقت تک ادا کر دو، لہٰذا اگر مدیون فوراً ادا کر دے، یا اس کی مقرر کردہ مدت پر ادا کر دے مگر صرف ایک

درہم یا نصف درہم یا کچھ زیادہ باقی رہ جائے تو کیا اس صورت میں بھی دائن کے لئے اسقاط دین لازم ہوگا جس کا اس نے وعدہ کیا تھا یا نہیں؟ جواب میں فرمایا کہ میری رائے میں اگر مدیون نے پوری رقم ادا نہیں کی تو اس صورت میں اسقاط دین دائن پر لازم نہیں ہوگا، اور میری رائے میں اسقاط دین شرط ادا پر موقوف تھا۔ محمد بن رشد فرماتے ہیں کہ اس میں چار اقوال ہیں، اور ایک قول وہی ہے جو اس روایت میں ہے اور یہی اصبغ اور واضحہ کا قول ہے اور مدونۃ اکبریٰ کی کتاب الصلح کے آخر میں بھی یہی قول مذکور ہے، وہ یہ کہ دائن پر دین کی کمی کرنا اس وقت تک لازم نہیں ہوگا جب تک مدیون مقررہ مدت پر پورا دین ادا نہ کردے، اور یہی سب سے زیادہ صحیح قول ہے"

(تحریر الکلام فی مسائل الالتزام للحطاب ، ص:۲۳۱،دیکھئے فتح العلی المالك،ج:۱، ص:۲۸۹)

یہ عبارات اس بارے میں بالکل صریح ہیں کہ علماء حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک دیون حالہ میں "ضع وتعجل" کا اصول جاری کرنا جائز ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ فقہاء مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء بھی اس مسئلہ میں ان کے ساتھ متفق ہیں، اس لئے کہ دوسرے علماء نے جہاں کہیں "ضع وتعجل" کے حرام ہونے کا ذکر کیا ہے، وہاں "دیون مؤجلہ" کی قید بھی لگائی ہے، جیسا کہ علامہ ابن قدامہؒ نے بھی اس مسئلہ کو "دین مؤجل" کے ساتھ مقید کیا ہے (دونوں کی عبارات پیچھے گزر چکی ہیں) اور یہ بات بداہت کے ساتھ ثابت ہے کہ کتب فقہ میں مفہوم مخالف حجت ہوتا ہے، لہٰذا اس سے ظاہر ہوا کہ دیون حالہ میں "ضع وتعجل" جائز ہے، حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نصف دین ساقط کرنے کے بارے میں حضرت کعب اور حضرت ابن ابی حدرد رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا واقعہ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

" فقال اهل العلم فی التطبیق بینه و بین هذه الاثار ، ان الاثار فی المؤجل ، و هذا فی الحال ،

و فی کتاب الرحمة: اتفقوا علی ان من کان له دین علی انسان الی اجل، فلا یحل له ان یضع عنه بعض الدین قبل الاجل، لیعجل له الباقی علی انه لا باس اذا حل الا جل ان یاخذ البعض و یسقط البعض .......... (المسوی علی المصفی، ۲: ۳۸۲)

اہل علم اس واقعہ کے درمیان اور ان آثار کے درمیان جو "ضع وتعجل" کے بارے میں مروی ہیں، اس طرح تطبیق دیتے ہیں کہ ان آثار اور روایات کا تعلق دین موجل سے ہے، اور یہ واقعہ دین حال سے متعلق ہے، اور کتاب الرحمۃ میں ہے کہ اگر ایک شخص کا دوسرے پر کسی مدت کے لئے دین واجب ہو تو دائن کو مدت کے آنے سے پہلے یہ کرنا جائز نہیں کہ دین کا کچھ حصہ معاف کر دے، تاکہ بقیہ دین فوراً وصول کر لے .......... ہاں! اس میں کوئی حرج نہیں کہ جب دین کی ادائیگی کا وقت آجائے اس وقت کچھ دین وصول کر لے، اور باقی معاف کر دے۔"

دیون موجلہ اور دیون حالہ میں فرق اس لحاظ سے بالکل واضح ہے کہ دین حال میں مدت کی شرط نہیں ہوتی، اور "تاخیر" مدیون کا حق نہیں ہوتا، لہذا چونکہ اس میں "مدت" منتفی ہے۔ اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ دین کا جو حصہ معاف کر دیا ہے، وہ "مدت" کے عوض معاف کیا ہے، لہذا اس میں ربا کے معنی نہیں پائے جاتے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ قرض حسن، حنفیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک موجل کرنے سے موجل نہیں ہوتا (یعنی قرض میں مدت ذکر کرنے سے وہ مدت لازم نہیں ہوتی) مالکیہ کے نزدیک قرض موجل ہو جاتا ہے۔ علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

" وان اجل القرض لم یتاجل، وکان حالاً، وکل دین حل اجله، لم یصر موجلاً بتاجیله، و بهذا قال الحارث العکلی و الاوزاعی و ابن المنذر

والشافعي، وقال مالک و اللیث: یتا جل
الجمیع بالتا جیل ...... وقال ابو حنیفة ی
القرض و بدل المتلف کقولنا"

قرض مؤجل کرنے سے موجل نہیں ہوتا، بلکہ ادائیگی فوری واجب رہے گی، اور ہر وہ دین جس کی ادائیگی کا وقت آچکا ہو، اب وہ دین موجل کرنے سے موجل نہیں ہوگا، امام حارث العکلی، امام اوزاعی، ابن منذر اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔ اور امام ملک اور امام لیث فرماتے ہیں کہ ہر قرض موجل کرنے سے موجل ہو جاتا ہے، ...... قرض اور ہلاک شدہ چیز کے بدل کے بارے میں امام ابو حنیفہ" کا بھی وہی قول ہے جو ہمارا ہے۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

اختلف العلماء ی تاخیر الدین الی اجل، فقال
ابو حنیفة و اصحابه: سواء کان القرض الی
اجل او غیر اجل، له ان یا خذه متی احب، و
کذلک العاریة و غیرها، لا نه عندهم من
باب العدة و الهبة غیر مقبوضة، وهو قول
الحارث العکلی و اصحابه و ابراهیم
النخعی۔ و قال ابن ابی شیبة: وبه ناخذ
وقال مالک و اصحابه: اذا اقرضه الی اجل
ثم اراد ان یاخذ قبل الأجل لم یکن له ذلک"

(عمدة القاری للعینی، ۱۲: ۴۰، کتاب الاستقراض باب اذا اقرضه، الی اجل مسمی، مزید دیکھئے: احکام القرآن للجصاص- ج ۱ ص ۴۸۳، - آیة مداینه کے تحت، فتح الباری ج ۵ ص ۲۱، مسوی مع المصفی، ج ۲ ص ۳۸۲- تنقیح الحامدیة، ج ۱ ص ۲۷۷- شرح المجلة للاتاسی، ج ۱ ص ۴۳۹)

کسی مدت تک دین کو موخر کرنے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ" اور ان کے اصحاب فرماتے ہیں کہ قرض چاہے موجل ہو یا غیر موجل، دونوں صورتوں میں

دائن اپنا قرض جب چاہے وصول کرنے کا حق رکھتا ہے، اور عاریت وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ یہ مدت ان کے نزدیک وعدہ اور ھبہ غیر مقبوض کی طرح ہے۔ حارث عکلی اور ان کے اصحاب اور امام ابراہیم نخعی کا بھی یہی قول ہے، اور ابن ابی شیبہ فرماتے ہیں کہ ہم بھی اس کو اختیار کرتے ہیں۔ امام مالک" اور ان کے اصحاب فرماتے ہیں کہ جب کسی مدت تک کے لئے قرض دے دیا تو پھر دائن اس مدت سے پہلے قرض واپس لینا چاہے تو واپس نہیں لے سکتا۔"

لہٰذا جو فقہاء اور علماء یہ کہتے ہیں کہ "قرض موجل کرنے سے موجل نہیں ہوتا" ان کے نزدیک "ضع و تعجل" کا اصول قرض میں جائز ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک قرض دیون حالہ میں سے ہے، اور "دیون حالہ" میں ضع و تعجل" کا اصول جاری کرنا جائز ہے، اور اس کی اصل حضرت کعب بن مالک رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے، وہ یہ ہے کہ حضرت کعب بن مالک رضی اللہ عنہ کا حضرت عبداللہ بن ابی حداد اسلمی رضی اللہ عنہ پر دین تھا۔ جب حضرت کعب" کی حضرت عبداللہ" سے ملاقات ہوئی تو ان کو پکڑ لیا، اور دونوں قرض پر زور زور سے گفتگو کرنے لگے۔ اتنے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم وہاں سے گزرے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا کہ یہ دونوں قرض پر جھگڑ رہے ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت کعب سے مخاطب ہو کر فرمایا: اے کعب! اور پھر آپ" نے اپنے ہاتھ سے اس طرح اشارہ فرمایا گویا کہ آپ" فرمارہے ہیں کہ نصف قرض لے لو، اور نصف چھوڑ دو۔ چنانچہ انہوں نے نصف لے لیا، اور نصف چھوڑ دیا۔

(امام بخاری نے صحیح بخاری میں اس کو کئی جگہ روایت کیا ہے، اور یہ الفاظ "کتاب الخصومات، باب فی الملازمۃ، حدیث نمبر ۲۴۲۴" میں مذکور ہیں)

## تعجیل کی صورت میں بلا شرط کے دین کا کچھ حصہ چھوڑ دینا

دین موجل اگر جلد ادا کر دیا جائے تو اس صورت میں دین کا کچھ حصہ چھوڑنا اس وقت جائز ہے جب یہ "چھوڑنا" تعجیل کے لئے شرط نہ ہو، بلکہ تبرعاً دائن کچھ دین ساقط کر دے، لیکن اگر یہ سقوط تعجیل کے ساتھ مشروط ہو، تو اس صورت میں سقوط اور کمی جائز نہیں۔ چنانچہ علامہ جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے "ضع و تعجل" کے جواز پر جتنے آثار اور روایات ملی ہیں، ان کو اسی پر محمول کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

ومن اجاز من السلف اذا قال: عجل لی اوضع عنک، فجائز ان یکون اجازوہ اذالم یجعلہ شرطافیہ، و ذلک بان یضع عنہ بغیر شرط، و یعجل الاخر الباق بغیر شرط"

(احکام القرآن للجصاص۔ ج ا ص ۴۶۷، آیت ربا)

جن اسلاف نے اس صورت کو جائز قرار دیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے مدیون سے کہے کہ "تم میرا دین جلد ادا کر دو، میں تمہیں کچھ دین معاف کر دوں گا" بظاہر توانہوں نے جواز کا یہ قول اس صورت میں احتیار کیا ہے جبکہ دین میں یہ کمی تعجیل کے ساتھ مشروط نہ ہو، دائن بغیر شرط کے دین کا کچھ حصہ ساقط کر دے، اور مدیون بغیر کسی شرط کے دین جلدی ادا کر دے۔

## مرابحہ موجلہ میں "ضع و تعجل" کا اصول

دین موجل میں تعجیل کی شرط کے ساتھ دین کا کچھ حصہ ساقط کرنا "بیع مساومہ" میں تو ناجائز ہے، یعنی ان بیوع کے اندر تو ناجائز ہے جس میں بائع اپنا منافع بیان کئے بغیر اپنی چیز مشتری کے ہاتھ بھاؤ تاؤ کے ذریعہ فروخت کرتا ہے، ہاں! اگر "بیع مرابحہ" ہو، جس میں بائع مدت کے مقابلے میں ثمن میں جو زیادتی کر رہا ہے، اس کو صراحۃً بیان کر دے، اس کے بارے میں متاخرین احناف کا فتوی یہ ہے کہ اس صورت میں اگر مدیون مدت مقررہ سے پہلے اپنا دین ادا کر دے، یا مدت مقررہ آنے سے پہلے اس کا انتقال ہو جائے، تو اس صورت میں بائع صرف اتنا ثمن وصول کرے گا جتنا سابقہ ایام کے مقابل میں ہوگا، اور مقررہ مدت تک جتنے ایام باقی ہیں، اس کے مقابل کا ثمن چھوڑنا ہوگا، چنانچہ علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ درمختار میں فرماتے ہیں:

" قضی المدیون الدین الموجل قبل الحلول اومات، فحل بموتہ، فاخذ من ترکتہ لا یاخذ من المرابحۃ التی جرت بینهما الا بقدر ما مضی من الایام، و ھو جواب المتاخرین، قنیۃ، وبہ افتی

المرحوم ابو السعود آفندی مفتی الروم ، وعلله بالرفق للجانبین"۔

اگر مدیون نے اپنا دین موجل وقت سے پہلے ادا کر دیا، یا ادائیگی کا وقت آنے سے پہلے اس کا انتقال ہو جائے تو اس کی موت کی وجہ سے دین کی فوری ادائیگی ہونے لگے، اب دائن جب اپنا دین اسکے ترکہ سے وصول کرے گا تو اس صورت میں دائن مرابحۃ صرف اتنا دین وصول کر سکتا ہے جتنا گزشتہ ایام کے مقابل میں ہو، اور یہ متاخرین (حنفیہ) کا مسلک ہے۔ قنیہ۔ مفتی روم علامہ ابو السعود آفندی رحمۃ اللہ نے بھی اس پر فتویٰ دیا، اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس میں جانبین کی رعایت موجود ہے۔

اس عبارت کے تحت علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

"قوله لا یاخذ من المرابحة" صورته: اشتری شیئاً بعشرة نقداً، وباعه لآخر بعشرین الی اجل، هو عشرة اشهر، فاذا قضاه بعد تمام خمسة (اشهر) اومات بعد ها، یاخذ خمسة، ویترک خمسة۔"

علامہ حصکفی" کا یہ قول "لا یاخذ من المرابحة" اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک شخص نے ایک چیز دس درھم کی نقد خریدی، اور پھر وہی چیز دوسرے کو دس ماہ ادھار پر بیس روپے میں بیچ دی، اب اگر مشتری ثانی پانچ ماہ بعد اس کی قیمت ادا کرے، یا مشتری کا پانچ ماہ بعد انتقال ہو جائے تو بائع صرف پانچ روپے منافع کے لے گا، اور پانچ روپے چھوڑ دے گا۔"

(ردالمحتار، لابن عابدین، ۶: ۷۵۷۔ آخر الحظر والاباحۃ، قبیل کتاب الفرائض، یہی مسئلہ کتاب البیوع میں "فصل فی القرض" سے پہلے بھی ذکر کیا ہے۔ وہاں یہ بھی لکھا ہے کہ علامہ حانوتی، علامہ نجم الدین اور علامہ ابو السعود نے بھی اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ دیکھئے شامی ۵: ۱۶۰ اور یہی مسئلہ "حاشیۃ الطحطاوی علی الدر" میں بھی مذکور ہے۔ دیکھئے ۳: ۱۰۴ و ۴: ۳۶۳)

بعینہ یہی مسئلہ "تنقیح الفتاوی الحامدیۃ" میں بھی مذکور ہے، البتہ اس میں مندرجہ ذیل اضافہ بھی ہے:

"سئل فیما اذا کان لزید بذمۃ عمرو مبلغ دین معلوم، فرابحہ علیہ الی سنۃ، ثم بعد ذلک بعشرین یوماً مات عمرو المدیون، فحل الدین، و دفعہ الورثۃ لزید، فھل یوخذ من المرابحۃ شئی اولا؟

الجواب: جواب المتاخرین انہ لا یوخذ من المرابحۃ التی جرت المبایعۃ علیھا بینھما الا بقدر ما مضی من الایام، قیل للعلامۃ نجم الدین: اتفتی بہ؟ قال: نعم کذا فی الانقروی و التنویر، و افتی بہ علامۃ الروم مولانا ابو السعود"

اس مسئلے کے بارے میں سوال کیا گیا کہ زید کا عمرو کے ذمہ دین معلوم تھا، اب زید نے عمرو کے ساتھ ایک سال کے لئے مرابحہ کر لیا، اور پھر بیس روز کے بعد عمرو مدیون کا انتقال ہوگیا (اور انتقال کی وجہ سے) دین کی فوری ادائیگی کی گئی، اور عمرو کے ورثاء نے زید کا دین ادا کر دیا، اب سوال یہ ہے کہ کیا زید کے لئے مرابحۃ نفع وصول کرنا جائز ہے؟

متاخرین علماء کا جواب یہ ہے کہ زید اور عمرو کے درمیان ایک سال کے لئے جو مرابحہ کا معاملہ ہوا تھا، اس میں سے صرف بیس روز کے بقدر نفع لے سکتا ہے، اس سے زیادہ نہیں لے سکتا۔ علامہ نجم الدین رحمۃ اللہ علیہ سے کسی نے اس مسئلہ کے بارے میں پوچھا کہ کیا آپ اس کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ ہاں۔ کذا فی الانقروی والتنویر اور روم کے علامہ ابو السعود رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کے مطابق فتویٰ دیا ہے۔

(تنقیح الفتاوی الحامدیة، ۱: ۲۹۳، شرح المجلة للاتاسی، ۲: ۴۵۰)

متاخرین حنفیہ کے اس فتویٰ نے "بیع مساومہ" اور اس "بیع مرابحہ" کے درمیان فرق کر دیا ہے جس میں بائع مدت کے سبب سے زیادتی ثمن کی صراحت کر دے، لہٰذا "ضع و تعجل" کا قانون بیوع مساومہ میں تو جاری کرنا جائز نہیں، البتہ بیوع مرابحہ میں جائز ہے۔ شاید متاخرین حنیفہ کے اس فتوے کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اگرچہ مدت مستقل طور پر قابل عوض ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی، لیکن ضمناً اور تبعاً اس کے مقابلے میں کچھ ثمن مقرر کرنا جائز ہے، جیسے گائے کے حمل کی بیع مستقلاً تو جائز نہیں، لیکن اس حمل کی وجہ سے اس گائے کی قیمت میں اضافہ کرنا جائز ہے، چنانچہ کئی چیزوں کی بیع مستقلاً تو جائز نہیں ہوتی، لیکن بعض اوقات تبعاً ان کا عوض لینا جائز ہوتا ہے۔ لہٰذا جب "مرابحہ" کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اس میں نفع کی مقدار بیان کر دی جائے، تو پھر اس میں مدت کے مقابلے میں نفع کی زیادتی کرنا بھی جائز ہے۔ اور اس صورت میں "مدت" بمنزلہ "وصف مبیع" کے ہو جائے گی، لہٰذا اگر اداء دین کا وقت آنے سے پہلے دین ادا کر دیا جائے، یا مدیون کی موت واقع ہونے کی وجہ سے ادائیگی فوری ہو جائے تو ان دونوں صورتوں میں چونکہ وہ وصف ناقص ہو جائے گا، اس لئے اس کے بقدر ثمن میں بھی کمی ہو جائے گی۔ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ کی علت بیان کرتے ہوئے اسی بات کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ:

"ووجه ان الربح فی مقابلة الاجل، لأن الاجل و ان لم یکن مالاً، و لا یقابله شئی من الثمن، لکن اعتبروه مالاً فی المرابحة، اذا ذکر الاجل بمقابلة زیادة الثمن، فلو اخذ کل الثمن قبل الحلول کان اخذه بلا عوض"۔

"اور اس کی توجیہ یہ بیان کی گئی کہ نفع "مدت" کے مقابلے ہے، اس لئے کہ "مدت" اگرچہ مال نہیں ہے، اور اس کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا ہے، لیکن بیع مرابحہ میں جب زیادتی ثمن کے مقابلے میں "مدت" ذکر کی جائے تو اس صورت میں اس

"مدت" کو مال کا درجہ دے دیا جاتا ہے۔ لہٰذا وقت ادائیگی سے
پہلے اگر کسی نے سارا ثمن لے لیا تو یہ منافع بلا عوض ہوگا۔"
(ردالمحتار ۶: ۷۵۷- قبیل کتاب الفرائض)

اگر چہ مندرجہ بالا توجیہ اور علت کچھ وزن رکھتی ہے، لیکن "ضع و تجعل" کے قانون کے عدم جواز پر جو دلائل ہم نے پیچھے ذکر کیے ہیں، وہ ہر دین موجل پر ثابت ہوتے ہیں، ان میں "بیع مساومہ" اور بیع مرابحہ" کا کوئی فرق نہیں، اور اگر مندرجہ بالا فتوے پر عمل کیا گیا تو اس صورت میں "بیع مرابحة" اور "قسطوں پر بیع" کی ان سودی معاملات سے زیادہ مشابہت ہو جائے گی جن میں مختلف مدتوں کے ساتھ ارتباط کی وجہ سے اصل واجب ہونے والی رقم میں شک رہتا ہے کہ وہ کم ہوگی یا زیادہ۔ لہٰذا میری رائے میں "بیع بالتقسیط" اور "بیع مرابحہ" کے وہ معاملات جو اسلامی بنکوں میں رائج ہیں، ان میں مندرجہ بالا فتوے پر عمل کرنا مناسب نہیں ہے۔

## کسی قسط کی ادائیگی میں کوتاہی کرنے سے مہلت ختم کر دینا

"قسطوں پر بیع" کے بعض ایگریمنٹ میں اس بات کی صراحت ہوتی ہے کہ اگر مشتری مقررہ وقت پر کوئی قسط ادا نہ کر سکا تو اس صورت میں آئندہ کی باقی اقساط بھی فوراً ادا کرنا ضروری ہوگا، اور بائع کے لئے فی الحال تمام اقساط کا مطالبہ کرنا جائز ہوگا، سوال یہ ہے کہ "بیع بالتقسیط" میں ایسی شرط لگانا جائز ہے؟

یہ مسئلہ بعض کتب حنفیہ میں مذکور ہے، چنانچہ خلاصہ الفتاوی میں ہے کہ:

" ولو قال: کلما دخل نجم ولم تود، فالمال
حال صح و یصیر المال حالاً
اور اگر (بائع نے) کہا کہ اگر قسط ادا کرنے کا وقت آیا، اور تم نے
قسط ادا نہیں کی تو اس صورت میں وہ مال فوراً واجب الاداء ہوگا، یہ
شرط صحیح ہے۔ اور وہ مال فی الفور واجب الاداء ہوگا۔"

(خلاصہ الفتاوری ۳/۵۴ کتاب البیوع)

یہ مسئلہ فتاوی بزازیہ میں بھی غلط تعبیر کے ساتھ مذکور ہے، جس کا مفہوم درست نہیں، اسی لئے علامہ رملی رحمۃ اللہ علیہ نے جامع الفصولین کے حاشیے میں اس پر

تنبیہ فرمائی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

فی البزازیة :وابطال الاجل یبطل بالشرط الفاسد، بان قال :کلما حل نجم ولم تود، فالمال حال، صح، وصار حالا اھ و عبارة الخلاصة :وابطال الاجل یبطل بالشرط الفاسد، ولو قال :کلما دخل نجم ولم تود فالمال حال، صح، والمال یصیر حالاً- فجعلها مسئلتین، وهو الصواب والله اعلم - ذکره الغذی،

بزازیہ میں ہے کہ مدت کا ابطال شرط فاسد سے باطل ہو جاتا ہے، مثلاً بائع یہ کہے کہ :اگر قسط ادا کرنے کا وقت آیا، اور تم نے اس وقت قسط ادا نہیں کی، تو اس صورت میں تمام دین فی الفور واجب الادا ہو گا، تو یہ معاملہ درست ہے، اور دین فی الفور واجب الادا ہو گا- اور خلاصہ الفتاوی کی عبارت یہ ہے کہ "مدت کا ابطال شرط فاسد سے باطل ہو جاتا ہے، اور بائع یہ کہے کہ اگر قسط کی ادائیگی کے وقت تم نے قسط ادا نہ کی تو اس صورت میں تمام دین فی الفور واجب الاداء ہو گا، تو یہ شرط درست ہے، لہٰذا وقت پر قسط ادا نہ کرنے کی صورت میں دین فی الفور واجب الاداء ہو گا، پس انہوں نے یہ دو مسئلے الگ کر دیئے، اور یہی صحیح ہے- واللہ اعلم- الفوائد الخیریہ علی جامع الفصولین، جلد ۲ صفحہ ۴، طبع مصر

مندرجہ بالا فقہی نصوص اس شرط کے جواز پر دلالت کرتی ہیں، لہٰذا اس صورت میں اگر مشتری نے اداء قسط کے مقررہ وقت پر قسط ادا نہ کی تو بائع کے لئے یہ جائز ہو گا کہ وہ بقیہ اقساط کا فی الفور مطالبہ کرے، لیکن جیسا کہ ہم نے بعض متاخرین حنفیہ کا مسلک مرابحہ کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں- اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر بیع مرابحہ میں یہ صورت پیش آئے تو بائع صرف ماضی کے بقدر نفع کا مطالبہ کر سکتا ہے، اس سے زیادہ نفع کا مطالبہ نہیں کر سکتا- لہٰذا جو شخص اس فتوے پر عمل کرے، اس کو چاہئے کہ

اس بیع بالتقسیط کے مسئلہ میں بھی اسی پر عمل کرے۔ البتہ جو شخص اس فتوے پر عمل نہ کرے، جیسا کہ ہمارے نزدیک بھی مناسب یہی ہے۔ اس کے لئے پورے ثمن کی فی الفور ادائیگی ہی کا فتوی دیا جائے گا۔

## اداء دین میں ٹال مٹول کے نقصان کا عوض مقرر کرنا

"بیع موجل" سے متعلق ایک مسئلہ اور بھی ہے، وہ یہ ہے کہ بعض اوقات مدیون مشتری وقت مقررہ پر دین کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہے، یا دین کی کسی قسط کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہے، اس وقت یہ دیکھا جائے گا کہ مشتری کس وجہ سے دین کی ادائیگی میں کوتاہی کر رہا ہے؟ اگر تنگ دستی کی وجہ سے وقت پر دین ادا نہیں کر رہا ہے تو اس کا حکم تو قرآن کریم کے اندر واضح ہے کہ:

"وَاِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ"

(سورۃ البقرۃ: ۲۸۰)

"یعنی اگر مدیون تنگ دست ہو تو اس کو فراخی ہونے تک مہلت دو" لہذا اس صورت میں دائن پر واجب ہے کہ وہ مدیون کو مہلت دے، تاوقتیکہ اس کی تنگی دور نہ ہو جائے، اور اس کے لئے دین کی ادائیگی ممکن ہو، اور دوسری طرف دائن کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ (مدیون کے وقت پر ادا نہ کرنے پر) اپنے دین میں اضافہ کر دے۔ اس لئے کہ اس اضافے کے سود میں ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے۔

البتہ بعض اوقات مدیون دین کی ادائیگی میں تاخیر تنگ دستی کی وجہ سے نہیں کرتا، بلکہ اس کا اصل مقصد دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنا ہوتا ہے، اور پھر آج کل جب کہ لوگوں میں دینی اور اخلاقی اقدار کی اہمیت بھی کم ہو گئی ہے، اور دیانتداری اور امانت داری کا معیار بھی گر چکا ہے، اس لئے اکثر لوگ وقت پر دین کی ادائیگی کا اہتمام نہیں کرتے ہیں، جس کی وجہ سے دائن کو بعض اوقات ضرر عظیم لاحق ہو جاتا ہے، اور آج ہر دائن دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کی پریشانی کا شکار ہے، اور اس ٹال مٹول کے نتیجے میں اسلامی بنکوں کو جو نقصان لاحق ہو رہا ہے، وہ تو بیان سے باہر ہے، کیونکہ دوسری طرف سودی نظام میں تو سود کے اضافے کا خوف مدیون کو وقت پر دین کی ادائیگی کرنے پر مجبور کر دیتا ہے، اس لئے کہ اگر مدیون وقت پر دین کرنے میں کوتاہی کرے گا تو خود بخود اس دین پر

دگنا سود ہو جائے گا...... لیکن اسلامی بنک وقت پر دین کی ادائیگی نہ کرنے یا اس میں ٹال مٹول کی وجہ سے شرعاً اس دین میں نہ تو اضافہ کر سکتے ہیں، اور نہ اس پر سود لگا سکتے ہیں۔ جس کی وجہ سے دائن اس طریقے سے فائدہ اٹھاتا ہے، اور وہ جب تک چاہتا ہے دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرتا رہتا ہے، جب کہ آج کے تجارتی نظام میں اور خاص کر موجود بینکنگ نظام میں وقت کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے، اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا دائنین کو اور خاص کر اسلامی بنکوں کو دین کی ادائیگی میں تاخیر اور ٹال مٹول کے نقصان سے بچانے کی کوئی صورت ہے یا نہیں؟

میرے خیال میں اگر تمام اسلامی بنک ایک شرعی طریقے کو اختیار کرنے پر اتفاق کریں تو اس صورت میں اس مشکل پر قابو پایا جا سکتا ہے۔ اور وہ یہ کہ دین کی ادائیگی میں تاخیر کرنے والے کو آئندہ مستقبل میں بنک کی سہولتوں سے محروم کر دیا جائے، اور اس کا نام بلیک لسٹ میں شامل کر دیا جائے۔ اور کوئی بنک اس کے ساتھ کسی قسم کے لین دین کا معاملہ نہ کرے۔ یہ سزا دینا شرعاً جائز ہے۔ اور حقیقت میں یہ طریقہ وقت پر دین کی ادائیگی کرنے کے لئے بہت اچھا دباؤ ہے، جو سود کے مقابلے میں زیادہ موثر ہے، اسی طرح ایسے ٹال مٹول کرنے والے پر شرعاً تعزیر کی سزا بھی جاری کی جا سکتی ہے، چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

"مطل الغني ظلم"

مالدار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے

(صحیح بخاری، کتاب الاستقراض، حدیث نمبر ۲۴۰۰)

اور دوسری حدیث میں فرمایا کہ:

"لی الواجد یحل عقوبته وعرضه"

مالدار شخص کا ٹال مٹول کرنا اس کی سزا اور اس کی آبرو کو حلال کر دیتا ہے۔

(ذکرہ البخاری فی الاستقراض تعلیقاً واخرجه ابو داؤد والنسائی واحمد واسحاق فی مسند یهما عن عمرو بن الشرید رضی اللہ عنه واسنادہ حسن، کما صرح به الحافظ ابن حجر فی فتح الباری ۵:۳۰)

لیکن پہلا طریقہ یعنی اس کا نام بلیک لسٹ کرنا اس وقت کارگر اور موثر ہو سکتا ہے جب تمام بنک یہ طریقہ اختیار کرنے پر اتفاق کرلیں۔ اور جہاں تک دوسرے طریقے کا

تعلق ہے، یعنی اس پر کوئی سزا یا تعزیر جاری کرنا، اس کے لئے ایسی عدالتوں کی ضرورت ہے جو تیزی سے فوری فیصلے نمٹائیں۔

اور چونکہ آج تمام اسلامی ممالک میں یہ دونوں صورتیں عملاً موجود نہیں ہیں، اس لئے فی الوقت اس مشکل کا یہ بنیادی حل اسلامی بنکوں کے اختیار سے باہر ہے۔

اسی وجہ سے موجودہ دور کے بعض علماء نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ دین کی ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے جو واقعی نقصان لاحق ہو، اس نقصان کی تلافی کے لئے مدیون پر کوئی جرمانہ لازم کر دیا جائے، چنانچہ بعض اسلامی بنکوں نے یہ صورت اختیار کی ہے کہ اس مدت کے دوران اتنی مقدار کی رقم پر جتنا منافع بنک نے اپنے اکاؤنٹ ہولڈروں کے درمیان تقسیم کیا ہے، اس کے بقدر مالی معاوضہ اس ٹال مٹول کرنے والے مدیون سے وصول کیا جائے، اور اگر اس مدت کے دوران بنک کو سرمایہ کاری کے ذریعہ کوئی منافع حاصل نہ ہو، تو اس صورت میں بنک بھی اپنے مدیون سے دین کی ادائیگی میں تاخیر کرنے کا کوئی مالی معاوضہ وصول نہیں کرے گا، ہاں، اگر اس مدت کے دوران سرمایہ کے ذریعہ نفع حاصل ہوا ہے تو وہ بنک بھی اسی حساب سے مدیون سے مالی معاوضہ وصول کرے گا۔

مالی معاوضہ کو جائز قرار دینے والے علماء نے "مالی معاوضہ" اور "سود" کے درمیان مندرجہ ذیل فرق بیان کئے ہیں:

۱ ...... "سود" ہر حال میں مدیون پر لازم ہوتا ہے، چاہے وہ تنگ دست ہو یا مالدار ہو۔ جب کہ "مالی معاوضہ" صرف اس صورت میں لازم ہو گا، جب مدیون مالدار ہو۔ لیکن مدیون اگر تنگ دست ہو، تو اس صورت میں کوئی مالی معاوضہ اس پر لازم نہیں ہو گا۔

۲ ...... "سود" دین کی ادائیگی میں تاخیر کے بعد فوراً لازم ہو جاتا ہے، چاہے وہ ایک دن کی تاخیر کیوں نہ ہو، جب کہ "مالی معاوضہ" اس وقت لازم کیا جاتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ وہ واقعتہً ٹال مٹول کر رہا ہے، چنانچہ بعض اسلامی بنکوں کا یہ اصول ہے کہ وہ ایسے مدیون کو دین ادا کرنے کی مدت گزر جانے کے بعد اور مالی معاوضہ لازم کرنے سے پہلے چار نوٹس بھیجتے ہیں، اور ہر نوٹس کے درمیان ایک ہفتے کا وقفہ ہوتا ہے، اس طرح "مالی معاوضہ" ادا دین کی مدت گزرنے کے ایک ماہ بعد لازم کیا جاتا ہے۔

۳ ...... "سود" مدیون پر ہر حال میں لازم ہو جاتا ہے۔ جب کہ "مالی معاوضہ" اس وقت لازم کیا جاتا ہے جب اس مدت تاخیر کے دوران بنک کی سرمایہ کاری میں منافع حاصل ہوا ہو، لیکن اگر اس مدت کے دوران بنک کو اپنی سرمایہ کاری کے اندر منافع نہیں ہوا، تو اس صورت میں بنک مدیون سے بھی کوئی "مالی معاوضہ" وصول نہیں کرے گا۔

۴ ...... دین کے معاہدے کے وقت سے ہی طرفین کو "سود" کی شرح کے بارے میں معلوم ہوتا ہے کہ اس دین پر اتنی شرح سود ہوگی، لیکن مرابحہ یا اجارہ کے اگریمنٹ کرتے وقت طرفین کو "مالی معاوضہ" کی شرح معلوم نہیں ہوتی، بلکہ اداء دین میں تاخیر کی مدت کے دوران بنک کو سرمایہ کاری کے ذریعہ جو منافع حاصل ہو گا۔ اس منافع کی بنیاد پر "مالی معاوضہ" کی شرح متعین ہوگی۔

چنانچہ "سود" اور "مالی معاوضہ" کے درمیان مندرجہ بالا چار فرق کی بنیاد پر ان علماء معاصرین کا یہ کہنا ہے کہ اس "مالی معاوضہ" کا "سود" سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور اس کے علاوہ "مالی معاوضہ" کے جواز پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"لا ضرر ولا ضرار"

نہ نقصان اٹھاؤ، نہ نقصان پہنچاؤ

(المقاصد الحسنة للسخاوی، ص ۴۶۸، وحسنہ النووی، والمناوی فی فیض القدیر ۶: ۴۳۲، لتعدد طرقہ)

دوسری حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

"لی الواجد یحل عقوبته وعرضه"

مالدار شخص کی ٹال مٹول اس کی سزا اور اس کی آبرو کو حلال کر دیتی ہے۔

چنانچہ "مالی معاوضہ" کے جواز کے قائلین مندرجہ بالا احادیث سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ "مالی معاوضہ" ایک طرح کا مالی جرمانہ ہے، جو دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنے والے کے ذمہ ڈالا جاتا ہے۔

لیکن "مالی معاوضہ" کے جواز کے بارے میں علماء معاصرین کے رائے فکری اور عملی دونوں لحاظ سے محل نظر ہے، فکری کے لحاظ سے تو اس طرح کہ دین کی ادائیگی میں ٹال

مٹول کا مسئلہ یہ آج کے دور کا کوئی نیا پیدا ہونے والا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ ہر زمانے اور ہر شہر میں تاجر اس مشکل سے دوچار ہوتے چلے آرہے ہیں۔ خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام اور بعد کے زمانوں میں بھی یہ مسئلہ درپیش رہا۔ لیکن احادیث اور آثار میں کہیں یہ بات ثابت نہیں ہے کہ اس مشکل کے حل کے لئے ٹال مٹول کرنے والے پر کوئی مالی معاوضہ لازم کیا گیا ہو۔ اور پوری چودہ سو سال کی تاریخ میں مجھے یہ کہیں نظر نہیں آیا کہ کسی مفتی یا قاضی نے ٹال مٹول کرنے والے پر "مالی معاوضہ" کا حکم دیا ہو، بلکہ مجھے فقہاء کی کتابوں میں "مالی معاوضہ" کے خلاف ہی حکم نظر آیا، جیسا کہ انشاء اللہ میں آگے ذکر کروں گا۔

جہاں تک حدیث "لاضرر ولاضرار" سے استدلال کا تعلق ہے تو اس میں تو کوئی شک نہیں کہ اس حدیث سے اتنی تو بات ثابت ہے کہ دوسرے کو نقصان پہنچانا حرام ہے۔ اور اس نقصان کو جائز طریقے سے دفعہ کرنا بھی جائز ہے، لیکن ہر نقصان "مالی معاوضہ" کے ذریعہ ہی دور کیا جائے؟ یہ اس حدیث سے ثابت نہیں، اور نہ صراحتاً اور نہ اشارۃً یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ٹال مٹول کے نقصان کو مالی معاوضہ کے ذریعہ دور کیا جائے۔ اگر اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوتی کہ ٹال مٹول کے نقصان کو "مالی معاوضہ" لازم کر کے دور کیا جائے تو اس صورت میں "مالی معاوضہ" لازم کر دینا واجب اور ضروری ہو جاتا۔ اور پھر قاضی کے ذمہ یہ ضروری ہوتا کہ وہ اس کے مطابق فیصلہ کرے، اور ہر مفتی اس کے مطابق فتویٰ دے، لیکن پوری تاریخ میں کہیں یہ بات نظر نہیں آتی کہ کسی قاضی نے "مالی معاوضہ" لازم کر دینے کا فیصلہ دیا ہو، یا کسی مفتی نے فتویٰ جاری کیا ہو۔ جب کہ ہر دور اور ہر جگہ دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کے واقعات بکثرت پیش آتے رہے ہیں۔

پھر دائن کا وہ نقصان جو شرعاً تسلیم شدہ ہے، وہ یہ ہے کہ اس کو وقت مقرر پر دین کی رقم ادا نہ کی جائے، اور اس نقصان کے ازالے کا طریقہ یہ ہے کہ دین کی رقم جو اس کا حق ہے، اس کو ادا کر دی جائے۔ اور دین سے زائد رقم میں اس کا کوئی حق نہیں ہے، اس لئے کہ وہ تو سود ہے، اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ دین سے زائد رقم میں دائن کا کوئی حق نہیں ہے، تو پھر اس زائد رقم کے نہ ملنے سے اس کا کوئی ایسا نقصان نہیں ہو رہا

ہے، جو شرعاً بھی معتبر ہو، لہٰذا دین کی رقم وصول ہو جانے سے اس کا نقصان ختم ہو جائے گا۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ اگر دائن کو یہ رقم مقررہ وقت پر مل جاتی تو وہ اس رقم کو تجارت میں لگا کر نفع حاصل کرتا، چونکہ وقت پر یہ رقم اس کو نہیں ملی۔ جس کی وجہ سے وہ نفع حاصل نہ کر سکا۔ اور اب اس نفع کے عدم حصول کا جو شخص سبب بنا ہے، یعنی مدیون، وہ اس نقصان کی تلافی کرے۔

یہ بات ان دو اصولوں پر مبنی ہے کہ ایک متوقع نفع کو حقیقی نفع شمار کیا جائے، اور یہ کہ نوٹ بذات خود روزانہ کچھ نہ کچھ نفع لانے والے ہیں، ان دونوں اصولوں کی سودی نظام میں تو گنجائش ہے، لیکن اسلامی فقہ میں ان کی کوئی حیثیت نہیں ہے، اور اگر یہ اصول اسلام میں بھی معتبر ہوتے تو ان کو غاصب اور چور پر ضرور منطبق کیا جاتا، لیکن اسلامی فقہ کی پوری تاریخ میں اس کی ایک مثال بھی نہیں ملتی کہ کسی نے کرنسی نوٹ چوری کرنے والے یا ان کو غصب کرنے والے پر اس بنیاد پر "مالی معاوضہ" لازم کر دیا ہو کہ غاصب نے مدت غصب کے دوران شئی مغصوب سے جو نفع متوقع تھا، اس نے اس کو ضائع کر دیا، شریعت اسلامیہ نے چور پر قطع ید کی سزا تو لازم کی ہے، لیکن مسروقہ کرنسی کی بنیاد پر اس پر "مالی معاوضہ" لازم نہیں کیا۔ لہٰذا یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ شریعت اسلامیہ نے "مالی معاوضہ" کسی بھی صورت میں لازم قرار نہیں دیا۔

اور "مدیون مماطل" چور، اور غاصب سے زیادہ تعدی نہیں کر رہا ہے، لہٰذا زیادہ سے زیادہ اس پر چوری اور غصب کے احکام جاری کر دیئے جائیں۔ اور شریعت اسلامیہ نے چور اور غاصب پر محض نوٹوں کی بناء پر کوئی مالی معاوضہ لازم نہیں کیا۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ چور اور غاصب نے مالک کا نقصان کیا ہے، اور ان دونوں نے مالک کو اصل مال سے ہی محروم نہیں کیا، بلکہ اس متوقع منافع سے بھی محروم کر دیا جو مالک اس مدت کے دوران حاصل کرتا، لیکن شریعت اسلامیہ نے اس نقصان کے ازالے کے لئے صرف مالک کو اس کا مال واپس کرنے اور نقصان کرنے والے پر جسمانی سزا اور اس کو بے عزت کرنے کی سزا جاری کرنے کا حکم دیا، اس سے معلوم ہوا کہ متوقع منافع کا فوت ہو جانا کوئی ایسا نقصان نہیں ہے، جس پر شرعاً کوئی معاوضہ لازم ہو جائے۔

"مالی معاوضہ" کے جواز پر بعض علماء معاصرین نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ اکثر فقہاء کے نزدیک منافع مغصوبہ غاصب کے ذمہ مضمون ہوتے ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک بھی جو اشیاء کرایہ پر دینے کے لئے تیار کی گئی ہوں، ان کے غصب کی صورت میں ان کا ضمان واجب ہوتا ہے۔

لیکن علماء معاصرین کا یہ استدلال "نقود مغصوبہ" میں درست نہیں، اس لئے کہ جو فقہاء منافع مغصوبہ کے ضمان کے قائل ہیں، ان کے نزدیک بھی اعیان مغصوبہ کے منافع کا ضمان واجب ہوتا ہے "نقود مغصوبہ" کے منافع کا ضمان واجب نہیں، حتیٰ کہ اگر غاصب "نقود مغصوبہ" سے تجارت کر کے نفع اٹھائے تو شوافع کے صحیح قول کے مطابق وہ نفع مغصوب منہ کو واپس نہیں کیا جائے گا۔

(دیکھیے: المهذب للشیرازی جلد ۱، صفحہ ۳۷)

اور یہ تو اس نفع کی بات ہو رہی ہے جو حقیقتاً وجود میں آچکا ہے، لیکن جو منافع ابھی سرے سے وجود ہی میں نہیں آیا، بلکہ صرف وجود میں آنے کی توقع تھی۔ اس کو واپس کرنے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اسی وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "مدیون مماطل" کے بارے میں یہ تو فرمادیا کہ " لی الواجد یحل عقوبته وعرضه

کہ مالدار شخص کی ٹال مٹول اس کی سزا اور آبرو کو حلال کر دیتی ہے۔

لیکن یہ نہیں فرمایا کہ " یحل ماله " یعنی اس کا مال حلال ہے۔ اس کے علاوہ فقہاء کے درمیان "تعزیر بالمال" کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں تو اختلاف رہا ہے۔ لیکن فقہاء اور محدثین میں سے کسی نے لفظ "عقوبت" کی تفسیر "مالی معاوضہ" سے نہیں کی۔ اور اگر کوئی فقیہ "عقوبت" کی تفسیر "مالی معاوضہ" سے کرتا بھی تو یہ مالی معاوضہ لازم کرنے کا اختیار عدالت کو ہوتا۔ خود دائن کو یہ اختیار نہ ملتا، لہٰذا آج دائن جس مالی معاوضہ کا مطالبہ عدالت کے کسی فیصلے کے بغیر خود کر رہا ہے، یہ سزا اس پر کیسے منطبق ہو سکتی ہے؟ اور اگر شرعی سزاؤں کے نفاذ کا اختیار عدالت کے بجائے لوگوں کے سپرد کر دیا جائے تو اس سے لاقانونیت اور بدنظمی پیدا ہوگی، جس کا نہ عقلاً کوئی جواز ہے اور نہ شرعاً۔

بہر حال! مندرجہ بالا تفصیل تو "مالی معاوضہ" کے فکری پہلو کے اعتبار سے تھی۔ جہاں تک اس کے عملی پہلو کا تعلق ہے۔ اوپر ہم نے "مالی معاوضہ" کے جواز کے قائلین کی طرف سے "سود" اور "مالی معاوضہ" میں جو فرق ذکر کئے ہیں، ان میں عملی تطبیق کے لحاظ سے اگر غور کیا جائے تو یہ محض نظریاتی فرق معلوم ہوتا ہے۔ عملی تطبیق کے وقت ان دونوں کے اندر کوئی فرق ظاہر نہیں ہو گا، البتہ صرف ایسی نادر عملی صورتوں میں شاید فرق نکلے جنہیں شرعی حکم کا مدار نہیں بنایا جاسکتا۔

جواز کے قائلین نے پہلا فرق یہ بیان کیا تھا کہ اگر مدیون تنگ دستی کی وجہ سے وقت پر دین ادا نہیں کر رہا ہے تو اس سے "مالی معاوضہ" کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ لیکن مدیون کی تنگ دستی اور مالداری ایسی چیز ہے، جس پر بنک کو ہر معاملے میں علیحدہ علیحدہ تحقیق کرنا دشوار ہے، اس لئے کہ ہر مدیون یہی دعویٰ کرے گا کہ وہ تنگ دست ہے، اور بینک کے پاس اس کے دعوئ کے خلاف اس کو مالدار ثابت کرنے کی اس کے علاوہ کوئی صورت نہیں ہوگی کہ وہ اس مدیون کا مقدمہ عدالت میں پیش کرے، اور جس کے نتیجے میں دونوں کے درمیان مقدمہ بازی چلے گی ...... اور دوسری طرف اسلامی بینکوں میں آج کل عملی طور پر جو طریقہ رائج ہے۔ اور جس کو مالی معاوضہ کے اصول میں بیان کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ دین کے ایگریمنٹ میں اس بات کی تصریح ہوتی ہے کہ مدیون اس وقت تک مالدار ہی تصور کیا جائے گا جب تک قانوناً اس پر افلاس کا فیصلہ نہ ہو جائے۔ اور یہ بالکل بدیہی بات ہے کہ قانوناً کسی شخص کے بارے میں افلاس کا حکم لگانا بالکل آخری حد ہے، جو نادر الوجود ہے، جب کہ دوسری طرف یہ بات بالکل یقینی ہے کہ بہت سے لوگ ایسے بھی ہوں گے جن پر قانوناً افلاس کا حکم تو نہیں لگا ہو گا۔ لیکن حقیقتاً وہ تنگ دست ہوں گے۔

ان حالات میں یہ کہنا کیسے ممکن ہو گا کہ یہ اسلامی بنک مدیون کی تنگ دستی کی صورت میں مالی معاوضہ کا مطالبہ نہیں کرینگے ؟

اور یہ بات بھی بالکل واضح ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو سود پر قرض دے، اور پھر قرض لینے والا مفلس ہو جائے تو اس صورت میں قرض دینے والا صرف اس قدر رقم اس سے وصول کریگا جتنی رقم وہ اس کے پاس پائیگا۔ لہٰذا افلاس والی صورت میں

سود کے مطالبے اور مالی معاوضہ کے مطالبے میں کوئی فرق نہیں رہیگا۔

جواز کے قائلین نے جو دوسرا فرق بیان کیا تھا کہ اداء دین کی مدت گزرنے کے ایک ماہ بعد مالی معاوضہ واجب کیا جاتا ہے، اگر بنکوں میں یہ صورت عملاً نافذ اور جاری ہو تب تو یہ فرق درست ہے۔ لیکن عام طور پر بنکوں میں عملاً ایک ماہ کی مدت مقرر نہیں ہے۔

جہاں تک جواز کے قائلین کے بیان کردہ تیسرے اور چوتھے فرق کا تعلق ہے۔ وہ یہ کہ دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کی مدت کے دوران حاصل ہونے والے منافع کے تناسب سے مالی معاوضہ لازم کیا جاتا ہے۔ اور یہ کہ مالی معاوضہ کی مقدار معلوم اور متعین نہیں ہوتی۔ کیونکہ حاصل ہونے والے منافع پر اس کا دارومدار ہوتا ہے۔ "سود" اور "مالی معاوضہ" کے درمیان بیان کردہ یہ دونوں فرق نظریاتی اعتبار سے تو درست ہیں۔ لیکن جب عملی اعتبار سے ان دونوں فرق میں غور کرینگے تو یہ نظر آئیگا کہ اسلامی بنکوں کی زیادہ تر کارروائیاں "مرابحہ مؤجلہ" کے ارد گرد ہی گھومتی ہیں، اور ان کارروائیوں کے نتیجے میں ہونے والے نفع اور اس کی مقدار بنک اور ایجنٹ دونوں کو پہلے سے معلوم ہوتی ہے، جس سے ظاہر ہوا کہ عملاً "مالی معاوضہ" کی مقدار فریقین کو پہلے سے معلوم ہوتی ہے۔

پھر اکثر اسلامی بنک ہر چھ ماہ بعد اپنے منافع کا حساب لگاتے ہیں، اس لئے یقینی طور پر منافع کی مقدار چھ ماہ کی مدت گزرنے کے بعد معلوم ہوگی۔ لہذا اگر "ٹال مٹول" کی مدت اس چھ ماہ کی عرصہ کے درمیان میں ہوگی تو اس صورت میں اس عرصہ کا یقینی منافع کیسے معلوم ہوگا؟ اور جو ڈیپازیٹرز چھ ماہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے بنک سے اپنی رقم نکلوا لیتے ہیں۔ ان کو جو منافع دیا جاتا ہے، وہ علی الحساب دیا جاتا ہے، اور پھر مدت پوری ہونے کے بعد علی الحساب دیے ہوئے منافع کا تصفیہ کیا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ "مماطل" سے جس مالی معاوضہ کا مطالبہ مدت کے دوران کیا جائیگا، کیا اس کا تصفیہ بھی مدت پوری ہونے پر موقوف رہیگا؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہوگا، تو پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے یہ "مالی معاوضہ" مماطلت کی مدت کے دوران ہونے والے واقعی منافع کے موافق ہوگا؟

اس کے علاوہ اس مسئلہ میں ایک دوسری بات بھی قابل تامل ہے، وہ یہ کہ سرمایہ کاری کے اکاؤنٹ میں نفع کا تناسب مرابحہ اور اجارہ کے معاملات کے مقابلے میں ہمیشہ کم ہوتا ہے۔ لہذا اگر مدیون خیانت کرنا چاہے تو اس کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ دین کی رقم ہمیشہ ایسی تجارتی اسکیموں میں لگائے، جس میں بنک کے سرمایہ کاری اکاؤنٹ کے مقابلے میں زیادہ منافع حاصل ہوتا ہو، اور اب وہ مدیون مالی معاوضہ کی معمولی رقم تو بنک کو ادا کر دیگا، اور باقی منافع خود رکھ لیگا اور اس طرح جب تک چاہیگا، دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرتا رہیگا، اور مالی معاوضہ بھی ادا کرتا رہیگا۔ لہذا پھر وہی خرابی واپس لوٹ آئیگی، جس کی وجہ سے بنک مالی معاوضہ لازم کرنے پر مجبور ہوئے تھے۔

لہذا میرے نذدیک مماطلین پر مالی معاوضہ لازم کرنے کی تجویز نہ تو شرعی اعتبار سے مماطلت کی پریشانی کا حل پیش کرتی ہے، اور نہ عملی اعتبار سے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس مشکل اور پریشانی کا کیا حل ہونا چاہئے؟

اس مشکل کا صحیح حل وہی ہے جو ہم نے اس بحث کے شروع میں ذکر کر دیا، لیکن یہ اس وقت مفید ہو سکتا ہے جب تمام بنک شرعی بنیادوں پر عمل شروع کر دیں۔ لیکن موجود حالات میں جبکہ پوری دنیا میں پھیلے ہوئے سودی بنکوں کے مقابلے میں اسلامی بنکوں کی تعداد بہت معمولی ہے۔ اس حل پر عمل مفید نہیں ہو سکتا، البتہ وقتی اور عارضی طور پر اسلامی بنک ایک دوسرے حل کو اختیار کر سکتے ہیں۔ وہ حل یہ ہے کہ مرابحہ اور اجارہ کے اگریمنٹ پر مدیون سے دستخط لیتے وقت اس پر یہ لازم کر دیا جائے کہ مالی واجبات کی ادائیگی میں کوتاہی اور تاخیر کرنے کی صورت میں وہ دین کے تناسب سے ایک معین رقم خیراتی کاموں میں بطور تبرع صرف کریگا، اور یہ رقم وہ پہلے بنک کو ادا کریگا، اور پھر بنک اس کی طرف سے نیابتاً خیراتی کاموں میں لگا دیگا۔ لہذا دین کی ادائیگی میں تاخیر کی صورت میں مدیون وہ رقم بنک کو ادا کریگا، البتہ یہ رقم نہ تو بنک کی ملکیت میں ہوگی، اور نہ ہی اس کی آمدنی اور منافع کا حصہ ہوگی، بلکہ خیراتی کاموں میں صرف کرنے کے لئے بطور امانت اس کے پاس محفوظ رہے گی۔

مندرجہ بالا تجویز مدیون کو وقت پر اداء دین کرنے کے لئے بہترین دباؤ ہے، اور امید ہے کہ یہ تجویز مماطلت کے سدباب کے لئے مالی معاوضہ کی تجویز کے مقابلے میں

زیادہ موثر ہوگی، اس لئے کہ بطور تبرع جو رقم مدیون پر لازم کی جائے گی، اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ بنک کے سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں مدت مماطلت کے دوران حاصل ہونے والے منافع کے برابر ہو۔ بلکہ اس سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے، اور اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ رقم دین کے متناسب حصے کی بنیاد پر لازم کر دی جائے، تاکہ مدیون وقت پر دین ادا کرنے کا پابند ہو جائے، اور بطور تبرع مدیون سے لی جانے والی اس رقم کو سود نہیں کہا جائے گا، کیونکہ وہ رقم بنک کی ملکیت نہیں ہوگی، بلکہ اس کو خیراتی کاموں میں صرف کیا جائے گا، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس قسم کی رقم کے لئے خاص فنڈ قائم کر دیا جائے، جو بنک کی ملکیت نہ ہو، بلکہ خیراتی کاموں کے لئے وقف ہو، اور بنک اس فنڈ کی سرپرستی کرے، اور اس فنڈ کے مقاصد میں ایک مقصد یہ بھی ہونا چاہئے کہ اس میں سے ضرورت مند لوگوں کو قرض حسنہ کے طور پر رقم دی جائے۔

مماطل بذریعہ معاہدہ اپنے ذمہ اس تبرع کا جو التزام کرے گا، جہاں تک اس کی شرعی حیثیت کا تعلق ہے تو شرعی اعتبار سے یہ التزام تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے، اور بعض فقہاء مالکیہ کے نزدیک اس تبرع کی ادائیگی قضاء بھی اس پر لازم ہوگی، مالکیہ کے نزدیک اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ اگر یہ التزام علی وجہ القربۃ ہو تو بالاتفاق اس کی ادائیگی ملتزم پر قضاء لازم ہو جاتی ہے، اور اگر یہ التزام علی وجہ القربۃ نہ ہو، بلکہ علی وجہ الیمین ہو، اور ایسے امر پر اسے معلق کیا جائے جس سے ملتزم کو خود رکنا مقصود ہو تو اس صورت میں قضاءً اس کے لازم ہونے میں اختلاف ہے، بعض فقہا کے نزدیک قضاءً لازم نہیں ہوگی، جبکہ دوسرے فقہا نے اس سے اختلاف کیا ہے، ان کے نزدیک قضاءً لازم ہے، چنانچہ علامہ حطاب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب تحریر الکلام فی مسائل الالتزام میں تفصیل سے اس مسئلہ پر بحث کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔

"اما اذا التزم المدعی علیہ للمدعی، انہ ان لم یوفہ حقہ فی وقت کذا، فلہ علیہ کذا و کذا، فھذا لا یختلف فی بطلانہ، لانہ صریح الربا، و سواء کان الشئی الملتزم بہ من جنس الدین او غیرہ، وسواء کان شیئاً معیناً او منفعۃ......

واما اذا التزم انه ان لم يوفه حقه فى وقت كذا، فعليه كذا و كذا لفلان، او صدقة لمساكين، فهذا هو محل الخلاف المعقود له هذا الباب، فالمشهور انه لا يقضى به، كما تقدم، و قال ابن دينار: يقضى به" (تحریر الکلام للحطاب:۱۷۶)

اگر مدعی علیہ نے مدعی کے لئے یہ التزام کر لیا کہ اگر اس نے اس کا دین فلاں وقت تک ادا نہیں کیا تو اس کے ذمے فلاں چیز مدعی کے لئے لازم ہو جائے گی، صریح ربا ہونے کی وجہ سے یہ صورت باطل اور ناجائز ہے، جو چیز اپنے اوپر لازم کی ہے، چاہے وہ دین کی جنس میں سے ہو، یا نہ ہو، اور چاہے وہ کوئی معین چیز ہو، یا منفعت ہو......

اور اگر مدعی علیہ نے یہ التزام کر لیا کہ اگر فلاں وقت پر تمہارا دین ادا نہیں کیا تو اس صورت میں فلاں چیز فلاں شخص کو دینی لازم ہوگی، یا فلاں چیز مساکین کو صدقہ دوں گا، یہ صورت فقہاء کے نزدیک محل اختلاف ہے، اور مشہور قول یہ ہے کہ اس کی ادائیگی قضاء لازم نہیں ہوگی، البتہ علامہ ابن دینار فرماتے ہیں کہ یہ قضاء بھی لازم ہے۔

اس سے پہلے ایک جگہ علامہ حطاب رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرما چکے ہیں:

وحكاية الباجي الاتفاق على عدم اللزوم فيما اذا كان على وجه اليمين غير مسلمة، لوجود الخلاف فى ذلك، كما تقدم، و كما سيأتى (حوالہ سابقہ ص۱۶۹)

علامہ باجیؒ نے اگرچہ اتفاق نقل کیا کہ علی وجہ الیمین التزام کی صورت میں قضاء لزوم نہیں ہوتا، مگر یہ نقل قابل تسلیم نہیں، کیوں کہ قضاء لازم ہونے یا نہ ہونے میں علماء کا اختلاف موجود ہے۔ جیسا کہ پیچھے گزر چکا، اور آئندہ آنے والا ہے۔

علامہ حطاب رحمۃ اللہ علیہ نے اگرچہ قضاء عدم لزوم کی قول کو ترجیح دی ہے، لیکن اس بحث کے آخر میں وہ خود فرماتے ہیں کہ:

" اذا قلنا ان الالتزام المعلق على فعل الملتزم الذى على وجه اليمين، لا يقضى به على المشهور، فاعلم ان هذا مالم يحكم بصحة الالتزام المذكور حاكم، و اما اذا حكم حاكم بصحته، اوبلز و مه، فقد تعين الحكم به، لان الحاكم اذا حكم بقول، لزم العمل به، وارتفع الخلاف "

(حوالہ سابقہ ص ۱۸۵)

اگر چہ ہم نے یہ کہا کہ ملتزم جب اپنے کسی فعل پر علی وجہ الیمین التزام کر لے، تو قضاءً وہ لازم نہیں، جیسا کہ مشہور مذہب یہی ہے، مگر یہ سمجھ لینا چاہئے کہ یہ اس وقت تک ہے جب تک کسی حاکم نے التزام مذکورہ کے بارے میں فیصلہ جاری نہ کیا ہو، لیکن اگر کسی حاکم نے اس التزام کی صحیح ہونے، یا اس کے لازم ہونے پر فیصلہ دے دیا ہو، تو اس صورت میں وہ التزام درست ہو جائے گا، اس لئے کہ جب حاکم کسی بات کا فیصلہ کر دے تو اس پر عمل کرنا لازم ہو جاتا ہے، اور اختلاف بھی ختم ہو جاتا ہے۔

بہر حال: یہ حکم بعض فقہاء مالکیہ کے قول کے مطابق ہے، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے ان کے نزدیک "وعدہ" قضاء لازم نہیں ہوتا، لیکن فقہاء حنفیہ نے اس کی تصریح کی ہے کہ بعض وعدے ایسے ہیں، جو لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے لازم ہو جاتے ہیں (دیکھئے: رد المحتار۔ بحث البیع بالوفاء) لہٰذا اس قول کی بنیاد پر میرے خیال میں ٹال مٹول کے سدباب کے لئے اور لوگوں کے حقوق کی حفاظت کے لئے مجوزہ تبرع کو لازم قرار دینے کی گنجائش ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم:

## مدیون کی موت سے قرض کی ادائیگی کی مہلت کا خاتمہ

اس بحث کا سب سے آخری مسئلہ یہ ہے کہ اگر قرض کی ادائیگی کی مدت کے

دوران مدیون کا انتقال ہو جائے، تو کیا وہ دین پہلے کی طرح موجل ہی رہے گا، یا وہ دین فی الفور واجب الاداء ہو گا؟ اور دائن کو مدیون کے ورثاء سے اس دین کی ادائیگی کا فی الفور مطالبے کا حق حاصل ہو جائے گا یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کے جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ مدیون کی موت کی وجہ سے دین موجل فوری واجب الاداء ہو جاتا ہے، اور امام احمد بن حنبلؒ سے بھی ایک روایت اسی طرح منقول ہے، لیکن حنابلہ کے نزدیک مختار قول یہ ہے کہ اگر مدیون کے ورثاء اس دین کی توثیق کر دیں، اور اس کی ادائیگی پر اطمینان دلا دیں تو اس صورت میں وہ دین مدیون کی موت سے فوری واجب الادا نہیں ہو گا، بلکہ وہ پہلے کی طرح موجل ہی رہے گا، چنانچہ علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

فاما ان مات، و علیه دیون موجلة، فهل تحل بالموت؟ فیه روایتان: احد اهما، لا تحل اذا وثق الورثة، وهو قول ابن سیرین و عبید الله بن الحسن و اسحاق و ابی عبید- وقال طاؤس و ابو بکر بن محمد و الزهری و سعید بن ابراهیم: الدین الی اجله- و حکی ذلک عن الحسن و الروایة الاخری: انه یحل بالموت، و به قال الشعبی النخعی و سوار و مالک و الثوری و الشافعی و اصحاب الرأی- لانه لا یخلو اما ان یبقی ی ذمة المیت، او الورثة، او یتعلق بالمال، لایجوز بقاء ه فی ذمة المیت، لخرابها و تعذر مطالبته بها، و لاذمة الورثه لانهم لم یلتزموها، ولا رضی صاحب الدین بذممهم، وهی مختلفة متباینة، ولا یجوز تعلیقه علی الاعیان و تاجلیه،

لا نه ضرر بالمیت، وصاحب الدین ولا نفع للورثة فیه، اما المیت فلان النبی صلی الله علیه وسلم قال: "المیت مرتهن بدینه حتی یقضی عنه" و اما صاحبه فیتا خر حقه، و قد تتلف العین فیسقط حقه، و اما الورثة فانهم لا ینتفعون بالاعیان و لا یتصرفون فیها، و ان حصلت لهم منفعة فلا یسقط حظ المیت وصاحب الدین لمنفعة لهم۔

(المغنی لابن قدامة، ۴: ۴۸۶، کتاب المفلس)

اگر کسی کا انتقال ہو جائے، اور اس پر دین موجل ہو تو کیا موت کی وجہ سے وہ دین فوری واجب الاداء ہو جائے گا؟ اس بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ اگر ورثہ اس دین کی توثیق کر دیں تو پھر فوری واجب الاداء نہیں ہو گا، یہ قول علامہ ابن سیرین، عبید اللہ بن حسن، اسحاق، اور ابو عبید کا ہے، البتہ علامہ طاؤس، ابو بکر بن محمد، علامہ زھری، سعید بن ابراہیم فرماتے ہیں کہ وہ دین اپنی مدت تک موجل ہی رہے گا، اور امام حسن سے بھی یہی قول منقول ہے۔

دوسری روایت یہ ہے کہ مدیون کی موت کی وجہ سے وہ دین فی الفور واجب الاداء ہو جائے گا، یہ قول امام شافعی، امام نخعی، سوار، امام مالک، امام ثوری، امام شافعی، اور اصحاب الرای سے منقول ہے، اس لئے کہ اس دین کے بارے میں تین صورتوں میں سے ایک صورت ضرور ہو گی، یا تو وہ دین میت کے ذمے باقی رہے گا، یا ورثاء کے ذمہ ہو گا، یا میت کے مال سے متعلق ہو گا، جہاں تک میت کے ذمہ کا تعلق ہے تو میت کے ذمے دین کا باقی رہنا جائز نہیں، اس لئے کہ موت کی وجہ سے اس کا ذمہ فاسد ہو چکا

ہے، اور اس سے مطالبہ کرنا بھی متعذر ہے، اور جہاں تک ورثاء کے ذمہ داری کا تعلق ہے تو ورثا کی ذمہ داری بھی درست نہیں، اس لئے کہ نہ تو ورثاء نے اس دین کی ذمہ داری قبول کی ہے، اور نہ ہی دائن ان ورثاء کی ذمہ داری پر رضامند ہے، جب کہ ان ورثاء کی ذمہ داریاں مختلف اور متفاوت بھی ہیں، جہاں تک میت کے مال سے معلق کرنے کا تعلق ہے، تو میت کے مال سے معلق کر کے اس کو موجل کرنا بھی جائز نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں میت کا بھی ضرر ہے، اور صاحب دین کا بھی ضرر ہے، اور ورثاء کا کوئی نفع اس میں نہیں ہے، میت کا ضرر تو یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "المیت مرتھن بدینہ حتی یقضی عنہ" یعنی میت اپنے دین کی وجہ سے معلق رہتا ہے، جب تک اس کا قرض ادا نہ کر دیا جائے، اور صاحب قرض کا ضرر یہ ہے کہ اس کا حق اور زیادہ موخر ہو جائے گا۔ اور بعض اوقات وہ مال ضائع ہو جاتا ہے، اس صورت میں صاحب حق کا حق بالکل ساقط ہو جائے گا۔ جہاں تک ورثاء کے نفع کا تعلق ہے تو ورثا عام طور پر میت کے اشیاء سے براہ راست منتفع نہیں ہوتے، اور نہ ان میں تصرف کرتے ہیں، اور اگر ان ورثا کو نفع حاصل بھی ہو جائے تب بھی ان کی وجہ سے میت کا حق اور صاحب دین کا حق اس مال سے ساقط نہ ہو گا۔

اس عبارت کے بعد علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان لوگوں کے قول کو ترجیح دی ہے جن کے نزدیک وہ دین موجل ہی رہے گا، بشرطیکہ ورثاء کسی ضامن یا رہن کے ذریعہ اس دین کی توثیق کر دیں، اور اس کے دلائل بھی ذکر فرمائے ہیں۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے، اگرچہ جمہور فقہاء کے مذہب کے مطابق ان کا اصل مسلک یہ ہے کہ مدیون کی موت کی وجہ سے وہ دین فی الفور واجب الاداء ہو گا، لیکن متاخرین حنفیہ نے اس قول پر فتویٰ نہیں دیا ہے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم پیچھے بیان کر

چکے ہیں کہ مرابحہ موجلہ میں ثمن کا کچھ حصہ "مدت" کے مقابلے میں ہوتا ہے، لہٰذا اگر مشتری (میت) کے ترکہ میں سے پورا ثمن فی الفور اداء کرنے کا حکم لگا دیں تو اس صورت میں ثمن کا جتنا حصہ مدت کے مقابلے میں تھا، وہ بلا عوض ہونا لازم آ جائے گا، اور اس میں مشتری کا نقصان ہے، کیونکہ مشتری اس ثمن پر اس شرط پر راضی ہوا تھا کہ وہ ثمن فی الفور اداء نہیں کرے گا، بلکہ ایک متفقہ مدت گزرنے کے بعد ادا کریگا، اسی وجہ سے متاخرین حنفیہ نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اگر یہ صورت پیش آ جائے تو اس صورت میں مشتری ثمن مرابحہ میں سے صرف اسی قدر ادا کرے گا، جو گزشتہ مدت کے مقابل ہو گا، اور پیچھے ہم "مرابحہ موجلہ" کی بحث میں درمختار کی یہ عبارت نقل کر چکے ہیں کہ:

قضی المدیون الدین الموجل قبل الحلول او مات، فحل بموته، فاخذ من ترکته، لا یا خذ من المرابحة التی جرت بینهما الا بقدر مامضی من الایام، و هو جواب المتاخرین - قنیة- و به افتی المرحوم ابو السعود اقندی مفتی الروم، و علله بالرفق للجا نبین"

یعنی اگر مدیون نے اپنا دین موجل وقت سے پہلے ادا کر دیا، یا مشتری کا انتقال ہو گیا، اور اس کے انتقال کی وجہ سے وہ دین فی الحال واجب الاداء ہو گیا، چنانچہ وہ اس کے ترکہ سے وصول کیا گیا، تو ان دونوں صورتوں میں بائع اور مشتری کے درمیان جو ثمن طے ہوا تھا، اس میں سے صرف اسی قدر لے گا، جو گزشتہ مدت کے مقابلے میں ہو گا، یہی متاخرین حنفیہ کا جواب ہے۔ قنیة۔ روم کے مفتی ابو السعود آفندی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی قول پر فتویٰ دیا ہے، اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس قول میں جانبین (بائع اور مشتری) کی رعایت موجود ہے۔

اس عبارت کے تحت علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں کہ:

"صورته اشتری شیئاً بعشرة نقداً، وباعه

لا خر بعشرين الى اجل، هو عشره اشهر، فاذا قضاه بعد تمام خمسة، او مات بعد ها، ياخذ خمسة و يترک خمسة "

اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک چیز دس روپے میں نقد پر خریدی، اور پھر وہ چیز تیسرے شخص کو دس ماہ کے ادھار پر بیس روپے میں بیچ دی، لہٰذا اس صورت میں اگر مشتری دس ماہ کے بجائے ۵ ماہ بعد قیمت ادا کرے، یا پانچ ماہ بعد اس مشتری کا انتقال ہو جائے، تو اس صورت میں بائع نفع کے پانچ روپے وصول کرے گا، اور پانچ روپے چھوڑ دے گا (یعنی کل پندرہ روپے وصول کرے گا)

(رد المحتار جلد ۶ ص ۷۵۶)

میرے نزدیک اس مسئلے کا حل یہ ہے کہ اگرچہ جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ مدیون کی موت سے وہ دین فی الفور واجب الاداء ہو جائے گا، لیکن "بیع بالتقسیط" اور "مرابحہ موجلہ" جن میں ثمن کا کچھ حصہ "مدت" کے مقابلے میں بھی ہوتا ہے، اگر ان میں ہم "فوری واجب الادء" والا قول لے لیں، تو اس صورت میں مدیون کے ورثاء کا نقصان ہے، لہٰذا مناسب یہ ہے کہ دو قولوں میں سے ایک قول کو اختیار کر لیا جائے: یا تو متاخرین حنفیہ کا یہ قول لے لیا جائے کہ اداء دین کی جو مدت متفق علیہ تھی، اس کے آنے میں جتنا وقت باقی ہے، اس وقت کے مقابلے میں جتنا ثمن آتا ہو، وہ ساقط کر دیا جائے، لہٰذا مدیون کے ترکہ میں سے صرف ایام گذشتہ کے مقابل جو ثمن ہو، وہ وصول کر لیا جائے، یا پھر حنابلہ کا قول اختیار کرتے ہوئے جس طرح وہ دین موجل تھا، اب بھی اسی طرح موجل رہنے دیا جائے، البتہ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ مدیون کے ورثاء کسی قابل اعتماد ذریعہ سے اس دین کی توثیق کر دیں، شاید حنابلہ کا یہ قول اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ مدتوں کے اختلاف کی وجہ سے ثمن میں جو تذبذب کی صورت ہوتی ہے، اور جس کی وجہ سے صورۃً سودی معاملات سے مشابہت ہو جاتی ہے، وہ تذبذب اس صورت میں نہیں پایا جاتا ہے۔

واللہ سبحانہ و تعالی اعلم،

# شیئرز کی خرید و فروخت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبد اللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## مایلفظ من قول الا لدیہ رقیب عتید

(سورۃ ق:۱۸)

یعنی زبان سے جو لفظ نکل رہا ہے۔

وہ تمہارے نامہ اعمال میں ریکارڈ ہو رہا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# شیئرز کی خرید وفروخت

الحمد لله رب العالمین، والصلاة والسلام علی رسوله الکریم۔
وعلی آله و اصحابه اجمعین

موجودہ دور کی تجارت میں ایک نئی چیز کا اضافہ ہوا ہے، جس کو آجکل کی اصطلاح میں "شیئر" (Share) کہتے ہیں، چونکہ شیئرز کا کاروبار آخری صدیوں میں پیدا ہوا۔ اس لئے قدیم فقہاء کی کتابوں میں اس کا حکم اور اس کے بارے میں تفصیلات نہیں ملتیں، اس لئے اس وقت "شیئرز" اور اسٹاک ایکسچینج میں ہونے والے دوسرے جدید معاملات کے بارے میں مختصراً عرض کرنا ہے۔

## شیئرز کی ابتداء

پہلے زمانہ میں جو "شرکت" ہوتی تھی۔ وہ چند افراد کے درمیان ہوا کرتی تھی۔ جس کو آجکل کی اصطلاح میں پارٹنرشپ (Partnership) کہتے ہیں۔ لیکن پچھلی دو، تین صدیوں سے شرکت کی ایک نئی قسم وجود میں آئی. جس کو جائنٹ اسٹاک کمپنی (Joint Stock Company) کہا جاتا ہے۔ اس کی وجہ سے کاروبار میں نئی صورت حال پیدا ہوئی، اور اس کے حصص (شیئرز Shares) کی خرید وفروخت کا نیا مسئلہ وجود میں آیا، اس کی بنیاد پر دنیا بھر میں اسٹاک مارکیٹس (Stock Markets) کام کر رہی ہیں۔ اور ان اسٹاک مارکیٹس میں کروڑوں، بلکہ اربوں روپوں کا لین دین ہوتا رہتا ہے۔ اور اس کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔

## شیئرز کی حقیقت کیا ہے؟

لیکن پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ شیئرز (Shares) کیا چیز ہیں؟ کمپنی کے شیئرز کو اردو میں "حصے" سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور عربی میں اس کو "سھم" کہتے ہیں، یہ شیئرز در حقیقت کسی کمپنی کے اثاثوں میں شیئرز ہولڈر (Share holder) کی ملکیت کے ایک متناسب حصے کی نمائندگی کرتا ہے۔ مثلاً اگر میں کسی کمپنی کا شیئر خریدتا ہوں۔ تو وہ شیئر سرٹیفکیٹ جو ایک کاغذ ہے۔ وہ اس کمپنی میں میری ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ لہٰذا کمپنی کے جو اثاثے اور املاک ہیں۔ شیئرز خریدنے کے نتیجے میں میں ان کے متناسب حصے کا مالک بن گیا۔

پہلے زمانے میں تجارت چھوٹے پیمانے پر ہوتی تھی کہ دو چار آدمیوں نے مل کر سرمایہ لگا کر شرکت کی، اور کاروبار کر لیا، لیکن بڑے پیمانے پر تجارت اور صنعت کے لئے جتنے بڑے سرمائے کی ضرورت ہوتی ہے۔ بسا اوقات چند افراد مل کر اتنا سرمایہ مہیا نہیں کر پاتے، اس واسطے کمپنی کو وجود میں لانا پڑا، اور اس کے لئے جو طریق کار عام طور پر معروف ہے۔ وہ یہ ہے کہ جب کوئی کمپنی وجود میں آتی ہے تو پہلے وہ اپنا لائحہ عمل اور خاکہ (Prospectus) شائع کرتی ہے۔ اور اپنے شیئرز جاری (Issue) کرتی ہے۔ اور شیئرز جاری کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ کمپنی لوگوں کو اس کمپنی میں حصہ دار بننے کی دعوت دے رہی ہے۔

جب کمپنی ابتداء وجود میں آتی ہے، تو اس وقت وہ کمپنی بازار میں اپنے شیئرز فلوٹ (Float) کرتی ہے اور لوگوں کو اس بات کی دعوت دیتی ہے کہ وہ یہ شیئرز خریدیں اب اس وقت جو شخص بھی ان شیئرز کو خریدتا ہے، وہ شخص در حقیقت اس کمپنی کے کاروبار میں حصہ دار بن رہا ہے۔ اور اس کمپنی کے ساتھ شرکت کا معاملہ کر رہا ہے۔ اگرچہ عرف عام میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے شیئرز خریدے۔ لیکن شرعی اعتبار سے وہ خرید و فروخت نہیں ہے۔ بلکہ جب میں نے پیسے دے کر وہ شیئرز حاصل (Subscribe) کئے، تو اس کے نتیجے میں مجھے کوئی سامان نہیں مل رہا ہے۔ اس لئے کہ کمپنی نے ابھی تک کام شروع نہیں کیا، اور نہ ہی اب تک کمپنی کے املاک اور اثاثے وجود میں آئے ہیں۔ بلکہ کمپنی تو اب بن رہی ہے۔ لہٰذا جس طرح ابتداء میں دو چار آدمی مل

کر پیسے جمع کر کے کاروبار شروع کرتے ہیں، اسی طرح کمپنی ابتداء لوگوں کو اس بات کی دعوت دیتی ہے کہ تم اس کاروبار میں ہمارے ساتھ شریک بن جاؤ، لہٰذا جو شخص اس وقت میں شیئرز حاصل کر رہا ہے۔ وہ گویا کہ شرکت کا معاملہ کر رہا ہے۔

اب شرکت کا معاملہ کرنے کے نتیجے میں اس کو جو "شیئرز سرٹیفکیٹس" حاصل ہو ـــ وہ "شیئرز سرٹیفکیٹس" در حقیقت اس شخص کی اس کمپنی میں متناسب (Proportionate) حصے کی ملکیت کی نمائندگی کر رہا ہے۔ یہ ہے شیئرز کی حقیقت۔

## نئی کمپنی کے شیئرز کا حکم

لہٰذا جب کسی کمپنی کے "شیئرز" ابتداء میں جاری (Issue) ہو رہے ہوں۔ اس وقت ان شیئرز کو ایک شرط کے ساتھ لینا جائز ہے، وہ یہ کہ جس کمپنی کے یہ شیئرز ہیں وہ کوئی حرام کاروبار شروع نہ کر رہی ہو، لہٰذا اگر کسی حرام کاروبار کے لئے وہ کمپنی قائم کی جارہی ہے، مثلاً شراب بنانے کی فیکٹری قائم کی جارہی ہے یا مثلاً سود پر چلانے کے لئے ایک بنک قائم کیا جارہا ہے۔ یا انشورنس کمپنی قائم کی جارہی ہے، تو اس قسم کی کمپنی کے شیئرز لینا کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ لیکن اگر بنیادی طور پر حرام کاروبار نہیں ہے بلکہ کسی حلال کاروبار کے لئے کمپنی قائم کرنے کے لئے شیئرز جاری (Float) کئے گئے ہیں، مثلاً کوئی ٹیکسٹائل کمپنی ہے، یا آٹو موبائل کمپنی ہے۔ تو اس صورت میں اس کمپنی کے شیئرز خریدنے میں کوئی قباحت نہیں۔ جائز ہے۔

## خرید و فروخت کی حقیقت

جب ایک آدمی نے وہ شیئرز خرید لئے تو اب وہ آدمی اس کمپنی میں حصہ دار بن گیا، لیکن عام طریق کار یہ ہے کہ وہ شیئرز ہولڈر وقتاً فوقتاً اپنے شیئرز اسٹاک مارکیٹ میں بیچتے رہتے ہیں۔ لہٰذا جب کمپنی قائم ہو گئی، اور ایک مرتبہ اس کمپنی کے تمام شیئرز سبسکرائب (Subscribe) ہو گئے، اس کے بعد جب اس کمپنی کے شیئرز کا اسٹاک مارکیٹ میں لین دین ہو گا۔ وہ شرعاً حقیقت میں "شیئرز کی خرید و فروخت" ہے، مثلاً

جب ابتداء ایک کمپنی قائم ہوئی۔ اس وقت میں نے اس کے دس شیئرز حاصل کئے، اب میں ان شیئرز کو اسٹاک مارکیٹ میں فروخت کرتا ہوں، اب جو شخص وہ دس شیئرز مجھ سے خرید رہا ہے، حقیقت میں وہ میری ملکیت کے اس متناسب حصے کو خرید رہا ہے جو میرا کمپنی کے اندر ہے، لہٰذا اس خرید و فروخت کے نتیجے میں وہ شخص میری جگہ اس حصے کا مالک بن جائے گا، شیئرز کے خرید و فروخت کی حقیقت بس یہی ہے۔

## چار شرطوں کے ساتھ خرید و فروخت جائز ہے

لہٰذا اگر کسی شخص کو "اسٹاک مارکیٹ" سے شیئرز خریدنے ہوں، تو اس کو ان شیئرز کی خریداری کے لئے چار شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

## پہلی شرط

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ کمپنی حرام کاروبار میں ملوث نہ ہو، مثلاً وہ سودی بنک نہ ہو، سود اور قمار پر مبنی انشورنس کمپنی نہ ہو، شراب کاروبار کرنے والی کمپنی نہ ہو، یا ان کے علاوہ دوسرے حرام کام کرنے والی کمپنی نہ ہو، ایسی کمپنی کے شیئرز لینا کسی حال میں جائز نہیں، نہ ابتداء جاری (Float) ہونے کے وقت لینا جائز ہے۔ اور نہ ہی بعد میں اسٹاک مارکیٹ سے لینا جائز ہے۔

## دوسری شرط

دوسری شرط یہ ہے کہ اس کمپنی کے تمام اثاثے اور املاک سیال اثاثوں (Liquid Assets) یعنی نقد رقم کی شکل میں نہ ہو، بلکہ اس کمپنی نے کچھ فکسڈ اثاثے (Fixd Assets) حاصل کر لئے ہوں مثلاً اس نے بلڈنگ بنالی ہو، یا زمین خرید لی ہو۔ لہٰذا اگر اس کمپنی کا کوئی فکسڈ اثاثہ (Fixd Assets) وجود میں نہیں آیا، بلکہ اس کے تمام اثاثے ابھی سیال (Liquid) یعنی نقد رقم کی شکل میں ہیں۔ تو اس صورت میں اس کمپنی کے شیئرز کو فیس ویلو (Face Value) سے کم یا زیادہ

(Above Par or Below Par) میں فروخت کرنا جائز نہیں، بلکہ برابر سرابر خریدنا ضروری ہے۔

## یہ سود ہو جائے گا

اس کی وجہ یہ ہے کہ جتنے لوگوں نے اس کمپنی میں اپنی رقم سبسکرائب (Subscribe) کی ہے۔ اس رقم سے ابھی تک کوئی سامان نہیں خریدا گیا، اور نہ اس سے کوئی بلڈنگ بنائی گئی، نہ کوئی مشین خریدی گئی، اور نہ ہی کوئی اور اثاثہ وجود میں آیا، بلکہ ابھی وہ تمام پیسے نقد کی شکل میں ہیں، تو اس صورت میں دس روپے کا شیئر دس روپے ہی کی نمائندگی (Represent) کر رہا ہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے دس روپے کا بانڈ (Bond) دس روپے ہی کی نمائندگی کرتا ہے، یا جیسے دس روپے کا نوٹ دس روپے کی نمائندگی کرتا ہے، لہٰذا جب دس روپے کا شیئر دس روپے کی نمائندگی کر رہا ہے تو اس صورت میں اس شیئر کو گیارہ روپے میں، یا نو روپے میں خریدنا یا فروخت کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ تو دس روپے کے نوٹ کو گیارہ روپے میں فروخت کرنا یا نو روپے میں فروخت کرنا ہو جائے گا، جو سود ہونے کی وجہ سے قطعاً جائز نہیں۔

لیکن اگر کمپنی کے کچھ اثاثے منجمد (Fixed Assats) کی شکل میں ہیں۔ مثلاً اس رقم سے کمپنی نے خام مال (Raw Material) خرید لیا۔ یا کوئی تیار مال (Produced Good) خرید لیا، یا کوئی بلڈنگ بنا لی، یا مشینری خرید لی۔ تو اس صورت میں دس روپے کے اس شیئر کو کمی یا زیادتی پر فروخت کرنا جائز ہے۔

اس کے جائز ہونے کی وجہ ایک فقہی اصول ہے۔ وہ یہ ہے کہ جب سونے کو سونے سے فروخت کیا جائے، یا پیسے کا پیسے سے تبادلہ کیا جائے تو برابر سرابر ہونا ضروری ہے۔ لیکن بعض چیزیں مرکب ہوتی ہیں، مثلاً سونے کا ایک ہار ہے، اور اس میں موتی بھی جڑے ہوئے ہیں، تو اب سونے کے بارے میں یہ حکم ہے کہ وہ بالکل برابر سرابر کر کے خریدنا اور فروخت کرنا ضروری ہے۔ لیکن یہ حکم موتیوں کے بارے میں نہیں ہے۔ اس لئے دس موتی کے بدلے بارہ موتی لینا جائز ہے، لہٰذا اگر ایک ایسا ہار خریدنا ہو، جو سونے اور موتی سے مرکب ہے، تو اس کی صورت یہ ہے کہ اس ہار میں جتنا سونا ہے۔ اس سے تھوڑا سا زیادہ سونا دے کر اس کو خریدنا درست ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ اس ہار میں ایک

تولہ سونا ہے، اور کچھ موتی لگے ہوئے ہیں۔ اب اگر کوئی شخص اس ہار کو ایک تولہ اور ایک رتی سونے کے عوض خریدنا چاہے تو اس کے لئے خریدنا جائز ہے۔ اس لئے کہ یہ کہا جائے گا کہ ایک تولہ سونا تو ایک تولہ سونے کے عوض میں آگیا۔ اور ایک رتی سونا موتیوں کے مقابلے میں آگیا۔ اس طرح معاملہ درست ہو گیا۔

اسی طرح یہاں بھی سمجھ لیجئے کہ اگر کمپنی کے کچھ اثاثے نقد روپے کی شکل میں ہوں، اور کچھ اثاثے فکسڈ اسسٹس (Fixd Assets) یا خام مال کی شکل میں ہوں تو وہاں بھی فقہ کا یہی اصول جاری ہوتا ہے۔

اس بات کو ایک مثال کے ذریعے سمجھئے فرض کریں کہ ایک کمپنی نے سو روپے کے شیئرز جاری کئے، اور دس آدمیوں نے وہ شیئرز خرید لئے، ایک شیر دس روپے کا تھا۔ ہر شخص نے دس دس روپے کمپنی کو دے کر وہ شیئرز حاصل کر لئے۔ اس کے بعد کمپنی نے ابھی تک اس رقم سے کوئی سامان نہیں خریدا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دس شیئرز جو سو روپے کے ہیں۔ وہ سو روپے کی نمائندگی کر رہے ہیں۔ لہٰذا اگر فرض کریں کہ ایک شخص "A" کے پاس ایک شیر ہے، اب وہ اس شیر کو دس کے بجائے گیارہ میں فروخت کرنا چاہتا ہے تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے دس روپے دے کر گیارہ روپے لے لئے، کیونکہ کمپنی نے ابھی تک اس رقم سے کوئی چیز نہیں خریدی ہے۔ بلکہ ابھی تک وہ رقم نقد کی شکل ہی میں اس کے پاس موجود ہے۔

لیکن اگر کمپنی نے یہ کیا کہ جب اس کے پاس سو روپے آئے تو اس نے چالیس روپے کی مثلاً بلڈنگ خرید لی۔ اور بیس روپے کی مشینری خرید لی، اور بیس روپے کا خام مال خرید لیا، اور دس روپے اس کے پاس نقد موجود ہیں اور دس روپے لوگوں کے ذمے مال فروخت کرنے کی وجہ سے واجب الاداء ہو گئے، اسی بات کو نقشے سے سمجھ لیں:

## کمپنی کی کل رقم = /۱۰۰ روپے

| واجب الوصول قرضے | بلڈنگ | مشینری | مال | نقد |
|---|---|---|---|---|
| =/۱۰ روپے | =/۴۰ روپے | =/۲۰ روپے | =/۲۰ روپے | =/۱۰ روپے |

اب اس صورت میں کمپنی کے اثاثے پانچ حصوں میں تقسیم ہو گئے۔ اب "A" کے پاس جو دس روپے کا شیر ہے، وہ اسی تناسب سے تقسیم ہو جائے گا، اس کا

مطلب یہ ہے کہ "A" کے پاس جو دس روپے کا شیر ہے اس میں سے ایک روپے واجب الوصول قرض کے مقابل ہے، ایک روپیہ نقد کے مقابل ہے چار روپے بلڈنگ کے ہیں۔ دو روپے مشینری کے ہیں۔ اور دو روپے خام مال کے ہیں۔ اب اگر "A" دس روپے کا شیر =/۱۲ روپے میں فروخت کرنا چاہے تو اس کے لئے جائز ہے۔ اس لئے کہ اس کو فروخت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ "A" نے ایک روپیہ میں ایک روپے کا قرض فروخت کیا، ایک روپیہ نقد ایک روپیہ کے عوض فروخت کیا، اور باقی دس روپے کے عوض دوسری چیزیں فروخت کیں، اور اس طرح "A" کا یہ سودا درست ہو گیا، اس لئے "A" جو دو روپے نفع لے رہا ہے، وہ نقد اور قرض کے مقابلے میں نہیں لے رہا ہے۔ بلکہ دوسری اشیاء پر نفع لے رہا ہے اور ان پر نفع لینا جائز ہے۔

لیکن اگر کسی وقت نقد رقم اور واجب الوصول قرضہ دس روپے سے زیادہ ہو جائے تو اس صورت میں "A" کے لئے دس روپے کا شیر دس سے کم یعنی =/۹ روپے میں فروخت کرنا جائز نہیں ہو گا، مثلاً فرض کیجئے کہ جب کمپنی کا کاروبار آگے بڑھا، اور کمپنی نے ترقی کی، تو اس کے نتیجے میں واجب الوصول قرضہ سو روپے ہو گیا، اور سو روپے نقد ہو گئے، اور چالیس روپے کی بلڈنگ، بیس روپے کا مال، بیس روپے کی مشینری۔ اس طرح کمپنی کے کل اثاثوں کی مالیت =/۲۸۰ روپے ہو گئی۔ اور ایک شیئر کی بریک اپ ویلو (Break up Value) اب =/۲۸ روپے ہو گئی۔

مندرجہ ذیل نقشے سے سمجھ لیجئے:

کمپنی کی موجودہ کل مالیت =/۲۸۰ روپے

ایک شیر کی موجودہ قیمت =/۲۸ روپے

| بلڈنگ | مشینری | خام مال | نقد | قرضے واجب الوصول |
|---|---|---|---|---|
| =/۴۰ روپے | =/۲۰ روپے | =/۲۰ روپے | =/۱۰۰ روپے | =/۱۰۰ روپے |

اس صورت میں اگر "A" اپنا شیر فروخت کرنا چاہتا ہے تو =/۲۱ روپے سے کم میں اس کے لئے فروخت کرنا جائز نہیں۔ اس لئے کہ اب دس روپے ان قرضوں کے

مقابلے میں ہوں گے۔ جو لوگوں کے ذمے واجب الاداء ہیں۔ اور دس روپے، نقد دس روپے کے مقابلے میں ہو جائیں گے، اور ایک روپیہ دوسرے اثاثوں کے مقابلے میں ہو جائے گا۔ اس طرح یہ معاملہ درست ہو جائے گا۔ لہٰذا اگر "A" نے اس شیر کو =/۲۱ روپے کے بجائے =/۱۹ روپے میں فروخت کر دیا تو یہ اس کے لئے جائز نہیں۔ اس لئے کہ یہ تو ایسا ہو جائے گا۔ جیسے =/۲۰ روپے کے عوض =/۱۹ روپے وصول کر لئے۔ جو جائز نہیں۔

لہٰذا جب تک کمپنی نے اثاثے نہیں خریدے، بلکہ تمام رقم ابھی تک نقد (Liquid) کی شکل میں ہے۔ یا واجب الوصول قرض (Receiveable) کی شکل میں ہے، اس وقت تک اس کمپنی کے شیر کو کمی زیادتی (Above Par or Below Par) کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں۔ بلکہ فیس ویلو (Face Value) پر خریدنا اور بیچنا ضروری ہے۔

لہٰذا جس کمپنی کا ابھی تک کوئی وجود نہیں ہے۔ لیکن اسٹاک مارکیٹ میں اس کے شیرز کی خرید و فروخت شروع ہو جاتی ہے جیسے پروویژنل لسٹڈ کمپنی (Provisional Listed Company) ہوتی ہے، اور عام طور پر اس کمپنی کا ابھی تک وجود نہیں ہوتا۔ ایسی کمپنی کے شیرز کو بھی کمی زیادتی پر فروخت کرنا جائز نہیں۔ مثلاً ابھی کچھ عرصہ پہلے اسٹاک مارکیٹ میں بہت تیزی آگئی تھی۔ اور بہت سی کمپنیاں فلوٹ (Float) ہو رہی تھیں اور زبردست سودے ہو رہے تھے۔ اس وقت ایک کمپنی نے اپنے شیرز دس روپے میں جاری کئے، اور ابھی تک اس کمپنی کی کوئی چیز وجود میں نہیں آئی تھی۔ مگر اسٹاک مارکیٹ میں اس کا شیر =/۱۸۰ روپے میں فروخت ہو رہا تھا۔ بہر حال! دوسری شرط کا خلاصہ یہ ہے کہ جب تک کسی کمپنی کے منجمد اثاثے (فکسڈ ایسیٹ (Fixd Assets) وجود میں نہ آجائیں۔ اس وقت تک اس کے شیرز کو کمی زیادتی پر فروخت کرنا جائز نہیں۔

## تیسری شرط

تیسری شرط سمجھنے سے پہلے اس بات کو جاننا ضروری ہے کہ آج جتنی کمپنیاں اس وقت قائم ہیں، ان میں سے اکثر کمپنیاں ایسی ہیں کہ ان کا بنیادی کاروبار تو حرام نہیں ہے،

مثلاً ٹیکسٹائل کمپنیاں ہیں۔ آٹو موبائل (Automobile) کمپنیاں ہیں وغیرہ۔ لیکن شاید ہی کوئی کمپنی ایسی ہوگی جو کسی نہ کسی طرح سودی کاروبار میں ملوث نہ ہو، یہ کمپنیاں دو طریقے سے سودی کاروبار میں ملوث ہوتی ہیں :

پہلا طریقہ یہ ہے کہ یہ کمپنیاں فنڈ بڑھانے کے لئے بنک سے سود پر قرض لیتی ہیں، اور اس قرض سے اپنا کام چلاتی ہیں۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کمپنی کے پاس جو زائد اور فاضل (سرپلس Surplus) رقم ہوتی ہے، وہ سودی اکاؤنٹ میں رکھواتی ہیں۔ اور اس پر وہ بنک سے سود حاصل کرتی ہیں، وہ سود بھی ان کی آمدنی کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ میں ایسی کمپنی کے شیرز خریدوں جو کسی بھی طریقے سے کسی سودی کاروبار میں ملوث نہ ہو تو یہ بہت مشکل ہے اب سوال یہ ہے کہ پھر تو کسی کمپنی کے شیرز کی خرید و فروخت بھی جائز نہیں ہونی چاہئے؟

ایسی کمپنیوں کے بارے میں موجودہ دور کے علماء کرام کی رائیں مختلف ہیں۔ علماء کی ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ چونکہ یہ کمپنیاں حرام کاموں میں ملوث ہیں — اب چاہے تناسب کے لحاظ سے وہ حرام کام تھوڑا ہے لیکن چونکہ حرام کام کر رہی ہیں لہذا ایک مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اس کمپنی کے ساتھ حرام کام میں حصہ دار بنے، اس لئے کہ جب اس نے شیر خرید لیا تو وہ اس کے کاروبار میں شریک ہو گیا۔ اور کاروبار کا ایک شریک دوسرے شریک کا وکیل اور ایجنٹ ہے، اب گویا کہ شیر ہولڈر ان کو اس کام کے لئے ایجنٹ بنا رہا ہے کہ تم سودی قرضے لو، اور سودی آمدنی بھی حاصل کرو، اس لئے ان علماء کے نزدیک کسی کمپنی کے شیرز اس وقت تک خریدنا جائز نہیں۔ جب تک یہ اطمینان نہ ہو جائے کہ یہ کمپنی نہ سود لیتی ہے، اور نہ سود دیتی ہے۔

علماء کرام کی دوسری جماعت کا یہ کہنا ہے کہ اگرچہ ان کمپنیوں میں یہ خرابی پائی جاتی ہے، لیکن اس کے باوجود اگر کسی کمپنی کا بنیادی کاروبار مجموعی طور پر حلال ہے۔ تو پھر دو شرطوں کے ساتھ اس کمپنی کے شیرز لینے کی گنجائش ہے۔ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمتہ اللہ علیہ اور میرے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمتہ اللہ علیہ کا یہی موقف ہے، اور ان دونوں حضرات کی اتباع میں، میں بھی اسی موقف کو درست سمجھتا ہوں، وہ دو شرطیں یہ ہیں :

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ شیر ہولڈر اس کمپنی کے اندر سودی کاروبار کے خلاف آواز ضرور اٹھائے، اگرچہ اس کی آواز مسترد (Overrule) ہو جائے، اور میرے نزدیک آواز اٹھانے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ کمپنی کی جو سالانہ میٹنگ (Annaual General Meeting) A.G.M ہوتی ہے، اس میں یہ آواز اٹھائے کہ ہم سودی لین دین کو درست نہیں سمجھتے، سودی لین دین پر راضی نہیں ہیں، اس لئے اس کو بند کیا جائے، اب ظاہر ہے کہ موجودہ حالات میں یہ آواز نقار خانے میں طوطی کی آواز ہوگی، اور یقیناً اس کی یہ آواز مسترد (Ouerrule) ہوگی، لیکن جب وہ یہ آواز اٹھائے تو حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق ایسی صورت میں وہ انسان اپنی ذمہ داری پوری ادا کر دیتا ہے۔

## چوتھی شرط

چوتھی شرط، جو حقیقت میں تیسری شرط کا ایک حصہ ہے، وہ یہ ہے کہ جب منافع (ڈیویڈنڈ Dividend) تقسیم ہو، تو وہ شخص انکم اسٹیٹ منٹ (Income Statment) کے ذریعے یہ معلوم کرے کہ آمدنی کا کتنا فیصد حصہ سودی ڈیپازٹ سے حاصل ہوا ہے، مثلاً فرض کیجئے کہ اس کمپنی کو کل آمدنی کا ۵ فیصد حصہ سودی ڈپازٹ میں رقم رکھوانے سے حاصل ہوا ہے، تو اب وہ شخص اپنے نفع کا پانچ فیصد حصہ صدقہ کر دے۔

لہذا کمپنی کا اصل کاروبار اگر حلال ہے۔ لیکن ساتھ میں وہ کمپنی بنک سے سودی قرضے لیتی ہے یا اپنی زائد رقم سودی اکاؤنٹ میں رکھ کر اس پر سود وصول کرتی ہے تو اس صورت میں اگر ان مذکورہ بالا دو شرطوں پر عمل کر لیا جائے تو پھر ایسی کمپنیوں کے شیرز کی خرید و فروخت کی گنجائش ہے، اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ جواز کا موقف معتدل اور اسلامی اصولوں کے مطابق ہے، لوگوں کے لئے سہولت کا راستہ فراہم کرتا ہے۔

اوپر کی تفصیل سے یہ معلوم ہو گیا کہ شیرز کی خرید و فروخت کے جواز کے لئے کل چار شرطیں ہو گئیں:

(۱) اصل کاروبار حلال ہو۔

(۲) اس کمپنی کے کچھ منجمد اثاثے (فکسڈ ایسٹس) وجود میں آچکے ہوں۔ رقم صرف نقد کی شکل میں نہ ہو۔

(۳) اگر کمپنی سودی لین دین کرتی ہے تو اس کی سالانہ میٹنگ میں آواز اٹھائی جائے۔

(۴) جب منافع تقسیم ہو۔ اس وقت جتنا نفع کا جتنا حصہ سودی ڈپازٹ سے حاصل ہوا ہو۔ اس کو صدقہ کر دے۔

ان چار شرطوں کے ساتھ شیرز کی خرید و فروخت جائز ہے۔

## شیرز خریدنے کے دو مقصد

آجکل اسٹاک مارکیٹ میں شیرز کے جو سودے ہوتے ہیں۔ وہ دو مقصد کے تحت ہوتے ہیں، نمبر ایک، بعض لوگ انویسٹمنٹ کی غرض سے شیرز خریدتے ہیں، ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ہم شیرز خرید کر کسی کمپنی کے حصہ دار بن جائیں۔ اور پھر گھر بیٹھے اس کا سالانہ منافع ملتا رہے۔ اس کی تفصیل تو میں نے اوپر بیان کر دی کہ ایسے لوگوں کے لئے چار شرطوں کے ساتھ شیرز خریدنا جائز ہے۔

## شیرز اور کیپیٹل گین

دوسری طرف بعض لوگ شیرز کی خرید و فروخت انویسٹمنٹ کی غرض سے نہیں کرتے، بلکہ ان کا مقصد کیپیٹل گین (Capital Gain) ہوتا ہے۔ وہ لوگ اس کا اندازہ کرتے ہیں کہ کس کمپنی کے شیرز کی قیمت میں اضافہ ہونے کا امکان ہے۔ چنانچہ اس کمپنی کے شیرز خرید لیتے ہیں اور پھر چند روز بعد جب قیمت بڑھ جاتی ہے تو ان کو فروخت کر کے نفع حاصل کر لیتے ہیں۔ اور یا کسی کمپنی کے شیرز کی قیمت گھٹ جاتی ہے تو اس کے شیرز خرید لیتے ہیں اور بعد میں فروخت کر دیتے ہیں اس طرح خرید و فروخت کے ذریعے نفع حاصل کرنا ان کا مقصود ہوتا ہے، اس کمپنی میں حصہ دار بننا اور اس کا سالانہ منافع حاصل کرنا ان کا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ خود شیرز ہی کو ایک سامان تجارت بنا کر اس کا

لین دین کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے شرعاً اس طریقہ کار کی کہاں تک گنجائش ہے؟
اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح شیرز خریدنا جائز ہے۔ اسی طرح ان کو فروخت کرنا بھی جائز ہے۔ بشرطیکہ ان شرائط کو پورا کر لیا جائے جو ابھی اوپر ذکر کی گئیں ہیں، اور جس طرح یہ جائز ہے کہ ایک چیز آپ آج خرید کر کل فروخت کر دیں، اور کل خرید کر پرسوں فروخت کر دیں بالکل اسی طرح شیرز کی بھی خرید و فروخت جائز ہے۔

## ڈیفرنس برابر کرنا سٹہ بازی ہے

لیکن اس خرید و فروخت کو درست کہنے کی دشواری اس سٹہ بازی کے وقت پیش آتی ہے جو اسٹاک ایکسچینج کا بہت بڑا اور اہم حصہ ہے، جس میں بسا اوقات شیرز کا لین دین بالکل مقصود نہیں ہوتا، بلکہ آخر میں جاکر آپس کا فرق (ڈیفرنس Difference) برابر کر لیا جاتا ہے، اور شیرز پر نہ تو قبضہ (Delivery) ہوتا ہے اور نہ ہی قبضہ پیش نظر ہوتا ہے۔ لہٰذا جہاں یہ صورت ہو کہ قبضہ بالکل نہ ہو۔ اور شیرز کا نہ لینا مقصود ہو اور نہ دینا مقصود ہو، بلکہ اصل مقصد یہ ہو کہ اس طرح سٹہ بازی کر کے آپس کے ڈیفرنس کو برابر کر لینا مقصود ہو تو یہ صورت بالکل حرام ہے، اور شریعت میں اس کی اجازت نہیں۔

## شیرز کی ڈیلیوری سے پہلے آگے فروخت کرنا

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بعض اوقات ایک شخص شیرز خرید لیتا ہے۔ لیکن ابھی تک اس شیرز پر قبضہ اور ڈیلیوری (Delivery) نہیں ہوتی، اس سے پہلے وہ ان شیرز کو آگے فروخت کر دیتا ہے، مثلاً ایک کمپنی کے شیرز آج بازار میں جاری (Subscribe) ہوئے، لیکن ابھی اس کے شیرز کے اجراء کا عمل مکمل نہیں ہوتا کہ اس سے پہلے ہی ان شیرز پر دسیوں سودے ہو چکے ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ عام طور پر شیرز کی خریداری کے بعد حاضر سودوں میں بھی ڈیلیوری ملنے میں کم از کم ایک ہفتہ ضرور لگ جاتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ کیا اس طرح قبضہ اور ڈیلیوری ملنے سے پہلے ان کو آگے فروخت

کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس سلسلے میں پہلے ایک اصول سمجھ لیں، اس کے بعد صورت واقعہ کا جائزہ لینا آسان ہو گا، وہ اصول یہ ہے کہ جس چیز کو آپ نے خریدا ہے۔ اس چیز پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کو آگے فروخت کرنا جائز نہیں، لیکن قبضہ کے اندر ہمیشہ حسی قبضہ (Physical Possession) ضروری نہیں ہوتا۔ بلکہ حکمی قبضہ (Constructive Possession) بھی اگر ہو جائے، یعنی وہ چیز ہمارے ضمان (رسک Risk) میں آجائے تو اس کے بعد بھی اس چیز کو آگے فروخت کرنا جائز ہے۔

## شیرز کا قبضہ

اب یہاں یہ دیکھنا ہے کہ شیرز کا قبضہ کیا ہے؟ اس پر قبضہ کس طرح ہوتا ہے؟ یہ کاغذ جس کو ہم شیرز سرٹیفکیٹ کہتے ہیں۔ اس سرٹیفکیٹ کا نام "شیئر" نہیں، بلکہ "شیئر" اس ملکیت کا نام ہے جو اس کمپنی کے اندر ہے۔ اور یہ سرٹیفکیٹ اس ملکیت کی علامت اور اس کا ثبوت اور اس کی شہادت ہے۔ لہٰذا اگر فرض کریں کہ ایک شخص کی ملکیت تو اس کمپنی میں ثابت ہو گئی۔ لیکن اس کو ابھی تک سرٹیفکیٹ نہیں ملا، تب بھی شرعی اعتبار سے یہ کہا جائے گا کہ وہ شخص اس کا مالک ہو گیا۔

اس کو ایک مثال کے ذریعے سمجھے مثلاً آپ نے ایک کار خریدی۔ وہ کار آپ کے پاس آگئی، لیکن جس شخص سے آپ نے خریدی ہے، وہ کار اب تک اسی کے نام پر رجسٹرڈ ہے۔ رجسٹریشن تبدیلی نہیں کرائی۔ اب چونکہ آپ کا قبضہ اس کار پر ہو چکا ہے، اس لئے صرف آپ کے نام پر رجسٹرڈ نہ ہونے کی وجہ سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ آپ کا قبضہ مکمل نہیں ہوا۔

## رسک کی منتقلی کافی ہے

اس طرح شیرز سرٹیفکیٹ ایسے ہی ہیں، جیسے رجسٹرڈ کار، اب سوال یہ ہے کہ کمپنی کا وہ اصل حصہ جس کی یہ شیر نمائندگی کر رہا ہے وہ اس کی ملکیت میں آگیا یا نہیں؟ اب ظاہر ہے کہ وہ حصہ ایسا نہیں ہے کہ وہ شخص کمپنی میں جا کر اپنا حصہ وصول کر لے۔

اور اس پر قبضہ کر لے، ایسا کرنا تو ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا اصل حصے کے مالک بننے کا مطلب یہ ہے کہ اس حصے کے فوائد اور نقصانات، اس حصے کی ذمہ داریاں (Liabilities) اور اس کے منافع (Profits) کا حق دار بن گیا یا نہیں؟

مثلاً آج میں نے اسٹاک مارکیٹ سے ایک شیر خریدا، اور ابھی تک شیر سرٹیفکیٹ کی وصولیابی یا ڈلیوری نہیں ہوئی، اس دوران وہ کمپنی بم گرنے سے تباہ ہو گئی، اور اس کا کوئی اثاثہ باقی نہیں بچا، اب سوال یہ ہے کہ یہ نقصان کس کا ہوا؟ اگر نقصان میرا ہوا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس شیر کا رسک میں نے لے لیا، اس صورت میں اس کو آگے فروخت کر سکتا ہوں، اور اگر نقصان میرا نہیں ہوا بلکہ بیچنے والے کا نقصان ہوا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس شیر کا رسک میری طرف منتقل نہیں ہوا تھا۔ اس صورت میں میرے لئے اس شیر کو آگے فروخت کرنا جائز نہیں۔ جب تک شیر سرٹیفکیٹ پر قبضہ نہ کر لوں۔

اب سوال یہ ہے کہ حقیقی صورت حال کیا ہے؟ واقعتہً شیرز کے خریدنے کے فوراً بعد اس کا رسک (Risk) منتقل (ٹرانسفر) ہو جاتا ہے یا نہیں؟ یہ ایک سوال ہے جس کے جواب میں مجھے ابھی تک قطعی صورت حال معلوم نہیں ہو سکی۔ اس لئے اس کے بارے میں کوئی حتمی بات اب تک نہیں کہتا۔ اور اصول میں نے بتا دیا کہ رسک (Risk) منتقل ہونے کی صورت میں آگے بیچنا جائز ہے، البتہ احتیاط کا تقاضہ بہر صورت یہی ہے کہ جب تک ڈلیوری نہ مل جائے اس وقت تک آگے فروخت نہ کیا جائے۔

## "بدلہ" کا سودا جائز نہیں

اسٹاک ایکسچینج میں شیرز کی خرید و فروخت کا ایک اور طریقہ بھی رائج ہے، جس کو "بدلہ" کہا جاتا ہے، یہ بھی فینانسنگ کا ایک طریقہ ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص کو پیسوں کی ضرورت ہے اور اس کے پاس شیرز موجود ہیں۔ وہ شخص دوسرے کے پاس وہ شیرز لے کر جاتا ہے، اور اس سے کہتا ہے کہ میں یہ شیرز آج آپ کو اتنی قیمت پر فروخت کرتا ہوں، اور ایک ہفتہ کے بعد میں قیمت بڑھا کر اتنے میں خرید

لوں گا۔ گویا کہ فروخت کرتے وقت یہ شرط ہوتی ہے کہ یہ شیرز قیمت بڑھا کر واپس کرنے ہوں گے۔ دوسرے شخص کو آپ فروخت نہیں کر سکتے ــ سوال یہ ہے کہ یہ "بدلہ" کی صورت شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

جواب ظاہر ہے کہ یہ صورت جائز نہیں۔ اس لئے کہ فقہ کا اصول ہے کہ کسی بھی بیع کے اندر ایسی شرط لگانا جو مقتضاء عقد کے خلاف ہو۔ جائز نہیں۔ اور خاص طور پر قیمت بڑھا کر واپس لینے کی شرط لگانا حرام ہے، اور یہ شرط فاسد ہے۔ لہٰذا "بدلہ" کی یہ صورت خالصۃً سود ہی کا ایک دوسرا عنوان ہے، شرعاً اس کی اجازت نہیں۔

## شیرز پر زکوٰۃ کا مسئلہ

ایک مسئلہ شیرز پر زکوٰۃ کا ہے، سوال یہ ہے کہ کیا ان شیرز پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے یا نہیں؟ اگر زکوٰۃ واجب ہے تو پھر کس طرح اس کا حساب (Culculat) کیا جائے؟ اور کس طرح ادا کی جائے؟ جیسا کہ میں نے ابتداء عرض کیا تھا کہ شیرز اس حصے کی نمائندگی کرتا ہے جو کمپنی کے اندر ہے۔ لہٰذا اگر کسی شخص نے شیرز صرف اس مقصد کے تحت خریدے ہیں کہ میں اس کو آگے فروخت کر کے اس سے نفع حاصل کروں گا۔ گویا کہ "کیپیٹل گین" (Capital gain) مقصود ہے۔ ان شیرز کا سالانہ منافع وصول کرنا مقصود نہیں۔ تو اس صورت میں ان شیرز کی مارکیٹ قیمت کے حساب سے اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔

لیکن اگر خریدتے وقت اس کا مقصد کیپیٹل گین نہیں تھا، بلکہ اصل مقصد سالانہ منافع (Dividend) حاصل کرنا تھا۔ لیکن ساتھ میں یہ خیال بھی تھا کہ اگر اچھا منافع ملا، تو بیچ بھی دیں گے، تو ایسی صورت میں زکوٰۃ اس شیرز کی مارکیٹ قیمت کے اس حصے پر واجب ہوگی جو قابل زکوٰۃ اثاثوں کے مقابل میں ہوگی، اس کو ایک مثال کے ذریعے سمجھ لیجئے:

مثلاً شیرز کی مارکیٹ ویلو سو روپے ہے؟ جس میں سے =/۶۰ روپے بلڈنگ اور مشینری وغیرہ کے مقابل میں ہیں، اور =/۴۰ روپے خام مال، تیار مال اور نقد روپے کے

مقابلے میں ہے، تواس صورت میں چونکہ ان شیرز کے =/۴۰ روپے قابل زکوٰۃ حصوں کے مقابلے میں ہیں۔ اس لئے =/۴۰ روپے کی زکوٰۃ ڈھائی فیصد کے حساب سے واجب ہوگی۔ =/۶۰ روپے کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ نقشے سے یہ بات اور واضح ہو جائے گی:

## شیرز کی مارکیٹ قیمت =/۱۰۰ روپے

| ناقابل زکوٰۃ | | قابل زکوٰۃ | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| بلڈنگ | مشینری | تیار مال | خام مال | نقد | کل اثاثے |
| =/۳۰ | =/۳۰ | =/۱۵ | =/۱۵ | =/۱۰ | =/۱۰۰ روپے |

### خلاصہ

خلاصہ یہ کہ صرف ایسی کمپنیوں کے شیرز کی خرید و فروخت جائز ہے۔ جن کا بنیادی کاروبار جائز اور حلال ہو۔ اور ان شرائط کے ساتھ جائز ہے جو اوپر ذکر کی گئیں اللہ تعالیٰ ہم سب کو شریعت کے احکام پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

# حقوق مجردہ کی خرید و فروخت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ○

"لیلۃ القدر خیر من الف شہر"
(سورۃ القدر: ۳۰ پ)

شبِ قدر بہتر ہے ہزار مہینوں سے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# حقوق مجردہ کی خرید و فروخت

الحمد لله رب العالمین والصلاة والسلام علی سیدنا محمد خاتم النبیین، ورحمة للعالمین، وعلی آله واصحابه الذین رفعوا معالم الدین، وعلی کل من تبعهم باحسان الی یوم الدین۔

دور حاضر میں شخصی حقوق کی مختلف قسمیں وجود پذیر ہو گئی ہیں جو حقیقت میں "اعیان" نہیں ہیں۔ لیکن بازاروں میں خرید و فروخت کے ذریعے ان کا لین دین رائج ہے۔ وضعی قوانین نے ان میں سے بعض حقوق کی فروختگی کی اجازت دی ہے اور بعض کی فروخت ممنوع قرار دی ہے لیکن بازار اس طرح کے معاملات سے بھرے ہوئے ہیں، مثلاً مکانات اور دکانوں کی پگڑی، مخصوص تجارتی نام یا ٹریڈ مارک (TRADE MARK) یا تجارتی لائسنس کا استعمال، اور وہ حقوق جن کو آج کی زبان میں ذہنی، ادبی فنی ملکیت کے حقوق کہا جاتا ہے مثلاً حق تصنیف واشاعت، حق ایجاد، آرٹسٹ کا اپنے ایجاد کردہ آرٹوں میں حق۔

یہ تمام حقوق موجودہ تجارتی عرف میں ملکیت قرار دیئے جاتے ہیں، جن پر شخصی اموال واملاک کے احکام جاری ہوتے ہیں، بالکل اعیان اور مادی اموال کی طرح ان کی بھی خرید و فروخت ہوتی ہے، انہیں کرایہ پر دیا جاتا ہے، ہدیہ کیا جاتا ہے، ان میں میراث جاری ہوتی ہے۔

ہمارے سامنے مسئلہ یہ ہے کہ کیا اسلامی شریعت میں ان حقوق کو اموال قرار دے کر ان کی خرید و فروخت کرنا یا کسی جائز طریقے سے ان کا عوض لینا جائز ہے یا نہیں؟۔

یہ مسئلہ اس وسیع اور ہمہ گیر شکل میں قدیم فقہاء کے عہد میں موجود نہیں تھا اس لئے یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ فقہ کی قدیم کتابوں میں ہمارے زمانے کی ان جزئیات کا حکم تو نہیں ملے گا البتہ فقہاء قدیم نے بہت سے ان حقوق اور ان کا عوض لینے کے مسئلہ پر کلام کیا ہے، جو اس دور میں موجود اور متصور تھے چنانچہ بعض فقہاء نے "حقوق مجردہ" کا عوض لینے کو ناجائز کہا ہے اور بعض فقہاء نے حقوق مجردہ کی بعض اقسام کا عوض لینے کو جائز قرار دیا ہے۔ حقوق کے سلسلے میں فقہاء کی بحثوں کا استقصاء کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حقوق کے انواع بہ کثرت ہیں اور ان کے بارے میں فقہاء کی عبارتیں باہم مختلف ہیں، مجھے ابھی تک کوئی ایسی عبارت نہیں ملی جو حقوق کی تمام قسموں پر حاوی ہو اور جو ایسا ضابطہ واضح کرے جس پر مسئلہ حقوق کی تمام جزئیات مبنی ہوں۔ لہٰذا اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ قرآن و سنت کے دلائل سے مسئلہ حقوق کے ضوابط مستنبط کئے جائیں اور کتب فقہ میں بکھری ہوئی وہ جزئیات بھی یکجا کی جائیں جو حقوق کے مسئلے میں نظائر بن سکیں۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ہمارے قدموں کو جادہ حق پر قائم رکھے اور اس مسئلہ میں حق و صواب کے لئے ہمارے سینوں کو کھول دے۔ آمین۔

## حقوق مجردہ کی قسمیں

جن حقوق کا عوض لینے پر فقہاء نے بحث کی ہے ان کا استقراء کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حقوق کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) شرعی حقوق یعنی وہ حقوق جو شارع کی طرف سے ثابت ہیں، ان کے ثبوت میں قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے۔

(۲) عرفی حقوق یعنی وہ حقوق جو عرف کی بنا پر ثابت ہیں اور شریعت نے بھی ان حقوق کو تسلیم کیا ہے۔ پھر ان دونوں کی دو دو قسمیں ہو جاتی ہیں۔

اول: وہ حقوق جن کی مشروعیت اصحاب حقوق سے ضرر دفع کرنے کے لئے ہوتی ہے۔

دوم: وہ حقوق جو اصالۃً مشروع ہوتے ہیں۔

پھر وہ حقوق جو اصالۃً مشروع ہوئے ہیں، ان کی چند قسمیں [illegible]

(۱) وہ حقوق جو اشیاء میں دائمی منافع سے عبارت ہیں، مثلاً حق مرور (راستہ چلنے کا حق) حق شرب (پانی لینے کا حق) حق تسییل (پانی بہانے کا حق) وغیرہ
(۲) وہ حقوق جو کسی مباح الاصل چیز پر کسی شخص کا پہلے قبضہ کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتے ہیں اسے "حق اسبقیت" یا "حق اختصاص" کہتے ہیں۔
(۳) وہ حقوق جو کسی شخص کے ساتھ کوئی عقد کرنے یا کسی موجود عقد کو باقی رکھنے کی صورت میں حاصل ہوتے ہیں مثلاً زمین، مکان یا دکان کو کرایہ پر دینے کا حق، یا وقف کے وظائف میں سے کسی وظیفہ کو باقی رکھنے کا حق۔

پھر ان حقوق کا عوض لینا دو طریقوں سے ممکن ہے :۔
(۱) ایک یہ کہ فروختگی کے ذریعہ عوض لینا جس کی صورت یہ ہوگی کہ بائع اپنی مملوکہ چیز کو اس کے تمام مقتضیات کے ساتھ مشتری کی طرف منتقل کر دے گا۔
(۲) دوسرے یہ کہ صلح اور دست برداری کے طور پر عوض لینا۔ اس صورت میں دست بردار ہونے والے کا حق تو ختم ہو جاتا ہے لیکن محض اس کے دست بردار ہونے سے اس شخص کی طرف حق منتقل نہیں ہوتا۔ جس کے حق میں وہ دست بردار ہوا لیکن جس شخص کے حق میں دست برداری ہوئی ہے اس کے مقابلہ میں دست بردار ہونے والے کی مزاحمت ختم ہو جاتی ہے۔

امام قرافی ان دونوں طریقوں کا فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :۔

اعلم ان الحقوق و الاملاک ینقسم التصرف فیھا الی نقل واسقاط، فالنقل ینقسم الی ما ھو بعوض فی الاعیان، کالبیع والقرض .....والی ما ھو بغیر عوض، کالھدایا و الوصایا...... فان ذلک کلہ نقل ملک فی اعیان بغیر عوض، واما الا سقاط فھوا ما بعوض کالخلع، والعفو علی مال...... فجمیع ھذہ الصور یسقط فیھا الثابت، والا ینتقل الی البا ذل ما کان یملکہ المبزول لہ من العصمۃ وبیع العبد و نحوھما۔
(الفروق للقرافی ۳/ ۱۱۰ الفرق التاسع والسبعون)

"حقوق واملاک میں تصرف کبھی اس طرح ہوتا ہے کہ مالک اپنا حق یا اپنی ملکیت دوسرے کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ اور کبھی تصرف کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مالک اپنا حق اور ملکیت ساقط کر دیتا ہے، حق اور ملکیت کی منتقلی کبھی بالعوض ہوتی ہے مثلاً بیع وقرض کی صورت میں اور کبھی بلاعوض ہوتی ہے مثلاً ہدیہ اور وصیت کی صورت میں، ان دونوں صورتوں میں بلاعوض اشیاء میں ملکیت کی منتقلی ہوتی ہے حق اور ملکیت کا ساقط کرنا بھی کبھی بالعوض ہوتا ہے مثلاً خلع اور مال لے کر معاف کر دینا...... ان تمام صورتوں میں ثابت شدہ حق ساقط ہو جاتا ہے اور دینے والے کی طرف وہ چیز منتقل نہیں ہوتی جس کا دیا ہوا شخص مالک ہو جاتا ہے یعنی حفاظت، غلام کی بیع اور اس طرح کی چیزیں۔

ہم پہلے فقہاء کی ذکر کردہ حقوق کی قسموں کو ذکر کر کے ہر ایک قسم پر علیحدہ گفتگو کریں گے، پھر فقہاء کی بحثوں سے دور حاضر میں رائج حقوق کا حکم شرعی اور ان کا عوض لینے کا حکم جاننے کی کوشش کریں گے۔

## حقوق شرعیہ

"حقوق شرعیہ" سے ہماری مراد وہ حقوق ہیں جن کا ثبوت شارع کی طرف سے ہوا ہے، قیاس کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے، یعنی ان کا ثبوت اصحاب حقوق کے لئے شارع کی طرف سے "نص جلی" یا "نص خفی" کی بناپر ہوا ہے، اگر نص نہ ہوتی تو وہ حق ثابت نہ ہوتا مثلاً حق شفعہ، حق ولاء، حق وراثت، حق نسب، حق قصاص، بیوی سے متمتع ہونے کا حق، طلاق حضانت اور ولایت کا حق، شوہر کی باری میں بیوی کا حق (حق قسم)

ان حقوق کی دو قسمیں ہیں۔

اول: وہ حقوق جو اصالۃً ثابت نہیں ہوئے ہیں بلکہ اصحاب حقوق سے ضرر دور کرنے کے لئے ان کی مشروعیت ہوئی ہے۔ انہیں ہم "حقوق ضروریہ" کا نام دے سکتے

ہیں۔

دوم: وہ حقوق جو اصحاب حقوق کے لئے اصالۃً ثابت ہوئے ہیں، دفع ضرر کے لئے مشروع نہیں ہوئے، انہیں ہم "حقوق اصلیہ" کہہ سکتے ہیں۔

## حقوق ضروریہ

"حقوق ضروریہ" کی ایک مثال حق شفعہ ہے، یہ اصالۃً ثابت ہونے والا حق نہیں ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ بائع اور مشتری نے باہمی رضامندی سے جب کوئی بیع کی تو کسی تیسرے شخص کو ان دونوں کے درمیان مداخلت کا حق حاصل نہیں ہے لیکن شریعت نے شریک جائداد، شریک حقوق جائداد اور پڑوسی کو دفع ضرر کے لئے حق شفعہ دیا ہے، اسی طرح شوہر کی باری میں بیوی کا حق بھی بیوی سے دفع ضرر کے لئے ہے۔ ورنہ شوہر کو اختیار ہے کہ اپنی بیوی سے جب چاہے متمتع ہو اور اس کے ساتھ رات گزارے، بچے کی پرورش کا حق، یتیم کی ولایت کا حق اور اختیار دی ہوئی بیوی کا اختیار طلاق کا حق بھی حقوق ضروریہ کے زمرے میں آتے ہیں۔

حقوق ضروریہ کا حکم یہ ہے کہ کسی طریقے سے ان کا عوض لینا جائز نہیں نہ تو فروختگی کے ذریعہ، نہ صلح اور دستبرداری کے ذریعہ عوض لینا جائز ہے۔

اس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ یہ حقوق اصحاب حقوق کے لئے اصالۃً ثابت نہیں ہوئے ہیں بلکہ دفع ضرر کے لئے مشروع ہوئے ہیں، جب صاحب حق اپنا حق کسی دوسرے کو دینے یا دوسرے کے لئے دستبردار ہونے پر راضی ہو گیا تو یہ بات ظاہر ہوئی کہ اس حق کے نہ ہونے سے اسے کوئی ضرر لاحق نہیں ہو گا، لہٰذا یہ معاملہ اصل کی طرف لوٹ جائے گا اور یہاں اصل اس کے لئے حق ثابت نہ ہونا ہے۔ لہٰذا اس کے لئے عوض کا مطالبہ جائز نہیں ہے مثلاً حق شفعہ میں شفیع اگر عوض لے کر حق شفعہ سے دستبردار ہو گیا تو یہ بات منکشف ہوئی کہ جو بیع اس کے لئے حق شفعہ کے ثبوت کا سبب بنی اس میں اس کا کوئی ضرر نہیں ہے، لہٰذا اس بیع کو ختم کرنے کے سلسلے میں اس کا حق ختم ہو گیا، اب اس پر مال لینا اس کے لئے جائز نہیں ہو گا۔

اسی طرح بیوی کا باری کا حق اس سے دفع ضرر کے لئے ہے، جب وہ بیوی اس

سے دستبردار ہو گئی تو معلوم ہوا کہ باری ترک کرنے سے اسے کوئی ضرر نہیں پہنچتا، لہٰذا اس کے لئے اس دستبرداری پر عوض لینا جائز نہیں ہے "مخیرہ" کا مسئلہ بھی اسی کے مثل ہے، شوہر نے اسے دفع ضرر کے لئے نکاح فسخ کرنے کا اختیار دیا تو اگر اس عورت نے مال کے عوض میں اپنا اختیار طلاق ختم کر دیا تو معلوم ہوا کہ شوہر کے ساتھ رہنے میں اسے کوئی ضرر نہیں تھا، لہٰذا وہ عورت اس پر عوض لینے کی حقدار نہیں۔ اسی طرح نامرد شخص کی بیوی کو دفع ضرر کے لئے اپنے نامرد شوہر سے نکاح فسخ کرانے کا حق ہے۔ اگر وہ عورت مال لے کر اس نامرد شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی ہو گئی تو معلوم ہوا کہ نکاح باقی رہنے سے اسے ضرر نہیں تھا لہٰذا اس کے لئے عوض لینا جائز نہیں ہو گا۔

## حقوق اصلیہ

حقوق شرعیہ کی دوسری قسم وہ حقوق ہیں جو صاحب حقوق کے لئے اصالۃً ثابت ہوئے ہیں، دفع ضرر کے طور پر ان کی مشروعیت نہیں ہوئی ہے مثلاً حق قصاص، نکاح کو باقی رکھ کر شوہر کا بیوی سے متمتع ہونے کا حق، حق میراث، وغیرہ۔

اس قسم کے حقوق کا حکم یہ ہے کہ بیع کے طریقہ پر تو ان کا عوض لینا جائز نہیں ہے، یعنی اس کی گنجائش نہیں کہ خریدار کی طرف وہ حق منتقل ہو جائے اور بائع کو جو استحقاق تھا وہی خریدار کی طرف منتقل ہو جائے، لہٰذا مقتول کے ولی کے لئے جائز نہیں کہ قصاص لینے کا حق کسی کے ہاتھ بیچ دے اور ولی کے بدلے اس دوسرے شخص کو قصاص لینے کا حق حاصل ہو جائے، اسی طرح یہ بھی جائز نہیں کہ شوہر اپنا حق تمتع کسی دوسرے کے ہاتھ بیچ دے اور دوسرا شخص اس کی بیوی سے متمتع ہو، اور کسی شخص کے لئے یہ جائز نہیں کہ اپنا حق میراث دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دے کہ وارث حقیقی کے بدلے میں وہ دوسرا شخص میراث کا حق دار ہو جائے۔ اس لئے کہ شارع نے یہ حقوق مخصوص شخص کے لئے مخصوص صفت کے ساتھ ثابت کئے ہیں۔ اس طور پر کہ اس صفت کے معدوم ہونے سے حقوق معدوم ہو جاتے ہیں مثلاً شارع نے مقتول کے ولی کے لئے حق قصاص ولی ہونے کی بنا پر ثابت کیا ہے، لہٰذا ولایت ختم ہوتے ہی حق قصاص

ختم ہو جائے گا۔

دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ حقوق شرعاً قابل انتقال نہیں ہوتے لہٰذا نہ ان کی بیع ہو سکتی ہے نہ ہبہ ہو سکتا ہے، نہ میراث جاری ہوتی ہے، حق قصاص کی وراثت جو جاری ہوتی ہے وہ حقیقی وراثت نہیں ہے بلکہ یہ ایسا حق ہے جو قریب ترین ولی کی عدم موجودگی میں دوسرے عزیز کے لئے اصالۃً ثابت ہوتا ہے۔ ایسا نہیں ہوتا کہ قریب ترین ولی سے یہ حق دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو گیا ہو۔

لہٰذا شریعت چونکہ ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف ان حقوق کی منتقلی کی اجازت نہیں دیتی، اس لئے فروختگی اور مبادلہ کے طور پر ان کا عوض لینا جائز نہیں ہے، اس حکم کا ماخذ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ حدیث ہے

"ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع الولاء وهبته"
کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ولاء کی فروختگی اور ہبہ کرنے سے منع فرمایا

(اخرجہ البخاری فی العتق، باب بیع الولاء وھبتہ)

البتہ صلح اور دستبرداری کے ذریعہ ان حقوق کا معاوضہ لینا جائز ہے اس کی صورت یہ ہوگی کہ صاحب حق اپنا حق استعمال کرنے سے باز آجائے اور اس شخص سے مال لے لے جسے اس حق کے استعمال سے نقصان پہنچتا، مثلاً مقتول کے جس ولی کو حق قصاص حاصل ہے اس کے لئے جائز ہے کہ قاتل سے مال لے کر صلح کر لے، یہ مال صاحب حق کے اپنا حق استعمال کرنے سے رکنے کا بدلہ ہے، اور قاتل یہ مال اپنے کو موت کے ضرر سے بچانے کے لئے صرف کر رہا ہے، یہ صلح قرآن وسنت کے نصوص اور اہل علم کے اجماع کی بنا پر جائز ہے۔

اسی طرح شوہر کو یہ حق ہے کہ بیوی کے ساتھ رشتہ نکاح باقی رکھ کر اس سے متمتع ہو لیکن شوہر عورت کی طرف سے دیئے جانے والے مال کے بدلے میں اپنے حق کو استعمال سے باز آجاتا ہے جس طرح خلع کرنے اور مال کی شرط کے ساتھ طلاق دینے میں ہوتا ہے، ایسا کرنا نص قرآنی اور اجماع امت سے جائز ہے۔

حقوق ضروریہ اور حقوق اصلیہ کے درمیان یہ فرق فقہاء احناف میں سے

بیری نے شرح الشباہ والنظائر میں ذکر کیا ہے (مخطوط ص ۶۲، ۶۳) ابن عابدین نے بیری کی بحث کا خلاصہ اس طرح نقل کیا ہے۔

"وحاصله ان ثبوت حق الشفعة للشفيع، وحق القسم للزوجة، وكذا حق الخيار فى النكاح للمخيرة انما هو لدفع الضرر عن الشفيع والمراة، وماثبت لذلك لا يصح الصلح عنه، لان صاحب الحق لما رضى علم انه لا يتضرر بذلك، فلا يستحق شيئاً، اما حق الموصى له بالخدمة فليس كذلك، بل ثبت له على وجه البر والصلة، فيكون ثابتاً له اصالة، فيصح الصلح عنه اذا نزل عنه لغيره، ومثله مامر عن الاشباه من حق القصاص والنكاح والرق، حيث صح الاعتياض عنه، لانه ثابت لصاحبه اصالة، لا على وجه دفع الضرر عن صاحبه" (رد المحتار لابن عابدین ۴: ۱۶)

اس کا حاصل یہ ہے کہ شفیع کے لئے حق شفعہ کا ثبوت، بیوی کے لئے قسم (باری) کا حق، مخیرہ کا حق خیار یہ سب حقوق شفیع اور عورت کے اور مخیرہ سے ضرر دور کرنے کے لئے ہیں۔ اور جن حقوق کا ثبوت دفع ضرر کے لئے ہو، ان میں (مال لے کر) صلح صحیح نہیں ہوتی، اس لئے کہ جب صاحب حق صلح پر راضی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اسے کوئی ضرر نہیں ہے لہٰذا وہ کسی مال کا حقدار نہیں ہے، اس کے بر خلاف جس شخص کے لئے خدمت کی وصیت کی گئی تھی اس کا معاملہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس کے لئے حق خدمت کا ثبوت حسن سلوک اور صلہ رحمی کے طور پر ہوا ہے۔ لہٰذا اس کا یہ حق اصالۃً ثابت ہے (نہ کہ دفع ضرر کے لئے) اس بنا پر دوسرے کے لئے حق خدمت سے دستبردار ہو کر صلح کرنا درست ہو گا۔ اس کے مثل حق قصاص، حق نکاح اور حق رق کا حکم ہے کہ ان کا عوض لینا درست ہے کیونکہ یہ حقوق اصحاب حقوق کے لئے

اصالۃً ثابت ہیں دفع ضرر کے طور پر ثابت نہیں ہیں۔

لیکن صلح کے ذریعہ یہ عوض لینا اسی صورت میں جائز ہو گا جب وہ حق فی الحال موجود اور قائم ہو جیسا کہ حق قصاص، حق بقاء نکاح، حق رق، لیکن اگر کوئی حق مستقبل میں متوقع ہے فی الحال ثابت نہیں تو اس کا عوض لینا نہ بیع کے ذریعہ جائز ہے، اور نہ صلح کے ذریعے سے، مثلاً مورث کی زندگی میں مال کے بدلے میں حق وراثت سے دستبردار ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ مورث کی زندگی میں حق وراثت ثابت و موجود نہیں ہے بلکہ یہ ایک متوقع حق ہے جس کے ثبوت عدم ثبوت دونوں کا امکان ہے حق وراثت تو مورث کی وفات سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح حق ولاء مولی کے زندگی میں غیر ثابت حق ہے، مولی کی وفات سے یہ حق موکد ہوتا ہے لہٰذا اس سے دستبردار ہونا درست نہیں ہے۔

مورث اور مولی (آزاد کردہ غلام) کی وفات کے بعد حق میراث اور حق ولاء دونوں ترکے میں مادی ملکیت کی شکل میں تبدیل ہو جاتے ہیں، لہٰذا مورث اور مولی کی وفات کے بعد شرائط معروفہ کے ساتھ تخارج کے طریقے پر اس حق کو فروخت کرنا یا اس سے دستبردار ہونا درست ہے جس کا طریقہ علم فرائض میں بیان کر دیا گیا ہے۔

## حقوق عرفیہ

حقوق کی دوسری قسم کو ہم حقوق عرفیہ کہہ سکتے ہیں، حقوق عرفیہ سے مراد وہ شرعی حقوق ہیں جن کا ثبوت اصحاب حقوق کے لئے عرف و عادت کی بنا پر ثابت ہوتے ہیں۔ یہ حقوق اس اعتبار سے شرعی ہیں کہ شریعت اسلامیہ نے عرف و تعامل کی بنا پر انہیں تسلیم کیا ہے، لیکن ان حقوق کا ماخذ عرف ہے نہ کہ شریعت مثلاً راستہ میں چلنے کا حق، پانی لینے کا حق، پانی بہانے کا حق وغیرہ۔

ان عرفی حقوق کی چند قسمیں ہیں:

### ۱۔ اشیاء سے انتفاع کا حق

اس سے مراد مادی اشیاء کے منافع سے استفادہ کا حق ہے، اگر یہ انتفاع متعین

مدت کے لئے ہو تو اجارہ کے طور پر اس کا عوض لینا جائز ہے، اور اس پر اجارہ کے احکام جاری ہوں گے مثلاً معین مدت کے لئے مکان میں سکونت سے استفادہ کرنا لہٰذا مالک کے لئے اس انتفاع کا عوض اس طرح لینا جائز ہے کہ وہ اپنا مکان معین مدت کے لئے طے شدہ کرائے پر کسی کو دے دے۔

لیکن اگر مالک یہ منفعت دوسرے شخص کی طرف ہمیشہ کے لئے منتقل کرے تو یہ اس منفعت کی فروختگی ہے فقہائے احناف نے بھی اسے "بیع الحقوق المجردہ" کے نام سے ذکر کیا ہے، اس بیع کے جواز یا عدم جواز کے بارے میں فقہاء کے مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں، بعض فقہاء نے حقوق مجردہ کی بیع کو مطلقاً جائز کہا ہے، بعض حضرات فقہاء نے اسے مطلقاً ناجائز قرار دیا ہے بعض فقہاء نے بعض حقوق مجردہ کی بیع جائز قرار دی ہے اور بعض حقوق مجردہ کی فروختگی ناجائز قرار دی ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ پہلے فقہاء کی ذکر کردہ حقوق کی صورتوں اور ان کے بارے میں فقہاء کے بیان کئے ہوئے احکام یکے بعد دیگرے ذکر کر دیئے جائیں۔ پھر اس باب میں فیصلہ کن بات بیان کر دی جائے۔

والله سبحانه وتعالى هو الموفق للصواب

## مختلف حقوق

فقہاء نے اس قسم کے جو حقوق ذکر کئے ہیں، وہ مندرجہ ذیل ہیں۔ (۱) حق مرور (۲) حق تعلی (۳) حق تسییل (۴) حق شرب (۵) دیوار پر لکڑی رکھنے کا حق (۶) دروازہ کھولنے کا حق۔

فقہائے احناف کے مشہور قول کے مطابق یہ سارے حقوق، حقوق مجردہ ہیں جن کی بیع جائز نہیں ہے فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ کی کتابوں میں معروف یہ ہے کہ ان میں سے اکثر حقوق کا عوض لینا جائز ہے۔

## بیع کی تعریف

حقیقت میں اس اختلاف کی بنیاد بیع کی تعریف ہے، جن لوگوں نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے، "مال کا تبادلہ مال سے کرنا" اور مال کو عین (مادی محسوس چیز) کے

ساتھ خاص کیا انہوں نے حقوق مجردہ کی بیع کو نا جائز کہا ہے کیونکہ حقوق مجردہ اعیان نہیں ہیں اور جن لوگوں نے بیع کی تعریف کو عام کر کے منافع کو بھی اس میں شامل کیا ہے انہوں نے حقوق مجردہ کی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

## شوافع کا مذھب

فقہاء شافعیہ کے یہاں بیع کی تعریف میں منفعت کی دائمی بیع بھی شامل ہے، چنانچہ علامہ ابن حجرؒ ہیثمی نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے۔

"عقد یتضمن مقابلة مال بمال بشرطه الاتی لاستفادة ملک عین او منفعة موبدة"

بیع ایسا عقد ہے جس میں مال کا تبادلہ مال سے ہو آنے والی شرطوں کے ساتھ تاکہ متعین مادی چیز کی ملکیت یا اس سے ابدی منفعت حاصل ہو جائے"

شروانی نے ابن حجر ہیثمی کی مذکورہ بالا عبارت کی تشریح کرتے ہوئے "مؤبدہ" کے تحت لکھا ہے:

قوله "مؤبدة" کحق الممر اذا عقد علیه بلفظ البیع"

(حواشی الشروانی علی تحفة المحتاج، ص ۲۱۵ ج ۴)

مثلاً گزرنے کا حق جب کہ "بیع" کے لفظ کے ذریعہ اس کا معاملہ کیا جائے

علامہ شربینی خطیب فرماتے ہیں:۔

وحده بعضهم بانه عقد معاوضة مالية يفيد ملک عين او منفعة على التابيد، فدخل بيع حق الممر ونحوه وخرجت الاجارة بقيد التاقيت فانها ليست بيعاً"

(مغنی المحتاج للشربینی ص ۳ ج ۲)

"بعض فقہاء نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے: بیع مالی معاوضہ کا

عقد ہے جس سے کسی چیز یا منفعت پر ہمیشہ کے لئے ملکیت حاصل ہوتی ہے، اس تعریف میں حق مرور وغیرہ کی بیع داخل ہو گئی اور وہ اجارہ جو محدود مدت کے لئے ہو اس تعریف سے خارج ہو گیا لہٰذا اجارہ بیع نہیں ہے

ابن القاسم غزی نے متن ابی شجاع کی شرح میں لکھا ہے:

"فاحسن ماقیل فی تعریفه انه تملیک عین مالیة بمعاوضة باذن شرعی، او تملیک منفعة مباحة علی التابید بثمن مالی ...... ودخل فی منفعة تملیک حق البناء"

بیع کی سب سے اچھی تعریف یہ ہے کہ بیع شرعی اجازت سے بالعوض مالی چیز کا مالک بنانا ہے یا مالی قیمت کے بدلے دائمی طور پر مباح منفعت کا مالک بنانا ہے...... منفعت میں حق تعمیر کا مالک بنانا بھی داخل ہو گیا۔

باجوری ابن القاسم غزی کی مذکورہ بالا عبارت کے ذیل میں لکھتے ہیں:

"انما قال "ودخل فی منفعة" لان المنفعة تشمل حق الممر، ووضع الاخشاب علی الجدار...... ولا بد من تقدیر مضاف فی کلامه بان یقال: ودخل فی تملیک منفعة، لیناسب قوله "تملیک حق البناء" وصورة ذلک ان یقول له: بعتک حق البناء علی هذا السطح مثلاً بکذا، والمراد بالحق الاستحقاق (حاشیة الباجوری علی شرح الغزی، ص ۳۴۰ ج ۱)

غزی نے "دخل فی منفعة" اس لئے کہا کہ منفعت میں راستے میں گزرنے کا حق اور دیوار پر لکڑی رکھنے کے حق کو شامل ہے...... ان کے کلام میں مضاف مقدر ماننا ضروری ہے یعنی تقدیر عبارت اس طرح سے ہے

ودخل فی تملیک منفعة، تاکہ آگے جو "تملیک حق البناء" کہا ہے وہ درست ہو جائے "حق تعمیر" کا مالک بنانے کی صورت یہ

ہے کہ کوئی شخص دوسرے سے کہے: میں نے تمہارے ہاتھ اس سطح پر عمارت تعمیر کرنے کا حق اتنی قیمت کے بدلے میں فروخت کیااور حق سے مراد استحقاق ہے۔

علامہ شاطری نے "الیاقوت النفیس" میں اس کی تلخیص اس طرح کی ہے:

"البیع لغة: مقابلة شئی بشئی، وشرعاً: عقد معاوضة مالیة تفید ملک عین، اومنفعة علی التابید، کمافی بیع حق الممر، ووضع الاخشاب علی الجدار، وحق البناء علی السطح"

(الیاقوت النفیس فی مذہب ابن ادریس، ص ۷۴)

لغت میں بیع ایک چیز کا دوسری چیز سے تبادلہ کا نام ہے لیکن اصطلاح شرع میں بیع کی تعریف یہ ہے: مالی معاوضہ کا عقد جس کے ذریعہ کسی چیز یا کسی منفعت پر دائمی ملکیت حاصل ہو جیسا کہ حق مرور اور دیوار پر لکڑیاں رکھنے کا حق اور سطح پر عمارت تعمیر کرنے کے حق کی بیع"

ان فقہی عبارتوں سے یہ بات ظاہر ہے کہ دائمی منفعت کا حق فقہاء شافعیہ کے نزدیک مال ہے جس کی خرید و فروخت جائز ہے

## حنابلہ کا مذھب

فقہاء حنابلہ کے نزدیک بھی ایسا ہی ہے بہوتی کے بیان کے مطابق حنابلہ کے یہاں بیع کی تعریف یہ ہے:

مبادلة عین مالیة ...... او منفعة مباحة مطلقاً، بان لا تختص اباحتها بحال دون آخر کممر دار اوبقعة تحفر بئراً، باحدهما، ای عین مالیة اومنفعة مباحة مطلقاً ...... فیشمل نحو بیع کتاب بکتاب اوبممر فی دار، او بیع نحو ممر فی دار بکتاب، او بممر فی دار اخری "(شرح منتهی للارادات ص ۱۴۰ ج ۲)

"بیع ایک مالیت رکھنے والی چیز کا تبادلہ ہے یا مطلق مباح منفعت کا تبادلہ ہے جس کی اباحت کسی ایک حال کے ساتھ مخصوص نہ ہو،(دوسری مالیت رکھنے والی چیز یا مطلق مباح منفعت سے) جیسے گھر کی گزر گاہ یا زمین کا وہ حصہ جس میں کنواں کھودا جائے۔ ان میں سے ایک کا دوسرے سے تبادلہ، یعنی ایک طرف عین مالیت اور دوسری طرف منفعت مباحہ، ...... لہٰذا یہ تعریف ان تمام صورتوں کو شامل ہوگی۔ کتاب کا کتاب سے تبادلہ، کتاب کا حق مرور سے تبادلہ، حق مرور کا کتاب سے تبادلہ، ایک گھر کے حق مرور کا دوسرے گھر کے حق مرور سے تبادلہ"

مرداوی رحمۃ اللہ علیہ نے "الانصاف" میں بیع کی متعدد تعریفات ذکر کرنے اور اکثر پر اعتراضات کرنے کے بعد لکھا ہے

وقال ى الوجيز: "هو عبارة عن تمليك عين مالية، او منفعة مباحة على التابيد، بعوض مالى" ويرد عليه ايضا: الربا والقرض، وبالجملة، قل ان يسلم حد قلت، لوقيل: هو مبادلة عين او منفعة مباحة مطلقاً، باحدهما كذلك على التابيد فيهما، بغير ربا ولا قرض، لسلم"

(الانصاف ى معرفة الراجع من الخلاف، للمرداوى ص ۲۶۰ ج ۴)

"الوجیز میں لکھا ہے کہ: "بیع" مالیت رکھنے والی چیز یا مباح منفعت کا دائمی طور پر مالی عوض کے بدلے میں مالک بنا دینے کا نام ہے" اس تعریف پر ربو اور قرض کے ذریعہ اعتراض وارد ہوتا ہے: خلاصہ کلام یہ ہے کہ کوئی تعریف اعتراض سے خالی نہیں ہے، میں کہتا ہوں کہ اگر اس طرح تعریف کی جائے کہ: بیع کسی چیز یا مطلق مباح منفعت کا ربا اور قرض کے بغیر کسی دوسری چیز یا مطلق مباح منفعت کے بدلے دائمی طور پر مالک بنا دینا ہے، "تو اعتراض وارد نہ ہو گا"

بہوتی نے کشاف القناع میں لکھا ہے:

"(ويصح ان يشتري ممرا في ملك غيره) دارا كان او غيرها (و) ان يشتري (موضعا في حائط يفتحه بابا و) ان يشتري (بقعة في ارض يحفرها بئرا) بشرط كون ذلك معلوما، لان ذلك نفع مقصود، فجاز بيعه كالدور ويصح ايضا ان يشتري (علو بيت يبني عليه بنيانا موصوفا) او ليضع عليه خشبا موصوفا، لانه ملك للبائع، فجاز بيعه كالارض، ومعنى "موصوفا" اي معلوما ..... (وكذا لو كان البيت) الذي اشترى علوه (غير مبني اذا وصف العلو والسفل) ليكون معلوما، وانما صح لانه ملك للبائع، فكان له الاعتياض عنه (ويصح فعل ذلك) اي ماذكر من اتخاذ ممر في ملك غيره، او موضع في حائطه يفتحه بابا، او بقعة في ارضه يحفرها بئرا، او علو بيت يبني عليه بنيانا، او يضع عليه خشبا معلومين (صلحا ابدا) اي مويدا، وهو في معنى البيع ...... (ومتى زال) البنيان او الخشب (فله اعادته) لانه استحق ابقاوه بعوض (سواء زال لسقوطه) اي سقوط البنيان او الخشب او زال (لسقوط الحائط) الذي استاجره لذلك (او) زال (لغير ذلك) كهدمه اياه...... (وله) اي لرب البيت (الصلح على زواله) اي ازالة العلو عن بيته (او) الصلح بعد انهدامه على (عدم عوده) سواء كان ما صالحه به مثل العوض الذي صولح به على وضعه او اقل او اكثر، لان هذا عوض عن المنفعة المستحقة له، فيصح بما اتفقا عليه"

(كشاف القناع للبهوتي، ص ۳۹۱، ۳۹۲ ج ۳)

کسی دوسرے کی ملکیت میں گزر گاہ خریدنا جائز ہے، چاہے وہ مکان ہو یا کچھ اور ہو۔ اسی طرح کسی دوسرے کی دیوار میں دروازہ

کھولنے کے لئے مخصوص حصہ خریدنا اور دوسری کی زمین میں کنواں کھودنے کی جگہ خریدنا جائز ہے بشرطیکہ جگہ متعین و معلوم ہو، کیونکہ یہ بھی منفعت مقصودہ ہے لہٰذا مکانات کی طرح ان کی بیع بھی جائز ہوگی، اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ کسی مکان یا کمرہ کا علو خرید لے تاکہ اس پر باہم طے شدہ انداز کی عمارت بنائے یا اس پر طے شدہ لکڑیاں رکھے کیونکہ علو بھی بائع کی ملکیت ہے لہٰذا اس کی بیع بھی زمین کی طرح جائز ہے لفظ "موصوف" سے مراد معلوم ہے......
اسی طرح اس مکان کا علو خریدنا بھی جائز ہے جو مکان ابھی تعمیر نہیں ہوا ہے بشرطیکہ علو اور سفل کے اوصاف بیان کر دیئے ہوں تاکہ مبیع معلوم ہو جائے علو وغیرہ کی بیع درست ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بھی بائع کی ملکیت ہے لہٰذا اسے اس کا معاوضہ لینے کا حق ہے اسی طرح دائمی صلح کے طور پر بھی مذکورہ بالا معاملات کرنا جائز ہے یعنی دوسرے کی ملکیت میں راستہ بنانا دروازہ کھولنے کے لئے دیوار کی مخصوص جگہ لینا، یا کسی کی زمین میں کنواں کھودنے کا حق لینا یا عمارت بنانے کے لئے کسی مکان یا کمرے کا علو لینا یا متعین لکڑیاں رکھنے کے لئے علو حاصل کرنا، یہ صلح بھی بیع کے حکم میں ہے، اور جب علو کی عمارت یا لکڑی گر جائے تو اسے دوبارہ علو پر عمارت بنوانے یا لکڑی رکھنے کا حق ہے کیونکہ مشتری عوض کے بدلے اسے باقی رکھنے کا حقدار ہے، خواہ اوپر کا مکان یا لکڑی خود بخود گر گئی ہو یا اس دیوار کے منہدم ہونے کی وجہ سے گر گئی ہو جسے اس نے کرایہ پر لیا تھا یا کسی اور وجہ سے گر گئی ہو۔ مثلاً اسے منہدم کرنیکی وجہ سے...... مالک مکان کے لئے جائز ہے کہ خریدار سے اس کا حق علو ختم کرنے کے لئے صلح کرلے، یا علو کے منہدم ہونے کے بعد صاحب علو سے اس بات پر صلح کرلے کہ دوبارہ علو پر عمارت تعمیر نہ کرے، خواہ ان دونوں کی صلح اتنے معاوضے پر

ہوئی ہو جتنا معاوضہ دے کر صاحب علو نے مالک سے علو خریدا تھا یا اس سے کم پر صلح ہوئی یا اس سے زیادہ پر، کیوں کہ یہ اس منفعت کا عوض ہے جس پر استحقاق ثابت ہو چکا ہے، لہٰذا جتنے پر دونوں راضی ہو جائیں اتنے پر صلح جائز ہے۔"

ابن قدامہ حنبلی فرماتے ہیں:

"ولا یجوز ان یبنی دکانا، ولا یخرج روشنا ولا سباطاً علی درب غیرنا فذ الا باذن اهله،...... وان صالح اهل الدرب من ذلک علی عوض معلوم جاز، وقال القاضی واصحاب الشافعی: لا یجوز، لانه بیع للهواء دون القرار، ولنا انه یبنی فیه باذنهم، فجاز، کما لو اذنوا له بغیر عوض، ولانه ملک لهم، فجاز لهم اخذ عوضه کالقرار،

اذا ثبت هذا، فانما یجوز بشرط کون ما یخرجه معلوم المقدار فی الخروج والعلو، وهکذا الحکم فیما اذا اخرجه الی ملک انسان معین لا یجوز بغیر اذنه، ویجوز باذنه بعوض، وبغیره اذا کان معلوم المقدار" (المغنی لابن قدامة، ص ۳۵ ج ۵)

جو راستہ (گلی) دوسری جانب نہ نکلتا ہو اس میں چبوترہ بنانا، روشن دان نکلنا، چھجہ بنانا اس گلی میں رہنے والوں کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے........... اگر گلی والوں نے کچھ متعین عوض لے کر اس بارے میں صلح کر لی تو جائز ہے، قاضی اور فقہاء شافعیہ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ فضا کی بیع ہے قرار کی نہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جس طرح اگر گلی والے کسی معاوضہ کے بغیر اسے اجازت دیں تو جائز ہے اسی طرح معاوضہ لے کر اجازت دینے کی صورت میں بھی جائز ہو گا کیوں کہ وہ گلی ان لوگوں کی ملکیت ہے اس لئے ان کے لئے اس کا عوض لینا جائز ہے جس طرح قرار کا عوض لینا جائز ہوتا ہے۔

جب اتنی بات ثابت ہو گئی تو یہ بات بھی جاننی چاہئے کہ جواز اس شرط کے ساتھ ہے کہ گلی میں جو چیز بڑھائے گا اس کی مقدار اور بلندی معلوم ہو۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی متعین آدمی کی ملکیت کی جانب روشندان وغیرہ بڑھانا اور نکلانا چاہتا ہے تو بھی یہی حکم ہو گا کہ اس کی اجازت کے بغیر جائز نہ ہو گا، اس کی اجازت سے جائز ہو گا خواہ وہ اجازت بالعوض ہو یا بلا عوض بشرطیکہ اس کی مقدار معلوم ہو۔"

ابن قدامہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ:

"ولا یجوز ان یفتح فی الحائط المشترک طاقا ولا بابا الا باذن شریکہ، لان ذلک انتفاع بملک غیرہ، وتصرف فیه بما یضرہ به، ولا یجوز ان یغرز فیه وتدا، ولا یحدث علیه حائطا، ولا یسترہ، ولا یتصرف فیه نوع تصرف، لانه تصرف فی الحائط بما یضربه، فلم یجز کنقضه ولا یجوز له فعل شیئی من ذلک فی حائط جارہ بطریق الاولی، لانه اذا لم یجز فیما له فیه حق، ففیما لاحق له فیه اولی، وان صالحه عن ذلک بعوض جاز"

(المغنی لابن قدامۃ، ص ۳۶ ج ۵ کتاب الصلح)

"مشترک دیوار میں شریک کی اجازت کے بغیر محراب یا دروازہ کھولنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ دوسرے کی ملکیت سے انتفاع ہے، اور دیوار میں ایسا تصرف ہے جو دیوار کے لئے نقصان دہ ہے، یہ بھی جائز نہیں کہ مشترک دیوار میں میخ گاڑے اور اس پر کوئی اور دیوار کھڑی کرے اور نہ ہی اس دیوار کو ڈھکنا جائز ہے، غرض یہ کہ مشترک دیوار میں شریک کی اجازت کے بغیر کسی قسم کا تصرف نہ کرے، کیوں کہ یہ دیوار میں ایسا تصرف ہے جو دیوار کے لئے ضرر رساں ہے لہٰذا اس کا جواز نہیں ہو گا جس طرح مشترک دیوار توڑنا جائز نہیں، اپنے پڑوسی کی دیوار میں اس طرح کا کوئی کام کرنا

بدرجہ اولیٰ جائز نہیں ہو گا کیونکہ جب یہ تصرفات اس دیوار میں جائز نہیں جس میں اس کا حق ہے تو جس میں اس کا حق ہی نہیں اس میں تو عدم جواز بدرجہ اولیٰ ہو گا اور اگر عوض دے کر مذکورہ بالا کسی تصرف کے لئے شریک یا پڑوسی سے صلح کر لی تو تصرف جائز ہو گا۔

ابن قدامہ یہ بھی فرماتے ہیں :

" ولا یجوزان یحفرفی الطریق النافذة بئرالنفسه، سواء جعلها لماء المطر، اولسیتخرج منها ما ینتفع به ولا غیر ذلک...... ولوصالح اھل الدرب عن ذلک بعوض جاز

(حوالہ سابقہ ص ۳۵ ج ۵)

جو راستہ آر پار ہو اس میں اپنے لئے کنواں کھودنا جائز نہیں ہے چاہے یہ کنواں بارش کے پانی کے لئے کھودا ہو، یا پانی حاصل کرنے کے لئے یا کسی اور مقصد کے لئے کھودا ہو...... البتہ اگر گلی والوں سے کنواں کھودنے پر معاوضہ دے کر صلح کر لی ہے تو جائز ہے

## مالکیہ کا مذہب

فقہائے مالکیہ کے یہاں بیع کی مشہور تعریف وہ ہے جو ابن عرفہ کی طرف منسوب ہے وہ یہ ہے :

" عقد معاوضة علی غیر منافع ، ولا متعة لذة "

(مواہب الجلیل للحطاب ص ۲۲۵ ج ۴)

" بیع ایسا عقد معاوضہ ہے جو منافع پر نہ کیا جائے اور نہ ہی لذت حاصل کرنے کے لئے کیا جائے

اس تعریف سے اجارہ اور کرایہ داری نکل جائے گی، کیوں کہ ان دونوں میں منافع پر عقد ہوتا ہے، نکاح بھی اس تعریف سے خارج ہے، کیونکہ نکاح لذت حاصل کرنے کے لئے کیا جاتا ہے، اس تعریف کے ظاہری الفاظ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مالکیہ کے نزدیک بیع مادی اشیاء ہی کی ہو سکتی ہے، منافع اور حقوق کی نہیں ہو سکتی۔

لیکن اس تعریف کے بر خلاف فقہاء مالکیہ کے یہاں بعض ایسی بیوع کا جواز ملتا ہے جو حقوق اور منافع کی بیع پر منتی ہوتی ہیں چنانچہ مالکیہ کے یہاں حق تعلی کی بیع جائز ہے اسی طرح دیوار میں لکڑی گاڑنے کے حق کی بیع بھی جائز ہے، چنانچہ علامہ دردیر" الشرح الکبیر میں لکھتے ہیں:۔

"(وجاز) بیع (هواء) بالمد، ای فضاء (فوق هواء) بان يقول شخص لصاحب ارض بعني عشرة اذرع مثلا فوق ماتبنيه بارضک (ان وصف النباء) الاسفل والاعلى لفظا او عادة للخروج من الجهالة والغرر ويملک الاعلى جميع الهواء الذى فوق بناء الاسفل ولكن ليس له ان يبنى مادخل عليه الا برضا الاسفل ...... (و) جاز عقد على (غرز جذع) اى جنسه، فيشمل المتعدد (فى حائط) لآخر بيعا او اجارة- وخرق موضع الجذع على المشترى اوالمكترى-

(الدسوقی علی الشرح الکبیر ص ۱۳ ج ۳)

"فضا کے اوپر فضا کی بیع جائز ہے مثلاً کوئی شخص زمین کے مالک سے کہے کہ اپنی زمین پر تم جو عمارت تعمیر کرو گے اس کے اوپر دس ذراع فضا میرے ہاتھ بیچ دو لیکن اس کے جواز کی شرط یہ ہے کہ لفظوں میں یا عرف وعادت کی بنیاد پر نیچے اور اوپر والے مکانوں کے اوصاف طے کر لئے جائیں تاکہ یہ بیع جہالت اور غرر سے نکل جائے، اوپر کی منزل والا نیچے کی عمارت کے اوپر کی پوری فضا کا مالک ہو جائے گا۔ البتہ اوپر والے کے لئے جائز نہیں کہ وہ نیچے والے کی رضامندی کے بغیر اس کی حد میں تعمیر کرے۔

اور دوسرے کی دیوار پر لکڑیاں رکھنے کی بیع کرنا یا اجارہ پر لینا جائز ہے اور دیوار پر جس جگہ لکڑیاں رکھی جائیں ان جگہوں کا کاٹنا یا توڑنا خریدار یا کرایہ دار کے لئے جائز ہو گا۔

علامہ خطاب یہ مسئلہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں :۔

ولا یجوز لمبتاع الھواء بیع ما علی سقفه الا باذن البائع، لان الثقل علی حائطه ...... و یفهم منه انه ملک مافوق بناء من الھواء الا انه لایتصرف فیه لحق البائع فی الثقل"

(مواہب الجلیل ص ۲۷۶ ج ۴)

"فضا خریدنے والے کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنی چھت کے اوپر کی فضا بائع کی اجازت کے بغیر کسی اور کے ہاتھ بیچ دے اس لئے کہ اوپر والے مکان کا بوجھ بھی اصل بائع کی دیوار پر پڑے گا ...... اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ فضا خریدنے والا اپنے مکان کے اوپر کی فضا کا مالک تو ہو گیا لیکن دیوار پر بوجھ ڈالنے کا جو حق بائع کا ہے اس کی وجہ سے وہ اوپر کی فضا میں تصرف کرنے کا حق نہیں رکھتا۔

علامہ مواق نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے :۔

"یجوز فی قول مالک شراء طریق فی دار رجل، وموضع جذوع من حائط یحملها علیه اذا وصفها"

(التاج والاکلیل للمواق بہامش الحطاب ص ۲۷۵ ج ۴)

"امام مالک کے قول کے مطابق کسی شخص کے احاطہ میں راستہ خریدنا اور کسی کی دیوار پر لکڑیاں رکھنے کی جگہ خریدنا جائز ہے بشرطیکہ دونوں کی حد بندی کر دی گئی ہو۔

امام مالک کی المدونۃ الکبریٰ سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے یہاں حق شرب کی بیع بھی جائز ہے، چنانچہ المدونہ الکبریٰ میں آیا ہے۔

"قلت :۔ ارئیت ان بعت شرب یوم، ایجوز ھذا ام لا؟ قال: قال مالک: ھو جائز قلت: فان بعت حظی، بعت اصله من الشرب، وانما لی فیه یوم من اثنی عشر یوماً، ایجوز فی قول مالک؟ قال: نعم قلت! فان لم ابع اصله، ولکن

جعلت ابيع منه السقی، اذا جاء یومی بعت ماصارلی من الماء ممن یسقی به، ایجوز هذا فی قول مالک، قال: نعم"
(المدونة الکبری ص ۱۲۱ و ۱۲۲ ج ۱۰)

"میں نے عرض کیا کہ آپ کا کیا خیال ہے کہ اگر میں ایک دن کا حق شرب بیچوں تو یہ جائز ہوگا یا نہیں؟ امام مالک نے فرمایا کہ جائز ہے، میں نے عرض کیا کہ اگر میں نے اپنا حصہ بیچا تو اصل حق شرب بیچ دیا حالانکہ میرے لئے بارہ دنوں میں ایک دن ہے کیا پھر بھی اس کی بیع امام مالک کے قول کے اعتبار سے جائز ہوگی؟ انہوں نے فرمایا کہ ہاں! میں نے عرض کیا کہ اگر میں اصل حق نہ بیچوں بلکہ ایک دن کا پانی بیچوں مثلاً جب میرا دن آئے تو اس دن جتنا پانی ہو وہ بیچ دوں تو کیا یہ امام مالک کے قول کے اعتبار سے جائز ہوگا؟ انہوں نے فرمایا ہاں!

ان عبارتوں سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ فقہاء مالکیہ کے نزدیک ان حقوق کی بیع جائز ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ ان عبارات کو اعیان کی بیع پر محمول کریں جن کے ساتھ یہ حقوق متعلق ہیں اس لئے کہ حق شرب کی بیع کو اس مسئلہ میں پانی کی بیع سے الگ ذکر کیا گیا ہے اور دونوں کو الگ الگ عبارتوں میں جائز کہا گیا ہے حالانکہ حق شرب کا حصہ حق مجرد ہی ہے اور اس لئے بھی کہ مجرد فضا کی بیع مالکیہ کے یہاں جائز نہیں ہے الا یہ کہ تعمیر کی غرض سے ہو چنانچہ المدونۃ الکبریٰ میں آیا ہے۔

"قلت: ارئیت ان باع عشرۃ اذرع من فوق عشرۃ اذرع من هواء هوله، ایجوز هذا فی قول مالک؟ قال: لا یجوز هذا عندی، ولم اسمع من مالک فیه شیئا، الا ان یشترط له بناء یبنیه، لان یبنی هذا فوقه، فلا باس بذلک
(المدونة الکبری ص ۵۱ ج ۱۰)

"میں نے عرض کیا آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر ایک آدمی اپنی فضا میں سے دس ذراع کے اوپر کی دس ذراع فضا بیچ دے تو کیا

ایسا کرنا امام مالک کے قول کے اعتبار سے جائز ہو گا؟ انہوں نے فرمایا کہ میرے نزدیک ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور میں نے اس بارے میں امام مالک سے کوئی بات نہیں سنی ہے، الایہ کہ اس بات کی شرط لگا دی جائے کہ فضا کا مالک اس جگہ عمارت تعمیر کرے تاکہ خریدار اس کے اوپر عمارت تعمیر کر سکے تو پھر اس بیع میں کوئی حرج نہیں ہے۔

"علامہ زرقانی" نے منفعت کی بیع کو بھی بیع کے اقسام میں ذکر کیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں۔

"البیوع جمع بیع وجمع لاختلاف انواعه، کبیع العین، وبیع الدین، وبیع المنفعة

(شرح الزرقانی علی الموطاص ۲۵۰ ج ۳)

"بیوع بیع کی جمع ہے جمع اس واسطے لایا گیا کہ اس کی مختلف قسمیں ہیں مثلاً عین کی بیع، دین کی بیع، منفعت کی بیع

"ان تمام عبارتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن منافع کو ابن عرفہ نے بیع کی تعریف سے خارج کیا ہے وہ موقت منافع ہیں جن کو اجارہ یا کرایہ داری کہا جاتا ہے جہاں تک منافع موبدۃ (دائمی منافع) کا تعلق ہے تو اس کی بیع مالکیہ کے یہاں بھی جائز ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم

## احناف کا مذہب

فقہائے احناف کے یہاں بیع کی مشہور تعریف یہ ہے "مال کا مال سے تبادلہ کرنا" (البحرالرائق ص ۲۵۲ ج ۵) بعض فقہاء نے یہ تعریف کی ہے "ایک مرغوب چیز کا دوسری مرغوب چیز سے تبادلہ کرنا" (بدائع الصنائع ص ۱۳۳ ج ۵) لیکن مرغوب چیز سے مراد احناف کے یہاں مال ہی ہے کیونکہ علامہ کاسانی جنہوں نے بیع کی یہ تعریف کی ہے انہوں نے دوسرے مقام پر یہ بھی لکھا ہے کہ "بیع مال سے مال کے تبادلہ کا نام

ہے" (بدائع الصنائع ص ۱۴۰ ج ۵) اسی طرح صاحب الدر المختار نے شرح ملتقی الابحر میں صراحت کی ہے کہ مرغوب چیز سے مال ہی مراد ہے۔

## مال کی تعریف

مال کی تعریف میں فقہاء احناف کی عبارتیں مختلف ہیں، ابن عابدین لکھتے ہیں۔

"المراد بالمال ما يميل اليه الطبع، ويمكن ادخاره لوقت الحاجة، والماليه تثبت بتمول الناس كافة، او بعضهم، والتقوم يثبت به وباباحة الانتفاع به شرعاً"

(ردالمحتار ص ۳ ج ۴)

"مال سے مراد وہ چیز ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور وقت ضرورت کے لئے اس کو ذخیرہ کرنا ممکن ہو اور مالیت تمام لوگوں یا بعض لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے اور "تقوم" مالیت بنانے کے ذریعہ بھی ثابت ہوتا ہے اور شرعاً اس سے انتفاع جائز ہونے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے"

اس کے بعد ابن عابدین نے الحاوی القدسی سے نقل کیا ہے:۔

"المال اسم بغير الآدمی خلق لمصالح الآدمی، وامكن احرازه والتصرف فيه علی وجه الاختيار"

(ردالمحتار ص ۳ ج ۴)

"مال اس غیر انسان کا نام ہے جو انسان کے مصالح کے لئے پیدا کیا گیا ہو اور اسے اپنی حفاظت میں لے لینا اور اس میں اپنی مرضی سے تصرف کرنا ممکن ہو"

ان دونوں تعریفوں میں سے کوئی تعریف ایسی نہیں ہے جو بیع کو اعیان میں منحصر کرتی ہو اور حقوق یا دائمی منافع کو صراحتاً بیع کی تعریف سے نکال دیتی ہو لیکن الدر المختار کے مصنف علاء الدین حصکفی ؒ نے ملتقی الابحر کی شرح میں ایسی تعریف کی ہے جو بیع

کو اعیان میں محدود کر دیتی ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں :-

"والمراد بالمال عین یجری فیہ التنافس والا بتذال"

(الدر المنتقی، بھامش مجمع الانہر ص ۳ ج ۲)

مال سے مراد وہ عین (مادی اور محسوس چیز) ہے جس کے بارے میں لوگوں کے درمیان رغبت اور حرص پائی جائے اور اس کا استعمال کیا جاتا ہو۔

مال کی تعریف میں اس بات کی صراحت کہ وہ اعیان میں سے ہونی چاہئے، اگرچہ حصفکی کے علاوہ کسی اور حنفی فقیہ کے یہاں اتنی وضاحت سے نہیں ملتی لیکن متاخرین فقہائے احناف کے کلام اور ان کی تعریفات سے یہ بات مستنبط ہوتی ہے کہ مال کی تعریف میں عینیت ان کے یہاں ملحوظ ہے اسی لئے شیخ مصطفےٰ زرقاء نے ان تعریفات پر تنقید کرتے ہوئے مال کی ایک دوسری تعریف کی ہے وہ لکھتے ہیں۔

"المال: ھو کل عین ذات قیمۃ مادیۃ بین الناس"

(الفقہ الاسلامی وادلتہ لوھبۃ الزحیلی ص ۳۲۵ ج ۴)

"مال ہر وہ عین ہے جو لوگوں کے درمیان مادی قیمت رکھتا ہو"

ان دونوں تعریفوں کا تقاضا یہ ہے کہ مال مادی چیزوں میں محدود ہو، منافع اور حقوق مجردہ کو شامل نہ ہو اسی لئے فقہائے احناف نے منافع اور حقوق مجردہ کی بیع جائز نہ ہونے کی صراحت کی ہے فقہائے احناف نے صراحتاً لکھا ہے کہ حق تعلی کی بیع جائز نہیں ہے علامہ کاسانی لکھتے ہیں۔

"سفل وعلو بین رجلین انھدما، فباع صاحب العلو علوہ لم یجز، لان الھواء لیس بمال" (بدائع الصنائع ص ۱۴۵ ج ۵)

اگر ایک آدمی کی نیچے کی منزل ہے اور دوسرے آدمی کی اوپر کی منزل اور دونوں منزلیں منہدم ہو گئیں اس کے بعد اوپر کی منزل کے مالک نے اپنا حق علو بیچ دیا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ فضا مال نہیں ہے۔

صاحب ھدایہ لکھتے ہیں "لان حق التعلی لیس بمال، لان المال ما یمکن احرازہ" (فتح القدیر ص ۲۰۴ ج ۵)

کیونکہ حق تعلی مال نہیں ہے اس لئے کہ مال وہ ہے جس کی
احراز ممکن ہو"

اسی طرح حق تسییل کے عدم جواز کی بھی فقہائے احناف نے صراحت کی ہے میں نے کسی حنفی فقیہ کے یہاں حق تعلی اور حق تسییل کے جواز کا حکم نہیں دیکھا۔ (ردالمحتار ص ۱۳۲ ج ۴)

لیکن بعض فقہائے احناف نے حق مرور اور حق شرب کی بیع کو جائز کہا ہے اس سلسلہ میں فقہائے احناف نے جو کچھ لکھا ہے اسے ہم بیان کرتے ہیں۔

## احناف کے نزدیک حق مرور کی بیع

حق مرور کی بیع کے سلسلے میں فقہائے احناف کے یہاں دو روایتیں ہیں پہلی روایت زیادات کی ہے جس میں اس کو ناجائز کہا گیا ہے، دوسری روایت کتاب القسمة کی ہے جس میں حق مرور کی بیع جائز قرار دی گئی ہے۔ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

" (وبیع الطریق وهبته جائز، وبیع مسیل الماء وهبته باطل) والمسئلة تحتمل وجهین! بیع رقبة الطریق والمسیل، وبیع حق المرور او التسییل فان کان الاول فوجه الفرق بین المسئلتین ان الطریق معلوم، لان له طولا وعرضا معلوما واما المسیل فمجهول، لانه لا یدری قدر ما یشغله من الماء، وان کان الثانی ففی بیع حق المرور روایتان، ووجه الفرق علی احداهما بینه وبین حق التسییل ان حق المرور معلوم، لتعلقه بمحل معلوم، وهو الطریق، اما المسیل علی السطح فهو نظیر حق التعلی، وعلی الارض مجهولة لجهالة محله، ووجه الفرق بین حق المرور و حق التعلی علی احد الروایتین ان حق التعلی یتعلق بعین لا تبقی، وهو البناء، فاشبه المنافع۔ اما حق یتعلق بعین تبقی
وهو الارض، فاشبه الاعیان"

(فتح القدیر ص ۲۰۵ ج ۵)

"راستہ کی بیع اور اس کا ہبہ جائز ہے اور پرنالے کی بیع اور ہبہ باطل ہے اس مسئلہ میں دو صورتیں ہوتی ہیں۔

۱ ــــ اصل راستہ اور پرنالہ کی بیع۔

۲ ــــ راستہ چلنے کے حق اور پانی بہانے کے حق کی بیع۔

اگر پہلی صورت مراد ہے تو دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ راستہ معلوم ہے اس لئے کہ اس کی لمبائی اور چوڑائی معلوم ہے اور پانی بہنے کی جگہ غیر متعین ہونے کی وجہ سے مجہول ہے۔ اس لئے کہ یہ نہیں معلوم ہے کہ پانی کتنی زمین کو مشغول کرے گا۔ اگر دوسری صورت ہے تو حق مرور کی بیع کے بارے میں دو روایتیں ہیں جس روایت میں حق مرور کی بیع کو جائز کہا ہے اس کی بناپر حق مرور کی بیع اور حق مسیل کی بیع کے درمیان فرق یہ ہے کہ حق مرور معین و معلوم ہے کیونکہ اس کا تعلق معین جگہ سے ہے یعنی راستہ۔ جہاں تک چھت کے پرنالہ کا تعلق ہے تو وہ بالکل حق تعلی کے مثل ہے اور زمین کا حق مسیل مجہول ہے کیونکہ اس کا محل مجہول ہے اور ایک روایت کی بنیاد پر حق مرور اور حق تعلی میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ حق تعلی ایسی چیز سے متعلق ہے جو باقی رہنے والی نہیں یعنی عمارت، لہٰذا حق تعلی منافع کے مشابہ ہو گیا اور حق مرور باقی رہنے والی چیز سے متعلق ہے یعنی زمین سے لہٰذا حق مرور اعیان کے مشابہ ہو گیا۔"

علامہ ابن ہمام نے اس فرق پر یہ اعتراض کیا ہے کہ بیع جس طرح باقی رہنے والی چیز کی ہوتی ہے اسی طرح باقی نہ رہنے والی چیزوں کی بھی ہوتی ہے اس لئے باقی رہنے والے اعیان اور باقی نہ رہنے والے اعیان میں فرق کرنا درست نہیں، پھر ابن ہمام نے ایک اور فرق بیان کیا ہے وہ یہ ہے۔

ان حق المرور یتعلق برقبة الارض، وھی مال ھو عین، فما یتعلق بہ یکون لہ حکم العین، اما حق التعلی فحق یتعلق بالھواء، و ھو لیس بعین مال"

(فتح القدیر ص ۲۰۶ ج ۵)

کہ حق مرور زمین سے متعلق ہوتا ہے اور زمین ایک ایسا مال ہے جو مادی اور محسوس ہے لہٰذا اس سے متعلق حق کو بھی عین کا حکم حاصل ہو گا۔ اس کے برخلاف حق تعلی فضا سے تعلق رکھنے والا حق ہے اور فضا عین مال نہیں ہے"

فقیہ ابو اللیث نے زیادات کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے جس میں حق مرور کی بیع کو ناجائز کہا گیا ہے، اس لئے کہ حقوق مجردہ کی بیع جائز نہیں ہوتی۔ لیکن "الدر المختار" میں ذکر کیا گیا ہے کہ اکثر مشائخ نے جواز کی روایت کو اختیار کیا ہے۔ "ابن عابدین" اس کے تحت لکھتے ہیں:۔

"قوله" وبه اخذ عامة المشايخ" قال السائحانی: وهوالصحیح، وعليه الفتوی، مضمرات والفرق بينه وبين حق التعلی حیث لا یجوز، هوان حق المرورحق يتعلق برقبة الارض، وهی مال هوعین، فما یتعلق به له حكم العین، اما حق التعلی فمتعلق بالهواء، وهوليس بعين مال

(درالمختار ص ۱۳۲ ج ۴)

صاحب "الدر المختار" کا قول "وبہ اخذ عامۃ المشائخ" کے بارے میں "سائحانی" لکھتے ہیں کہ یہی صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، حق مرور اور حق تعلّی جو ناجائز ہے ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ حق مرور ایسا حق ہے جو زمین سے متعلق ہے اور زمین عینی مال ہے، لہٰذا اس سے تعلق رکھنے والے حق کو بھی عین کا حکم حاصل ہوگا اس کے برخلاف حق تعلّی فضا سے متعلق ہے اور فضا عین مال نہیں ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ متاخرین فقہاء احناف کے نزدیک راجح یہ ہے کہ حق مرور کی بیع جائز ہے۔ کیونکہ حق مرور عین سے تعلق رکھنے والا حق ہے لہٰذا بیع کے جائز ہونے میں اسے بھی عین کا حکم حاصل ہوگیا، اس اصل کی بنیاد پر مناسب یہ تھا کہ زمین پر پانی بہانے کے حق کی بیع جائز ہو کیونکہ یہ بھی ایسا حق ہے جو عین سے متعلق ہے یعنی زمین سے لیکن فقہا نے حق تسییل کی بیع کو منع کیا ہے۔ کیونکہ پانی بہانے کا محل مجہول ہے اس لئے منع نہیں کیا کہ وہ حق مجرد کی بیع ہے جیسا کہ صاحب "ہدایہ" کی بیان کی ہوئی علت سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس علت کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر پانی بہانے کا محل متعین کر دینے سے جہالت دور ہو جائے اور پانی اس متعین محل سے تجاوز نہ کرے تو حق

تسبیل کی بیع بھی جائز ہوگی

## حق شرب کی بیع

حق شرب کی بیع کے بارے میں بھی فقہائے احناف کے اقوال مختلف ہیں چنانچہ حنفی مسلک کی ظاہر روایت یہ ہے کہ حق شرب کی بیع جائز نہیں ہے۔ پھر بہت سے مشائخ نے عرف کی بنیاد پر حق شرب کی بیع جائز قرار دی ہے۔ "ردالمحتار" وغیرہ میں عدم جواز پر فتویٰ ہے۔ لیکن نظر غائر سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جن فقہاء نے حق شرب کی بیع کا عرف قائم ہونے کی باوجود اس کے جواز سے منع کیا ہے ان حضرات نے غرر اور جہالت کی وجہ سے منع کیا ہے۔ اس وجہ سے نہیں کہ حق شرب مال نہیں۔

چنانچہ امام سرخسی" لکھتے ہیں:

"بیع الشرب فاسد، فانه من حقوق المبیع بمنزلة الاوصاف، فلا یفرد بالبیع ثم هو مجهول فی نفسه غیر مقدور التسلیم، لان البائع لا یدری ایجری الماء ام لا؟ ولیس فی وسعه اجراوه قال: "وکان شیخنا الامام یحکی عن استاذه انه کان یفتی بجواز بیع الشرب بدون الارض، ویقول: فیه عرف ظاهر فی دیارنا بنسف، فانهم یبیعون الماء" فللعرف الظاهر کان یفتی بجوازه، ولکن العرف انما یعتبر فیما لا نص بخلافه، والنهی عن بیع الغرر نص بخلاف هذا العرف فلا یعتبر"۔

(مبسوط السرخسی، ص ۱۳۵ ج ۱۴)

"حق شرب کی بیع فاسد ہے، کیوں کہ یہ مبیع کے حقوق میں سے ہے اور مبیع کے حقوق مبیع کے اوصاف کے درجہ میں ہیں لہٰذا علیحدہ اس کی بیع نہیں کی جا سکتی پھر حق شرب فی نفسہ مجہول ہے اس کے حوالہ کرنے پر قدرت نہیں کیوں کہ بائع جانتا ہی نہیں کہ پانی جاری ہوگا یا نہیں؟ اور پانی جاری کرنا اس کے اختیار میں نہیں۔ اور ہمارے شیخ الامام اپنے استاد سے نقل کرتے تھے کہ "وہ

زمین کے بغیر حق شرب کی بیع کے جواز کا فتویٰ دیا کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ اس کے بارمیں ہمارے دیار "نسف" میں واضح عرف موجود ہے کہ لوگ پانی بیچتے ہیں۔" غرض یہ کہ واضح عرف کی بنیاد پر وہ حق شرب کی بیع کے جواز کا فتویٰ دیا کرتے تھے لیکن عرف کا اعتبار ان جگہوں پر ہوتا ہے جہاں عرف کے خلاف نص موجود نہ ہو اور بیع غرر سے ممانعت والی حدیث اس عرف کے خلاف صحیح و صریح نص ہے لہٰذا یہ عرف قابل اعتبار نہیں ہے۔"

امام سرخسیؒ نے عدم جواز کے دو اسباب بیان کئے ہیں، پہلا سبب یہ ہے کہ شرب مبیع کے حقوق میں سے ہے لہٰذا مستقلاً اس کی بیع نہیں ہو سکتی اور دوسرا سبب یہ ہے کہ شرب کی بیع میں دھوکہ اور جہالت ہے اور جب جائز کہنے والوں نے عرف ظاہر سے استدلال کیا تو امام سرخسیؒ نے ان کے رد میں صرف غرر و جہالت کی بات ذکر کی۔ اور لکھا کہ عرف میں اس کی صلاحیت نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے اس غرر کو جائز کہا جائے۔ جس کی نص میں ممانعت آئی ہے، یہ نہیں فرمایا کہ عرف اس قابل نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے حقوق کی بیع جائز ہو۔

ابن ہمامؒ نے بھی اس کی صراحت کی ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"ثم بتقدیر انه حظ من الماء فهو مجهول المقدار فلا یجوز بیعه وهذا وجه منع مشایخ بخاری بیعه مفرداً"

(فتح القدیر ص ۲۰۵ ج ۵)

"پھر اس تقدیر پر کہ "شرب" پانی کے ایک حصے کا نام ہے جس کی مقدار مجہول ہے لہٰذا اس کی بیع جائز نہیں ہوگی اس وجہ سے مشائخ بخارا نے مستقلاً اس کی بیع کو منع کیا ہے۔"

"بابرتی" کی عبارت ابن ہمامؒ سے بھی زیادہ صریح ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

"وانما لم یجز بیع الشرب وحده فی ظاهر الروایة للجهالة، لا باعتبار انه لیس بمال" (العنایة بهامش الفتح ص ۲۰۴ ج ۵)

"ظاہر الروایت میں تنہا "شرب" کی بیع کو جہالت کی وجہ سے ناجائز کہا گیا ہے اس وجہ سے نہیں کہ "شرب" مال نہیں ہے۔"

امام سرخسی ؒ نے دوبارہ یہ مسئلہ کتاب المزارعۃ میں زیادہ تفصیل کے ساتھ لکھا ہے اور اخیر میں بیع شرب کو عرف کی وجہ سے جائز کہنے والے مشائخ متاخرین کا قول ذکر کیا ہے اور ان کے قول پر کوئی تنقید نہیں کی ہے۔
چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

وبعض المتاخرين من مشايخنا رحمهم الله افتى ان يبيع الشرب وان لم يكن له ارض للعادة الظاهرة فيه في بعض البلدان، و هذه عادة معروفة بنسف، قالوا: انما جوز الاستصناع للتعامل، وان كان القياس ياباه، فكذلك بيع الشرب بدون الارض"

(مبسوط السرخسی ص ۱۷۱ ج ۲۳)

"مشائخ متاخرین میں سے بعض نے شرب کی بیع کی جواز کا فتویٰ دیا ہے، اگرچہ اس کے ساتھ زمین کی بیع نہ کی جائے، ان حضرات نے ایسا بعض شہروں کے عرف کی بنیاد پر کہا ہے چنانچہ صرف شرب کی بیع "نسف" کی معروف عادت ہے، ان حضرات نے فرمایا ہے کہ استصناع کو تعامل کی وجہ سے جائز کہا گیا ہے اگرچہ قیاس کا تقاضہ اس کے خلاف تھا۔ اسی طرح زمین کے بغیر شرب کی بیع بھی عرف کی وجہ سے جائز ہو گئی۔"

فقہاء احناف ؒ نے بیع شرب کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس سے حقوق کے مسئلہ میں بعینہ وہی باتیں معلوم ہوئیں جو حق مرور اور حق تسییل کی بیع کے مسئلہ میں ان کی بحثوں سے معلوم ہوئی۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ "حق اگر کسی عین مال سے متعلق ہو تو اس کی بیع جائز ہوگی بشرطیکہ وہاں کوئی مانع مثلاً غرر اور جہالت وغیرہ نہ پایا جائے۔

بعض متاخرین احناف نے لکھا ہے جن حقوق کی بیع جائز نہیں ہے مثلاً حق تعلی، حق تسئیل، حق شرب ان کا عوض لینا بطریق بیع تو جائز نہیں، لیکن صلح کے طریقے پر ان کا عوض لینا جائز ہے۔ علامہ خالد اتاسیؒ مال کے بدلہ میں وظائف سے دستبرداری کا مسئلہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"اقول" وعلی ما ذکروہ من جواز الاعتیاض عن الحقوق المجردۃ بمال ینبغی ان یجوز الاعتیاض عن حق التعلی وعن حق الشرب وعن حق المسیل بمال لان ھذہ الحقوق لم تثبت لاصحابھا لاجل دفع الضرر عنھم بل ثبتت لھم ابتداء بحق شرعی فصاحب حق العلو اذا انھدم علوہ، قالوا: ان لہ حق اعادتہ کما کان جبرا عن صاحب السفل، فاذا نزل عنہ لغیرہ بمال معلوم ینبغی ان یجوز ذلک علی وجہ الفراغ و الصلح، لا علی وجہ البیع، کما جاز النزول عن الوظائف و نحوھا۔ لاسیما اذا کان صاحب حق العلو فقیرا قد عجز عن اعادۃ علوہ، فلو لم یجز ذلک لہ علی الوجہ الذی ذکرناہ، یتضرر فلیتامل و لیحرر۔ واللہ سبحانہ اعلم

"میں کہتا ہوں کہ حقوق مجردہ کا مال کی صورت میں عوض لینے کا جواز جو فقہاء نے ذکر کیا ہے اس کی بنیاد پر مناسب ہے کہ حق تعلی حق شرب اور حق مسئیل کا عوض مالی لینا بھی جائز ہو، کیونکہ یہ حقوق اصحاب حقوق کے لئے دفع ضرر کے لئے ثابت نہیں ہوئے ہیں بلکہ اصحاب حقوق کے لئے ان حقوق کا ثبوت ابتداء حق شرعی کی بنا پر ہوا ہے لہٰذا جس شخص کو حق علو حاصل ہے اگر اس کا علو منہدم ہو جائے تو اسے دوبارہ علو کی تعمیر کا حق ہے جس طرح پہلے اس کا علو تھا لہٰذا جب وہ شخص متعین مال کے بدلے میں دوسرے شخص کے لئے علو سے دستبردار ہو گیا تو مناسب یہ ہے کہ صلح کے طور پر یہ بھی جائز ہو، بیع کے طور جائز نہ ہو، جس

طریقے سے وظائف وغیرہ
کے حق سے دستبرداری جائز ہوتی ہے خصوصاً اس وقت جب
کہ حق علو والا شخص ایسا تنگ دست ہو کر علو کی دوبارہ تعمیر سے عاجز
ہو، کیونکہ اگر مذکورہ بالا طریقے پر اس کے لئے حق علو کا عوض لینا
جائز نہ ہوگا تو اسے ضرر پہنچے گا۔ واللہ سبحانہ اعلم"

یہ ان بحثوں کا حاصل ہے جو میں نے منافع کی بیع اور اعیان سے تعلق رکھنے والے حقوق کے مسئلہ میں فقہاء احناف کے یہاں پائی ہے۔

## اس نوع کے حقوق کے احکام کا خلاصہ

آگے بڑھنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جو فقہی عبارتیں اوپر ذکر کی گئیں ان کا خلاصہ یہاں درج کر دیں۔

(۱) ــــ بیع کی تعریف کے بارے میں فقہا میں اختلاف ہے فقہاء شافعیہ اور حنابلہ مبیع کے عین ہونے کی شرط نہیں لگاتے بلکہ منافع "موبدہ" (دائمی منافع) کی بیع کو بھی جائز قرار دیتے ہیں فقہاء مالکیہ کی بعض فروع سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔

(۲) ــــ فقہاء احناف نے اگرچہ بیع میں مبیع کے عین ہونے کی شرط لگائی ہے لیکن ان لوگوں نے حق مرور کی بیع جائز قرار دی ہے اور جواز کی علت یہ بیان کی ہے یہ ایسا حق ہے جو عین سے متعلق ہے، لہٰذا جواز بیع میں اسے عین کا حکم حاصل ہو گیا۔

(۳) ــــ اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اعیان سے تعلق رکھنے والے حقوق کا احناف کے یہاں وہی حکم ہے جو اعیان کا ہے یعنی حقوق کی بیع جائز ہے بشرطیکہ اس میں بیع سے کوئی اور مانع موجود نہ ہو مثلاً دھوکہ اور جہالت

(۴) ــــ جو حقوق اعیان سے تعلق نہیں رکھتے مثلاً حق تعلی ان کی بیع احناف کے نزدیک جائز نہیں۔ لیکن ازراہ صلح ان کا عوض لینا جائز ہے جیسا کہ بعض فقہاء متاخرین نے ذکر کیا ہے۔

ان چاروں نکات کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو حقوق عرفیہ اعیان سے تعلق رکھتے ہیں ان کی بیع ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے۔ احناف ؒ کے نزدیک جائز نہیں، فقہاء احناف ؒ نے کہا کہ حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں لیکن یہ حکم احناف کے نزدیک

اس عموم کے ساتھ نہیں ہے جس کا الفاظ سے وہم ہوتا ہے، بلکہ فقہاء احناف ؒ نے اس حکم سے اعیان سے تعلق رکھنے والے بعض حقوق کا استثناء کیا ہے اور بعض اشیاء کو اموال میں داخل کرنے میں عرف کو بڑا دخل ہے اس لئے کہ جیسا کہ ابن عابدین ؒ نے کہا ہے کہ مالیت لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہو جاتی ہے لہٰذا "حقوق" جب عرف میں قیمت رکھنے والے مال مان لئے گئے ہیں اور لوگ ان کے ساتھ اموال والا معاملہ کرتے ہیں تو ان کی بیع بھی درج ذیل شرطوں کے ساتھ جائز ہونی چاہئے۔

(۱) ــــ وہ حق فی الحال ثابت ہو مستقبل میں متوقع نہ ہو۔

(۲) ــــ وہ حق صاحب حق کے لئے اصالۃً ثابت ہو، محض دفع ضرر کے لئے ثابت نہ ہو۔

(۳) ــــ وہ حق ایسا ہو جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو سکے۔

(۴) ــــ تحدید کرنے سے اس حق کی تحدید ہو جاتی ہو اور غرر یا جہالت کو مستلزم نہ ہو۔

(۵) ــــ تاجروں کے عرف میں لین دین کے سلسلہ میں اس حق کو اموال و اعیان کی حیثیت حاصل ہو۔

## حق اسبقیت

حقوق عرفیہ کی دوسری قسم کو ہم "حق اسبقیت" کا نام دے سکتے ہیں "حق اسبقیت" سے مراد یہ ہے کہ مباح الاصل چیز پر سب سے پہلے قابض ہونے کی وجہ سے انسان کو مالک بننے کا جو حق یا اس مال کے ساتھ جو خصوصیت حاصل ہوتی ہے اسی کو حق اسبقیت کہا جاتا ہے، مثلاً افتادہ زمین کو قابل استعمال بنانے سے مالک بننے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔

بعض فقہاء شافعیہ اور حنابلہ نے اس حق کی بیع کا مسئلہ بھی ذکر کیا ہے اور اس بات پر تو تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ انسان بنجر اور افتادہ زمین کو قابل استعمال بنانے سے اس کا مالک بن جاتا ہے صرف افتادہ زمین میں پتھر گاڑنے سے انسان کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی، البتہ حق تملک حاصل ہو جاتا ہے چنانچہ جس شخص نے کسی زمین میں پتھر وغیرہ گاڑ کر نشان لگایا وہ اس زمین کو قابل کاشت بنانے کا دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حقدار

ہے فقہاء شافعیہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ پتھر گاڑنے سے قابل کاشت بنانے کا جو حق انسان کو حاصل ہوتا ہے اس حق کی بیع جائز ہے یا نہیں؛ علامہ رملی "نہایۃ المحتاج" میں تحریر فرماتے ہیں:

"من شرع فی عمل احیاء ولم یتمه، کحفر الاساس، اوعلم علی بقعة بنصب احجار، اوغرزخشبا، اوجمع ترابا، و خط خطوطا، فمحجر علیه ای مانع لغیره منه بما فعله، بشرط کونه بقدر کفایته وقادرا علی عمارته حالا، وحینئذ هواحق به من غیره اختصاصا لاملکا...... لکن الاصح انه لا یصح بیعه ولا هبته، کما قاله الماوردی، خلافا للدارمی، لمامرمن انه غیر مالک، حق التملک لا یباع کحق الشفعة والثانی یصح بیعه و کانه باع حق الاختصاص"

(نہایہ المحتاج للرملی : ۳۳۶ ج ۵)

"جس شخص نے قابل استعمال بنانے کا عمل شروع کیا لیکن اسے مکمل نہیں کیا مثلاً نیو کھودی یا پتھر نصب کر کے یا لکڑیاں گاڑ کر یا مینڈھ بنا کر یا خط کھینچ کر کسی زمین پر نشان لگایا تو دوسرے کے لئے وہ زمین ممنوع ہو جاتی ہے یعنی اس کے اس عمل کے نتیجہ میں دوسرے کے لئے اس میں تصرف کرنا ممنوع ہے لیکن اس ممانعت کی شرط یہ ہے کہ اس نے اتنی ہی زمین پر نشان لگایا ہو جو اس کی ضرورت کے بقدر ہے اور جسے قابل استعمال بنانے پر وہ فی الحال قادر ہے اس صورت میں وہ شخص دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہو گا لیکن وہ زمین اس کی ملکیت نہیں کہلائے گی۔ لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اس شخص کے لئے اس حق اور اختصاص کا بیچنا اور ہبہ کرنا صحیح نہ ہو گا جیسا کہ ماوردی نے لکھا ہے (دارمی کے برخلاف) کیوں کہ یہ بات پیچھے گزر چکی ہے کہ وہ شخص مالک نہیں ہے (بلکہ حق تملک صرف حاصل ہوا ہے) اور حق شفعہ کی طرح حق

تملیک کی بیع صحیح نہیں ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی بیع درست ہے

المجموع شرح المہذب میں ہے کہ:

"وان تحجر رجل مواتا وھوان یشرع فی احیاء ولم یتمم، صار احق به من غیره...... وان نقله الی غیره صار الثانی احق به...... وان مات انتقل ذلک الی وارثه لانه حق تملک ثبت له فانتقل الی وارثه کالشفعة وان باعه ففیه وجهان احدهما وهو قول ابی اسحاق، انه یصح لانه صار احق به فملک بیعه والثانی انه لا یصح، وهو المذهب، لانه لم یملکه بعد، فلم یملک بیعه کالشفیع قبل الاخذ

(تکملۃ المجموع شرح المہذب ص ۱۷۴ ج ۱۴)

"اگر کسی شخص نے افتادہ زمین پر پتھر کے نشانات لگائے یعنی اس نے زمین کو قابل استعمال بنانے کا عمل شروع کیا لیکن ابھی مکمل نہیں کیا تو وہ دوسروں کے مقابلہ میں اس زمین کا زیادہ حقدار ہے ...... اور اگر اس نے اپنا یہ حق دوسرے شخص کی طرف منتقل کیا تو دوسرا شخص اس کا زیادہ حقدار ہو جائے گا...... اور اگر اس شخص کا انتقال ہو گیا تو یہ حق اس کے وارث کی طرف منتقل ہو گا کیونکہ اس شخص کے لئے حق تملیک ثابت ہو چکا ہے۔ لہٰذا اس کے مرنے کے بعد یہ حق وارث کی طرف منتقل ہو جائے گا جس طرح حق شفعہ منتقل ہو جاتا ہے۔ اور اگر اس نے یہ حق بیچ دیا تو اس کے بارے میں دو قول ہے، پہلا قول جو ابو اسحٰق کا ہے وہ یہ ہے کہ یہ بیع صحیح ہو جائے گی کیونکہ جب وہ شخص اس زمین کا حقدار ہو گیا تو اس کی فروختگی کا مالک بھی ہو گیا، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ بیع صحیح نہ ہو گی یہی اصل مذہب ہے اس لئے کہ ابھی وہ شخص اس زمین کا مالک ہوا ہی نہیں ہے لہٰذا اس کی فروختگی کا بھی مالک نہیں ہو گا جس طرح شفیع

مکان کا مالک ہونے سے پہلے اس کے بیچنے کا اختیار نہیں رکھتا۔

خطیب شربینی نے لکھا ہے کہ ابو اسحٰق نے اس حق کی بیع کو جائز کرتے وقت علت یہ بیان کی ہے کہ یہ حق اختصاص کی بیع ہے جس طرح تعمیر اور رہائش کے لئے گھر کی علو کی بیع نیچے والے مکان کی بیع کے بغیر جائز ہوتی ہے۔ (مغنی المحتاج ص ۳۶۷ ج ۲)

اسی طرح فقہاء حنابلہ نے اس مسئلہ میں دو قول ذکر کیے ہیں، ایک قول جواز کا ہے اور دوسرا عدم جواز کا، موفق ابن قدامہ" لکھتے ہیں:

"ومن تحجر مواتا وشرع فی احیائه ولم یتم، فهو احق به، لقول النبی صلی الله علیه وسلم: من سبق الی مالم یسبق الیه مسلم فهو احق به، رواه ابو داود فان نقله الی غیره صار الثانی احق به، لان صاحب الحق آثره به، فان مات انتقل الی وارثه، لقول رسول الله صلی الله علیه وسلم: من ترک حقا او مالا فهو لورثته، وان باعه لم یصح، لانه لم یملکه، فلم یصح بیعه کحق الشفعة، و یحتمل جواز بیعه، لانه صار احق به"

(الکافی لابن قدامة ص ۴۳۹ ج ۲)

"جس شخص نے افتادہ زمین پر نشانات لگائے اور اسے قابل استعمال بنانا شروع کیا، لیکن ابھی مکمل نہیں کیا وہ شخص اس زمین کا دوسروں سے زیادہ حقدار ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جس شخص نے اس چیز کی طرف سبقت کی جس چیز کی طرف کسی دوسرے مسلمان نے سبقت نہیں کی، وہ اس چیز کا زیادہ حقدار ہے (ابو داؤد) اب اگر اس شخص نے کسی دوسرے کی طرف وہ زمین منتقل کی تو دوسرا شخص اس زمین کا زیادہ حقدار ہوگا، کیونکہ صاحب حق نے اسے اپنے اوپر ترجیح دی ہے اگر افتادہ زمین پر نشانات لگانے والے شخص کا انتقال ہوگیا تو وہ زمین اس کے وارث کی طرف منتقل ہو جائے گی، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

فرمایا کہ جس شخص نے کوئی حق یا مال چھوڑا، وہ اس کے ورثاء کا ہو گا اگر وہ شخص اس زمین کو بیچ دے تو یہ بیچنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ابھی وہ اس زمین کا مالک نہیں ہے لہٰذا اس کی بیع صحیح نہیں ہو گی جس طرح حق شفعہ کی بیع صحیح نہیں ہوتی۔ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اس کی بیع کو جائز کہا جائے، کیونکہ وہ اس زمین کا سب سے زیادہ حقدار ہو گیا ہے ا

مرداوی رحمتہ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"ومن تحجر مواتا لم يملكه ...... و هو احق به، ووارثه بعده و من ينقله اليه بلانزاع، وليس له بيعه، هو المذهب، وعليه الاصحاب، وجزم به في الوجيز وغيره، و قدمه في المغني، والشرح، وشرح الحارثي، وابن منجا، والفروع، والفائق وغيرهم

وقيل، يجوز له بيعه، و هو احتمال لابي الخطاب، و اطلقهما في المحرر، والرعايتين والحاوي الصغير"

(الانصاف للمرداوی ص ۳۷۳ ج ۶)

جس شخص نے کسی افتادہ زمین کو گھیر کر اس پر نشانات لگائے وہ اس زمین کا مالک نہیں ہوا...... لیکن وہ شخص اس زمین کا سب سے زیادہ حقدار ہے اور اس کے بعد اس کا وارث حقدار ہے، اسی طرح وہ شخص بھی حق دار ہے جس کی طرف یہ شخص اس زمین کو نزاع کے بغیر منتقل کرے۔ لیکن نشان لگانے والے شخص کے لئے اس زمین کی بیع جائز نہیں ہے، یہی مذہب درست ہے اور اسی مذہب پر امام ابن حنبلؒ کے تلامذہ ہیں "الوجیز" وغیرہ میں اس کو جزم کے ساتھ بیان کیا ہے، المغنی، شرح الکبیر، شرح الحارثی، شرح ابن منجا، الفروق، الفائق وغیرہ میں اسی قول کو ترجیح دی گئی ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس شخص کے لئے زمین کی بیع جائز ہو گی، ابو

الخطاب کا ایک قول یہی ہے، المحرر، الرعایتین اور الحاوی الصغیر میں دونوں اقوال کو کسی ایک کی ترجیح کے بغیر ذکر کیا ہے۔

مسلک شافعی اور مسلک حنبلی دونوں میں راجح یہی ہے کہ حق تملک کی بیع جائز نہیں ہے لیکن حنابلہ میں سے "بہوتی" نے ذکر کیا ہے کہ عدم جواز صرف بیع کے سلسلہ میں ہے لیکن دست برداری اور صلح کے طور پر حق تملک کا عوض لینا جائز ہے۔

علامہ بہوتی لکھتے ہیں:

(ولیس له) ای لمن قلنا انه احق بشئی من ذلک السابق (بیعه) لانه لم یملکه کحق الشفعة قبل الاخذ، و کمن سبق الی مباح لکن النزول عنه بعوض لا علی وجه البیع جائز، کما ذکره ابن نصر الله قیاسا علی الخلع"

(شرح منتہی الارادات للبہوتی ص ۴۶۴ ج ۲)

"جو شخص سبقت کی وجہ سے کسی چیز کا دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہو چکا ہو۔ اس کے لئے اس چیز کو بیچنا جائز نہیں ہے کیونکہ ابھی وہ اس چیز کا مالک نہیں ہوا ہے جیسے کہ حق شفعہ کو بیچنا جائز نہیں جب تک زمین پر قبضہ نہ کر لے یا جس شخص کا قبضہ کسی مباح چیز پر پہلے ہو وہ مالک ہونے سے پہلے اس کو بیچ نہیں سکتا۔ لیکن فروختگی کے بغیر اگر وہ شخص عوض لے کر کسی کے حق میں دست بردار ہو جاتا ہے تو یہ جائز ہے جیسا کہ ابن نصر اللہ نے خلع پر قیاس کرتے ہوئے اس کو جائز قرار دیا ہے۔

حق اسبقیت کی ایک صورت وہ ہے جس کو فقہاء نے ذکر کیا ہے مثلاً جو شخص مسجد میں کسی خاص جگہ سب سے پہلے پہنچ گیا وہ اس جگہ کا سب سے زیادہ حقدار ہے اور اسے یہ اختیار ہے وہ کسی دوسرے کو اپنے اوپر ترجیح دیکر وہ جگہ دیدے، لیکن اس حق کا بیچنا اس کے لئے جائز نہیں، البتہ علامہ بہوتی نے ذکر کیا ہے کہ عوض لے کر اس حق سے

دست بردار ہونا جائز ہے۔

فقہاء احناف اور مالکیہ کی کتابوں میں مجھے نہیں ملا کہ کسی فقیہ نے حق اسبقیت کی بیع کا مسئلہ چھیڑا ہو، فقہا احناف اور مالکیہ نے یہ تو ذکر کیا ہے کہ افتادہ زمین پر نشان لگانے سے وہ شخص زمین کے استعمال کرنے اور زمین کا مالک بننے کا زیادہ حقدار ہو جاتا ہے، لیکن مجھے اس حق کی بیع کی بحث ان فقہاء کے یہاں نہیں ملی، قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ان کی نزدیک بھی حق اسبقیت کی بیع جائز نہ ہو، الا یہ کہ دست برداری کے طور پر ہو۔

حق اسبقیت کی بیع کے سلسلہ میں حکم شرعی کا خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ بعض فقہاء اس بیع کو جائز کہتے ہیں لیکن فقہاء کی بڑی جماعت کی رائے اس کے عدم جواز کی ہے البتہ حق اسبقیت سے مال لے کر بطور صلح کے دست بردار ہو جانا فقہاء کے نزدیک جائز ہے واللہ سبحانہ اعلم

## حق عقد

حقوق کی تیسری قسم کو ہم "حق عقد" کا نام دے سکتے ہیں "حق عقد" سے ہماری مراد کسی دوسرے کے ساتھ عقد کو وجود میں لانے یا عقد کو باقی رکھنے کا حق ہے مثلاً مکانات اور دکانوں کو خالی کرنے کا حق، لہذا یا مالک مکان یہ مالک دکان کے ساتھ عقد اجارہ کو وجود میں لانے یا اس کو باقی رکھنے کا حق ہے، اسی طرح شاہی وظائف یا اوقاف کے وظائف کا حق، یہ حکومت یا وقف کے متولی کے ساتھ عقد اجارہ کو باقی رکھنے کا حق ہے، ان دونوں حقوق کا عوض لینے کے مسئلہ پر فقہا نے کلام کیا ہے، اس سلسلہ میں فقہاء نے جو بحثیں کی ہیں، اس کا خلاصہ ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں، اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والا ہے۔

## مال کے بدلہ میں وظائف سے دست برداری کا مسئلہ

اگر کسی آدمی کی اوقاف میں کوئی مستقل ملازمت ہو جس کی اسے تنخواہ ملتی ہو مثلاً مسجد کا امام یا موذن یا کوئی ملازم ہو اور شرائط اوقاف کی بنیاد پر یہ ملازمت دائمی ہو، لہذا وہ ملازم اس ملازمت پر باقی رہنے کا اور زندگی بھر عقد جارہ باقی رکھنے کے حق کا مالک ہے اب اس حق کا عوض لینے کے سلسلے میں فقہاء نے کلام کیا ہے فروختگی کے ذریعہ اس حق کا

عوض لینے کو کسی نے بھی جائز نہیں کہا ہے، لیکن دست برداری اور صلح کے ذریعہ اس کا عوض لینے کے سلسلے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں بعض فقہاء نے اس کے عوض لینے کو منع کیا ہے کیونکہ یہ مجرد حق ہے جس کا عوض لینا جائز نہیں ہے اور بعض فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے۔

متاخرین فقہاء احناف کی ایک جماعت نے مال کے بدلہ میں وظائف سے دست برداری کے جواز کی صراحت کی ہے، الدر المختار میں ہے:

"وفی الاشباہ: " لا یجوز الاعتیاض عن الحقوق المجردة کحق الشفعة وعلی ھذا لا یجوز الاعتیاض عن الوظائف بالاوقاف" وفیھا فی آخر بحث "تعارض العرف مع اللغة" "المذھب عدم اعتبار العرف الخاص لکن افتی کثیر باعتبارہ، وعلیه فیفتی بجواز النزول عن الوظائف بمال"

(ردالمحتار ص ۵۲۰ ج ۴)

"الاشباہ میں ہے کہ حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں ہے، مثلاً حق شفعہ، اسی بنیاد پر اوقاف کی ملازمتوں کا عوض لینا بھی جائز نہیں ہوگا اور "اشباہ" میں "تعارض العرف مع اللغة" کی بحث کے آخر میں ہے کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، لیکن بہت سے فقہاء نے عرف خاص کے معتبر ہونے کا فتویٰ دیا ہے اور اس کی بنا پر مال کے بدلے وظائف سے دستبرداری کے جواز کا فتویٰ دیا جاتا ہے۔"

ابن عابدین ؒ نے "الدر المختار کی مذکورہ بالا عبارت کے ذیل میں اس مسئلہ کی طویل تحقیق کی ہے اور یہ بات ثابت کی ہے کہ نزول عن الوظائف کا جواز عرف خاص پر مبنی نہیں ہے بلکہ یہ دوسرے فقہی نظائر پر مبنی ہے جہاں تک اس حق کو حق شفعہ پر قیاس کرنے کا تعلق ہے تو یہ قیاس مع الفارق ہے، جیسا کہ ہم نے بحث کے آغاز میں علامہ بیری وغیرہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ حق شفعہ دفع ضرر کے لئے مشروع ہوا ہے، اور جو حقوق دفع ضرر کے واسطے مشروع ہوتے ہیں ان کا عوض لینا جائز نہیں ہوتا لیکن "حق وظیفہ"

ایسا حق ہے جو صاحب حق کے لئے اصالتاً ثابت ہوا ہے لہٰذا اس کا عوض لینا حرام نہیں ہوگا جیسا کہ حق قصاص وغیرہ میں ہوتا ہے اسی بناپر علامہ ابن عابدینؒ نے ذکر کیا ہے کہ حق کا عوض لینے کا عدم جواز مطلق نہیں ہے پھر انہوں نے اپنی گفتگو اس عبارت پر ختم کی ہے:

"ورائیت بخط بعض العلماء عن المفتی ابی السعود انه افتی بجواز اخذ العوض فی حق القرار والتصرف وعدم الرجوع، و بالجلة فالمسألة ظنیة، والنظائر المتشابهة للبحث فیها مجال۔ وان کان الاظهر فیه ما قلنا، فالاولی ما قاله فی البحر من انه ینبغی الابراء العام بعده"

(ردالمحتار ص ۵۲۰ ج ۴)

"میں نے مفتی ابو السعود کی نقل کردہ بعض علماء کی تحریر دیکھی ہے کہ انہوں نے حق قرار اور حق تصرف اور حق عدم رجوع کے بارے میں عوض لینے کے جواز کا فتویٰ دیا، خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ مسئلہ ظنی ہے اور نظائر متشابہ ہیں اور اس مسئلہ میں بحث کی گنجائش ہے اگرچہ زیادہ ظاہر وہی ہے جو ہم نے کہا لیکن اولیٰ وہ ہے جسے صاحب بحر نے لکھا ہے کہ اس کے بعد ابراء عام مناسب ہے" (یعنی دوسرے کو تمام واجبات سے بری کر دے)

متاخرین فقہاء شافعیہ نے بھی مال کے بدلہ میں وظائف سے دست برداری کے جواز کا فتویٰ دیا ہے چنانچہ علامہ رملیؒ لکھتے ہیں:

"وافتی الوالد رحمه الله تعالی بحل النزول عن الوظائف بالمال، ای لانه من اقسام الجعالة، فیستحقه النازل و یسقط حقه"

(نہایۃ المحتاج ۴۷۸ ج ۵)

"والد رحمۃ اللہ علیہ نے مال کے بدلہ میں وظائف سے دست برداری کے جواز کا فتویٰ دیا تھا کیونکہ یہ بھی جعالۃ کی ایک قسم ہے، لہٰذا دست بردار ہونے والا شخص مال کا مستحق ہوگا اور اس کا حق

ساقط ہو جائے گا۔"

شبراملسی نے بھی اپنے حاشیہ میں اسے تسلیم کیا ہے بلکہ انہوں نے مال کے بدلہ میں "جوامک" سے دست بردار ہونے کا جواز بھی اسی پر متفرع کیا ہے

"جوامک" جامکیہ کی جمع ہے، جامکیہ متعینہ رقم ہے جو کسی شخص کو بیت المال سے بطور عطیہ ملا کرتی ہے، احناف کے یہاں اس کی بیع جائز نہیں ہے کیوں کہ یہ ایسے شخص کے ہاتھ دین کی بیع ہے جس کے ذمہ وہ دین لازم نہیں ہے، ملاحظہ ہو ردالمختار)

لیکن انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ حکم اوقاف کی دائمی ملازمتوں میں جاری ہوگا، حکومت کی ملازمتیں جن میں دوام نہیں ہوتا، ان کا عوض لینا جائز نہیں ہوگا۔ چنانچہ علامہ شبراملسی" لکھتے ہیں:۔

"واما المناصب الديوانية، كالكتبة الذين يقررون من جهة الباشا فيها، فالظاهر انهم انما يتصرفون فيها بالنيابة عن صاحب الدولة فيما ضبط ما يتعلق به من المصالح، فهو مخير بين ابقاءهم وعزلهم ولو بلا حجة فليس لهم يد حقيقة على شئى ينزلون عنه، بل متى عزلوا انفسهم انعزلوا واذا اسقطوا حقهم عن شئى لغيرهم فليس لهم العود الا بتولية جديدة ممن له الولاية ولا يجوزلهم اخذ عوض على نزولهم"

(حاشية الشبراملسی علی نهاية المتحاج ص ۴۷۸ ج ۶)

"جہاں تک حکومت کے عہدوں کا تعلق ہے مثلاً وہ محررین جو بادشاہ کی طرف سے مقرر کئے جاتے ہیں ان کے بارے میں ظاہر یہ ہے کہ وہ لوگ سلطان کی طرف سے نیابۃً تصرف کرتے ہیں جیسا مصالح کا تقاضہ ہوتا ہے اور پاشا کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ انہیں ملازمت میں باقی رکھے یا بلاوجہ بھی معزول کر سکتا ہے لہٰذا محرروں کو اس چیز پر حقیقی قبضہ و تصرف حاصل نہیں ہے جس سے وہ دست

بردار ہو رہے ہیں بلکہ جب بھی وہ اپنے کو معزول کرلیں تو معزول
ہو جائیں گے اور جب ان لوگوں نے کسی دوسرے کے لئے اپنا حق ختم
کر لیا اب دوبارہ معاہدے کے بغیر انہیں دوبارہ نیا حق حاصل نہیں
ہوگا، اور ان کے لئے دست برداری پر عوض لینا جائز نہیں۔ "

اسی طرح کا حکم مذہب حنبلی میں بھی معلوم ہوتا ہے، حنابلہ نے لکھا ہے کہ جس شخص نے وقف میں کوئی ملازمت حاصل کی وہ اس کا زیادہ حق دار ہو گیا اور اس کے لئے یہ جائز ہے کہ دوسرے کے لئے اس حق سے دست بردار ہو جائے البتہ اس کے لئے اس حق کی بیع جائز نہیں (الانصاف للمرداوی ص ۷۶ س ج ۶)

لیکن بہوتی نے ذکر کیا ہے کہ بیع کے بغیر صرف عوض لے کر اس ملازمت سے دست برداری اس کے لئے جائز ہے، اس طرح کے چند مسائل ذکر کرنے کے بعد بہوتی لکھتے ہیں:

" (ولیس له) ای لمن قلنا انه احق بشئی من ذلک
السابق (بیعه) لانه لم یملکه کحق الشفعة قبل الاخذ،
وکمن سبق الی مباح، لکن النزول عنه بعوض لا علی وجه
البیع جائز، کما ذکره ابن نصر الله قیاسا علی الخلع "
(شرح منتہی الارادات ص ۴۶۴ ص ۲)

" جو شخص کسی چیز کا زیادہ حق دار ہو اس کے لئے اس چیز کی بیع
جائز نہیں ہے کیونکہ وہ اس کا مالک نہیں ہے مثلاً مکان یا دکان ملنے
سے پہلے حق شفعہ کی بیع اور مثلاً جس شخص نے کسی مباح چیز کی
طرف سبقت کی اس کا اس مباح چیز کو بیچنا جائز نہیں لیکن سبقت
کرنے والے شخص کا بیع کے بغیر عوض لے کر اس سے دست
بردار ہونا جائز ہے جیسا کہ ابن نصر اللہ نے خلع پر قیاس کرتے
ہوئے ذکر کیا ہے۔ "

مجھے اپنی ناقص تتبع و تلاش کے بعد مالیکہ کے یہاں وظائف سے دست برداری کے بارے میں کوئی چیز نہیں ملی لیکن وہ لوگ جامکیہ کی بیع کو جائز کہتے ہیں۔

(دیکھئے: مواھب الجلیل للحطاب ص ۲۲۴ ج ۴) ہو سکتا ہے کہ شاید نزول عن الوظائف کے مسئلہ کو اسی پر قیاس کرتے ہوں۔ واللہ سبحانہ اعلم

بسا اوقات مال کے بدلہ میں وظائف سے دستبرداری کے جواز پر اس واقعہ سے استدلال کیا جاتا ہے کہ حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ خلافت سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حق میں دست بردار ہوئے اور مال کے بدلہ میں ان سے صلح کی، علامہ بدر الدین عینیؒ اس حدیث کے ذیل میں لکھتے ہیں:

"وفیه جواز خلع الخلیفة نفسه اذا رای فی ذلک صلاحاً للمسلمین، وجواز اخذ المال علی ذلک واعطائه بعد استیفاء شرائطه بان یکون المنزول له اولی من النازل، وان یکون المبذول من مال الباذل"

(عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری ص ۲۰۸ ج ۲۴)

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ خلیفہ اگر مسلمانوں کے لئے بہتر سمجھے تو اپنے کو برطرف کر سکتا ہے اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ خلافت سے دست برداری پر مال لینا اور شرائط پوری ہونے کے بعد خلافت دینا جائز ہے، اس طور سے کہ جس کے حق میں دستبرداری ہو رہی ہے وہ دست بردار ہونے والے سے زیادہ بہتر ہو اور خرچ کیا ہوا مال خرچ کرنے والے کی ملکیت ہو۔"

بہرحال اس باب میں فقہاء کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک حق ملازمت کی بیع جائز نہیں ہے لیکن جمہور فقہاء متاخرین اس بات کو جائز کہتے ہیں کہ صاحب ملازمت اپنے حق سے دست بردار ہو جائے اور اس شخص سے مال لے لے جس کے حق میں دست بردار ہوا ہے۔

پھر فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ وہ شخص جس کے حق میں دست برداری ہوئی ہے وہ اس ملازمت کے لئے دست برداری ہی کی بنا پر متعین ہو جائے گا یا نہیں؟ ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ جس کے حق میں دست برداری ہوئی ہے وہ ملازمت کے لئے متعین نہیں ہو گا بلکہ متولی اوقاف کو اختیار ہو گا کہ اسے متعین کرے یا

کسی اور کو متعین کرے البتہ اگر متولی او قاف اسے متعین نہ کرے تو اس صورت میں اس شخص نے دست بردار ہونے والے کو جو کچھ دیا تھا وہ اس سے واپس لینے کا حق دار نہیں ہوگا کیونکہ دست بردار ہونے والے کے بس میں جو کچھ تھا اس نے کیا یعنی وہ دست بردار ہو گیا لہٰذا وہ مال کا مستحق ہو گیا، اسی کی صراحت شافعیہ میں سے رملی اور شبراملسی نے کی ہے (نہایۃ المحتاج ص ۴۷۸ ج ۶) اور احناف میں سے حموی اور مفتی ابو السعود نے کی ہے۔ (شرح الاشباہ والنظائر للحموی ص ۱۳۹ ج ۱)

لیکن ابن عابدین" لکھتے ہیں:

"ثم اذ افرغ عنه لغيره ولم يوجهه السلطان للمفروغ له بل ابقاه على الفارغ اووجهه لغيرهما، فينبغى ان يثبت الرجوع للمفروغ له على الفارغ ببدل الفراغ لانه لم يرض بدفعه الا بمقابلة ثبوت ذلک الحق له لا بمجرد الفراغ وان حصل لغيره، وبهذا افتى فى الاسماعيلية والحامدية وغيرهما، خلافا لما افتى به بعضهم من عدم الرجوع لان الفارغ فعل مافى وسعه وقدرته اذلا يخفى انه غير مقصود من الطرفين ولا سيما اذا ابقى السلطان والقاضى التيمار اوالوظيفة على الفارغ، فانه يلزم اجتماع العوضين فى تصرفه وهو خلاف قواعد الشرع فافهم" (ردالمحتار لابن عابدین ص ۵۲۰ ج ۴)

"پھر جب صاحب وظیفہ دوسرے کے لئے دست بردار ہو گیا اور سلطان نے وہ عہدہ اس شخص کو نہیں دیا جس کے حق میں دست برداری ہوئی تھی بلکہ دست بردار ہونے والے کو ہی اس پر باقی رکھا یا ان دونوں کے علاوہ کسی اور شخص کو وہ وظیفہ سونپا تو مناسب یہ ہے کہ جس شخص کے لئے دستبرداری ہوئی تھی اسے دستبرداری ہونے والے شخص سے دستبرداری کا معاوضہ واپس لینے کا اختیار ہو کیونکہ جس شخص کے حق میں دست برداری ہوئی تھی اس نے معاوضہ اسی لئے دیا تھا کہ حق وظیفہ اسے حاصل ہو جائے،

محض دستبرداری کی بناء پر (خواہ وہ وظیفہ دوسرے کو مل جائے) معاوضہ دینے پر راضی نہیں ہوا تھا، اسمعیلیہ اور حامدیہ وغیرہ میں اسی پر فتویٰ دیا گیا ہے اور یہ فتویٰ ان لوگوں کے بر خلاف ہے جنہوں نے کہا ہے کہ اسے دستبرداری کا معاوضہ کسی صورت میں واپس لینے کا اختیار نہیں، کیونکہ دستبردار ہونے والے کے اختیار میں جو تھا وہ اس نے کیا یعنی دست بردار ہو گیا۔ یہ بات مخفی نہیں کہ فریقین کے درمیان محض دست برداری مقصود نہیں تھی۔ خصوصاً جب کہ سلطان یا قاضی نے اس وظیفہ اور تیمار پر دست بردار ہونے والے کو ہی باقی رکھا، اس صورت میں تو اسی کے تصرف میں دونوں عوضوں کا جمع ہونا لازم آئے گا اور یہ بات قواعد شرع کے خلاف ہے۔

اس سلسلے میں احقر کی رائے یہ ہے کہ جب سلطان و قاضی نے تیمار اور وظیفہ پر دست بردار ہونے والے ہی کو باقی رکھا تب تو دست برداری کے معاوضہ کو واپس لینے کا جواز ظاہر ہے اس کی ایک وجہ تو وہ ہے جس کا ذکر علامہ ابن عابدین نے کیا ہے کہ دونوں عوضوں کا اسی کے تصرف میں جمع ہونا لازم آئیگا، ثانیاً اس لئے کہ صاحب وظیفہ دست برداری پر عوض کا مستحق ہوا تھا اور جب اسے دستبرداری مل نہ سکی تو وہ مال کا مستحق بھی نہیں ہوا، لہٰذا اس پر لازم ہے کہ وہ عوض کو واپس کرے۔

اگر قاضی یا متولی اوقاف نے اس کی دست برداری کو نافذ کر کے اسے ملازمت سے فارغ کر دیا لیکن قاضی یا متولی وقف نے اس کی جگہ اس شخص کو مقرر نہیں کیا جس کے حق میں وہ دستبردار ہوا تھا بلکہ کسی تیسرے شخص کو نامزد کر دیا تو قواعد شرع کا تقاضہ یہ ہے کہ جس شخص کے حق میں دست برداری ہوئی تھی اسے دست بردار ہونے والے شخص سے دست برداری کا معاوضہ واپس لینے کا اختیار نہ ہو کیونکہ فقہاء نے بیع کے طور پر حق وظیفہ کا عوض لینے کو جائز نہیں کہا ہے بلکہ صلح اور دستبرداری کے طور پر معاوضہ لینے کی اجازت دی ہے حق کی بیع اور مال کے بدلے میں حق سے دست برداری میں فرق یہی ہے کہ "بیع" خریدار کی طرف اس چیز کو منتقل کر دیتی ہے جس کا بائع مالک تھا اور

دست برداری "ملکیت" اس شخص کی طرف منتقل نہیں کرتی۔ جس کے حق میں دستبرداری ہوئی ہے صرف اتنا ہوتا ہے کہ دست بردار ہونے والا اپنا حق ختم کر دیتا ہے، جس شخص کے حق میں دست برداری ہوئی ہے اسے صرف اتنا فائدہ ہوتا ہے کہ دست بردار ہونے والے کی طرف سے مزاحمت ختم ہو جاتی ہے۔

امام قرافی نے نقل اور اسقاط کے قاعدوں کے فرق پر پوری وضاحت سے گفتگو کی ہے وہ فرماتے ہیں:

"اعلم ان الحقوق و الاملاک ینقسم التصرف فیھا الی قل و اسقاط فالنقل ینقسم الی ما ھو بعوض فی الاعیان، کالبیع و القرض، و الی ما ھو المنافع، کالاجارۃ و المساقاۃ و المزارعۃ و القراض و الجعالۃ، و الی ما ھو بغیر عوض، کالھدایا و الوصایا و العمری، و الوقف و الھبات و الصدقات، و الکفارات، و الزکاۃ و المسروق من اموال الکفار و الغنیمۃ فی الجھاد، فان ذلک کلہ نقل ملک فی اعیان بغیر عرض۔

واما الاسقاط فھو اما بعوض کالخلع، و العفو علی مال و الکتابۃ وبیع العبد من نفسہ و الصلح علی الدین و التعزیر، فجمیع ھذہ الصور یسقط فیھا الثابت و لا ینتقل الی الباذل ما کان یملکہ المبذول لہ من العصمۃ و بیع العبد و نحوھما" (الفروق للقرافی ص ۱۱۰ ج ۲)

"حقوق و املاک میں تصرف کی دو صورتیں ہیں ایک منتقل کرنا، دوسرے ساقط کرنا پھر منتقل کرنے کی مختلف قسمیں ہیں (۱) اعیان میں بالعوض منتقل کرنا مثلاً بیع اور قرض (۲) منافع میں بالعوض منتقل کرنا مثلاً اجارہ، مساقاۃ اور مزارعت (۳) بلا عوض منتقل کرنا مثلاً ہدیہ، وصیت، عمریٰ، وقف، ہبہ، صدقہ، کفارہ، زکوٰۃ، کفار کے اموال میں سے سرقہ کیا ہوا، جہاد کا مال غنیمت، ان سب میں اعیان کی ملکیت بغیر عوض منتقل ہوتی ہے۔

اور اسقاط یا تو بالعوض ہو گا جس طرح خلع میں ہوتا ہے۔ اسی طرح مال کے بدلے میں معاف کرنے، غلام کو مکاتب بنانے، غلام کو اسی کے ہاتھ بیچنے، دین اور تعزیر پر صلح کرنے میں ہوتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں ثابت شدہ حق اور ملکیت ساقط ہو جاتی ہے لیکن باذل کی طرف وہ چیزیں منتقل نہیں ہوتیں جس کا مبذول مالک تھا یعنی عصمت، غلام کی بیع وغیرہ۔

جب فقہاء کے کلام سے یہ بات ثابت ہے کہ ان حضرات نے حق وظیفہ کا عوض لینا، دستبرداری اور اسقاط کے طور پر جائز قرار دیا ہے نہ کہ بیع اور نقل ملکیت کے طور پر (جیسا کہ بہوتی کی شرح منتہی الارادات کے حوالہ میں گزر چکا) تو یہ ضروری ہے کہ بیع اور اسقاط کے فرق کو ملحوظ رکھا جائے اور اس کی صورت یہ ہے جو میں نے بیان کی کہ دستبردار ہونے والا محض دستبرداری سے عوض کا مستحق ہو جائے گا اور محض اس کی دستبرداری سے اس شخص کی طرف حق منتقل نہ ہو گا جس کے حق میں وہ دستبردار ہوا ہے۔

## مکانوں اور دکانوں کی پگڑی

اسی نوع کا ایک حق وہ ہے جس کا رواج بہت سے شہروں میں ہے یعنی مکانوں اور دکانوں کی پگڑی کی بیع "پگڑی" کسی مکان یا دکان میں حق قرار کا نام ہے، بسا اوقات مالک مکان یا مالک دکان اپنا مکان یا دکان طویل مدت کے لئے کرایہ پر دیتا ہے اور کرایہ کے علاوہ کچھ رقم یک مشت لیتا ہے۔ کرایہ دار یک مشت رقم دے کر اس بات، کا حق دار ہو جاتا ہے کہ کرایہ داری طویل . . . . . .

مدت تک یا تاحیات باقی رکھے، پھر بسا اوقات کرایہ دار اپنا یہ حق دوسرے کرایہ دار کی طرف منتقل کر دیتا ہے اور اس سے یہ رقم لیتا ہے جس کی بنا پر یہ دوسرا شخص مالک مکان و دکان سے عقد اجارہ کا حقدار ہو جاتا ہے۔ اگر مکان یا دکان کا مالک کرایہ دار سے مکان یا دکان واپس لینا چاہے تو اس کے ذمہ لازم ہوتا ہے کہ کرایہ دار کو اتنی رقم ادا کرے جس

پر دونوں راضی ہوں اس یک مشت لئے جانے والی رقم کو مختلف بلاد عربیہ میں "خلو"[۱] اور "جلسہ" کہا جاتا ہے اور ہندو پاک میں "پگڑی" اور "سلامی" کہتے ہیں۔

اس پگڑی کے بارے میں اصل حکم عدم جواز کا ہے کیونکہ یہ یا تو "رشوت" ہے یا "حق مجرد" کا عوض ہے۔ لیکن بعض فقہاء سے منقول ہے کہ انہوں نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے سب سے پہلے وہ فقیہ جن کی طرف بدل خلو (پگڑی) کے جواز کی بات منسوب ہے دسویں صدی ہجری کے مالکی فقیہہ علامہ ناصر الدین لقانی ہیں، اس کے بعد ایک بڑی جماعت نے اس مسئلہ میں ان کی اتباع کی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"وقد اشتهر نسبة مسألة الخلو الى مذهب الامام مالك، والحال انه ليس فيه نص عنه، ولا عن احد من اصحابه، حتى قال البدر القرافی من المالكية: انه لم يقع فی كلام الفقهاء التعرض لهذه المسئلة وانما فيها فتيا للعلامة ناصر الدين اللقانی المالكی، بناها على العرف وخرجها عليه، وهو من اهل الترجيح فيعتبر تخريجه، وان نوزع فيه، وقد انتشر فتياه فی المشارق والمغارب وتلقاها علماء عصره بالقبول"

(رد المختار ص ۵۲۱ ج ۴)

مسئلہ: خلو کو عموماً امام مالکؒ کے مذہب کی طرف منسوب کیا جاتا ہے حالانکہ اس بارے میں نہ تو امام مالکؒ کی کوئی نص ہے نہ ان کے کسی شاگرد کی، حتیٰ کہ علامہ قرافی مالکیؒ نے لکھا ہے کہ فقہاء کے کلام میں اس مسئلہ سے تعرض نہیں کیا گیا ہے، البتہ اس مسئلے میں علامہ ناصر الدین لقانی کا ایک فتویٰ ہے جس کی بنیاد عرف پر ہے انہوں

---

[۱] "خلو" کا لفظ مجھے اس مفہوم میں مشہور کتب لغت میں نہیں ملا۔ حتیٰ کہ وہ نئی لغتیں جو پرانے الفاظ کے نئے استعمالات کو بیان کرتی ہیں ان میں بھی یہ لفظ اس مفہوم میں نہیں ملا۔ مجھے اس لفظ کے حروف کا صحیح اعراب نہیں مل سکا لیکن مشہور "خلو" ہے "خا" اور "لام کے پیش" اور "واو" کی تشدید کے ساتھ، یہ بھی ممکن ہے کہ "خلو" "خا" کے کسرہ "لام" کے سکون اور "واو" کی تخفیف کے ساتھ۔ واللہ اعلم

نے عرف کی بنا پر اس مسئلہ کی تخریج کی ہے اور وہ اصحاب ترجیح میں سے ہیں، لہٰذا ان کی تخریج کا اعتبار کیا جائے گا، اگرچہ اس بارے میں ان سے اختلاف بھی کیا گیا ہے۔ لیکن ان کا فتویٰ مشرق و مغرب میں مشہور ہو گیا اور علماء عصر نے اس فتویٰ کو قبول کیا ہے۔

بعض فقہاء احناف نے خلو کے جواز پر فتاوی خانیہ کے ایک مسئلہ سے استدلال کیا ہے، وہ مسئلہ یہ ہے:

"رجل باع سکنی له فی الحانوت لغیره، فاخبر المشتری ان اجرة الحانوت کذا، فظهر انها اکثر من ذلک قالوا لیس له ان یرد السکنی بهذا العیب"

ایک شخص نے دوسرے کی دوکان میں اپنا سکنی فروخت کیا، اس نے خریدار کو خبر دی کہ دوکان کا کرایہ اتنا ہے لیکن بعد میں ظاہر ہوا کہ کرایہ مکان اس سے زیادہ ہے تو خریدار کو اس عیب کی بنا پر بیع رد کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

اس عبارت سے خلو کے جواز پر استدلال کرنے والوں نے سمجھا کہ اس میں سکنی سے مراد "خلو" "پگڑی" ہی ہے لیکن علامہ شرنبلالیؒ نے تحقیق فرمائی ہے کہ سکنی سے مراد دکان میں اضافہ کی گئی کوئی مادی چیز ہے، جو "خلو" کے علاوہ کوئی اور چیز ہے لہٰذا اس سے احناف کے یہاں خلو کے جواز پر استدلال کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ سکنی کی خریداری عین (متعین مادی چیز) کی خریداری ہے نہ کہ خلو کی خریداری ہے پھر ابن عابدینؒ نے فتاویٰ خیریہ سے نقل کیا ہے، کہ اگر کسی مالکی قاضی نے خلو کے لازم ہونے کا فیصلہ کیا تو یہ فیصلہ صحیح اور لازم ہوگا، اس بحث کے آخر میں علامہ ابن عابدینؒ نے لکھا ہے:

"ومن افتی بلزوم الخلو الذی یکون بمقابلة دراهم یدفعها للمتولی او المالک العلامة المحقق عبد الرحمن آفندی العمادی صاحب هدیة ابن العماد، وقال فلا

یملک صاحب الحانوت اخراجه والا اجارتها لغیره، مالم یدفع
له المبلغ المرقوم، فیفتی بجواز ذلک للضرورة"

"ان لوگوں میں سے جنھوں نے اس "خلو" کے لازم
ہونے کا فتویٰ دیا ہے جو "خلو" متولی یا مالک کو دیئے ہوئے دراہم
کے بدلے میں حاصل ہوتا ہے ان میں سے علامہ محقق عبد الرحمٰن
آفندی عمادی مصنف ہدیۃ ابن العماد ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ
دکان کا مالک نہ اسے نکال سکتا ہے نہ دوسرے کو کرایہ پر دے
سکتا ہے جب تک اتنی رقم کرایہ دار کو واپس نہ کر دے جتنی کرایہ
پر دیتے وقت اس سے لی تھی، لہٰذا ضرورت کی بنا پر "خلو" کے
جواز کا فتویٰ دیا جائے گا۔

علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ کی بحث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ مروجہ پگڑی کے جواز کی طرف مائل ہیں لیکن مالکیہ کی ان کتابوں کی طرف مراجعت کے بعد، جن کی طرف خلو کا جواز منسوب ہے مجھے یہ معلوم ہوا کہ ان لوگوں نے جس خلو کے جواز کا فتویٰ دیا ہے وہ ہمارے دور کی مروجہ پگڑی نہیں ہے اس لئے کہ مروجہ پگڑی کی شکل تو یہ ہے کہ پگڑی مجرد حق کرایہ داری کا نام ہے چاہے مکان یا دکان میں کوئی پائدار عین زائد موجود ہو یا نہ ہو مجھے فقہاء مالکیہ کے یہاں مروجہ پگڑی کا جواز نہیں ملا بلکہ اس کے خلاف ہی ملا جس خلو کا عوض لینا مالکیہ نے جائز قرار دیا ہے اس کی دوسری صورتیں ہیں، ان تمام صورتوں میں مستاجر کے لئے مکان یا دکان میں کرایہ دار کے لئے کوئی مستقل اور پائیدار عین ہونا ضروری ہے یہاں میں فقہاء مالکیہ کی وہ عبارتیں نقل کرتا ہوں جس سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جائے گی۔

چنانچہ عدوی نے الخرشی کی شرح میں لکھا ہے۔

"اعلم أن الخلو یصور بصور، منها ان یکون الوقف آئلا
للخراب، فیکریه ناظر الوقف لمن یعمره بحیث یصیر
الحانوت مثلاً یکری بثلاثین نصف فضة و یجعل علیه
لجهة الوقف خمسة عشر، فصارت المنفعة مشترکة

بینهما، فما قابل الدراہم المصروفة من المنفعة هوالخلو، فیتعلق به البیع والوقف والارث والهبة وغیر ذلک، ویقضی منه الدین وغیر ذلک، ولایسوغ للناظر اخراجه من الحانوت ولو وقع عقد الایجار علی سنین معینة کتسعین سنة، و لکن شرط ذلک ان لا یکون ریع یعمر به۔

الثانیة: ان یکون لمسجد مثلا حوانیت موقوفة علیه واحتاج المسجد للتکمیل اوعمارة، ویکون الدکان یکری، مثلاً الشهر بثلاثین نصفا، ولا یکون هناک ریع یکمل به المسجد اویعمر به، فیعمد الناظر الی الساکن فی الحوانیت فیاخذ منه قدرا من المال یعمر به المسجد، و یجعل علیه خمسة عشر مثلا فی کل شهر والحاصل ان منفعة الحانوت المذکورة شرکة بین صاحب الخلو والوقف بحسب ما یتفق علیه صاحب الخلو والناظر علی وجه المصلحة، کما یوخذ مما افتی به الناصر کما افاده عج

الثالثة: ان تکون ارض محبلسة، فیستاجرها من الناظر ویبنی فیها دارا مثلا علی ان علیه فی کل شهر لجهة الوقف ثلاثین نصف فضة، و لکن الدار تکری بستین نصف فضة مثلا، فالمنفعة التی تقابل الثلاثین الاخری یقال لها خلو (حاشیة العدوی علی الخرشی ص ۷۹ ج ۷)

"خلو کی چند صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ وقف کی جائداد ویران ہو رہی ہو، وقف کا متولی کسی ایسے شخص کو وہ جائداد کرائے پر دیدے جو اس کو آباد کر کے اس میں دوکان تعمیر کرے پھر یہ دکان تیس درہم کرایہ پر دی جائے، جس میں سے پندرہ درہم وقف کے ہوں، (اور پندرہ تعمیر کرنے والے کے) اس

طرح دکان کی منفعت وقف اور اصل کرایہ دار میں مشترک ہو جائے جو دراہم اصل کرایہ دار نے خرچ کئے اس کے بدلے میں جو حق منفعت اس شخص کو حاصل ہوا، اسے "خلو" کہا جاتا ہے لہذا اس "خلو" سے تمام تصرفات مثلاً بیع، وقف، میراث، ہبہ وغیرہ متعلق ہوں گے، دین وغیرہ کی ادائیگی بھی اس سے کی جاسکتی ہے، وقف کے متولی کے لئے اسے دکان سے نکالنا جائز نہ ہوگا، اگرچہ عقد اجارہ متعین مدت کے لئے مثلاً نوے سال کے لئے کیا گیا ہو۔ لیکن اس کے جواز کے لئے شرط یہ ہے کہ وقف کے سرمایہ کے ذریعہ اس کی تعمیر نہ کی جاسکتی ہو۔

"خلو" کی دوسری صورت یہ ہے کہ مسجد پر چند دکانیں وقف ہیں، مسجد کی تکمیل یا نئی تعمیر کے لئے سرمایہ کی ضرورت پڑی، ایک دکان کا ماہانہ کرایہ تیس درہم ہے، کوئی اور ذریعہ آمدنی نہیں ہے، جس سے مسجد کی تکمیل یا تعمیر نو کی جاسکے لہذا مسجد کی متولی دکانوں کے کرایہ داروں سے خاص مقدار کی رقم مسجد تعمیر کرنے کے لئے ان سے وصول کرے، اور ماہانہ کرایہ تیس درہم کے بجائے پندرہ درہم کر دے، جس کا حاصل یہ ہے کہ دکان کی منفعت صاحب "خلو" کرایہ دار اور وقف کے درمیان اس مقدار پر مشترک ہو جائے گی جتنے پر صاحب خلو اور متولی وقف از روئے مصلحت راضی ہو جائیں جیسا کہ الناصر کے فتویٰ سے معلوم ہوتا ہے "عج" نے یہ بات لکھی ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی زمین ہے جسے کوئی شخص وقف کے متولی سے کرایہ پر لے کر اس طور سے اس میں عمارت تعمیر کر دے کہ اس عمارت کا کرایہ ساٹھ درہم ہوگا، جس میں سے تیس درہم وقف کو ملیں گے اور مزید تیس درہم کی منفعت عمارت بنانے والے کو حاصل ہوگی اسی کو خلو کہا جاتا ہے۔

شیخ محمد احمد علیش رحمۃ اللہ علیہ نے علامہ ناصر لقانی کا فتوی نقل کیا ہے، پھر خلو کی مختلف صورتیں ذکر کی ہیں یہ صورتیں وہی ہیں جو ہم نے عدوی کے حوالے سے اوپر نقل کی ہیں، پھر انہوں نے ایک فصل قائم کر کے خلو کی صحت کی شرطیں ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"فصل فی شروط صحة الخلو منها ان تکون الدراهم المرفوعة عائدة علی جهة الوقف یصرفها فی مصالحه، فما یفعل الآن من صرف الناظر الدراهم فی مصالح نفسه بحیث لا یعود علی الوقف منها شیئ فهو غیر صحیح، ویرجع دافع الدراهم بها علی الناظر۔

ومنها ان لا یکون للوقف ریع یعمر منه، فان کان له ریع یفی بعمارته مثل اوقاف الملوک، فلا یصح فیه خلو، ویرجع دافع الدراهم بها علی الناظر ومنها ثبوت الصرف فی منافع الوقف بالوجه الشرعی...... وفائدة الخلو انه یصیر کالملک ویجری علیه البیع والاجارة والهبة والرهن ووفاء الدین والارث کما یوخذ من فتوی الناصر اللقانی"

(فتح العلی المالک محمد علیش ص ۲۰۱ ج ۲)

یہ فصل خلو کے صحت کی شرطوں کے بیان میں ہے، ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ جو دراہم وقف کو ملیں انہیں وقف کے مصالح میں میں خرچ کیا جائے، آج کل یہ جو ہو رہا ہے کہ وقف کا متولی ان دراہم کو اپنے ذاتی مصالح میں خرچ کر لیتا ہے اور وقف کو اس میں سے کچھ نہیں ملتا یہ درست نہیں ہے، دراہم دینے والا ان دراہم کو متولی وقف سے واپس لے سکتا ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ وقف کی کوئی ایسی آمدنی نہ ہو جس سے تعمیر کرائی جاسکے، اگر وقف کے پاس ایسی آمدنی ہے جس سے اس کی تعمیر ہو سکتی ہے مثلاً سلاطین کے اوقاف ہیں تو پھر اس وقف میں

خلو کا معاملہ صحیح نہیں ہو گا اور دراہم دینے والا وقف کے متولی سے
وہ دراہم واپس لے لے گا، ایک شرط یہ ہے کہ وقف کے منافع کو
شرعی طور پر اس کے مصارف میں خرچ کیا جاتا ہو...... خلو کا فائدہ
یہ ہے کہ وہ ملک کی طرح ہو جاتا ہے، اسے بیچنا، کرایہ پر دینا، ہبہ
کرنا رہن رکھنا، دین کی ادائیگی کرنا اور میراث جاری ہونا سب صحیح
ہوتا ہے جیسا کہ ناصر لقانی کے فتوے سے معلوم ہوتا ہے۔

فقہائے مالکیہ کی ان عبارتوں سے یہ بات واضح ہو گئی کہ جس "خلو" کے جواز کا علامہ لقانی نے فتویٰ دیا اور بہت سے فقہائے مالکیہ نے اسے تسلیم کیا اس خلو کا دور حاضر کے مروجہ خلو (پگڑی) سے دور کا بھی تعلق نہیں، کیوں کہ علامہ لقانی نے جس خلو کو جائز کہا ہے اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وقف کا کرایہ دار وقف کی زمین میں عمارت تعمیر کرتا ہے اس کی وجہ سے جتنا اس نے خرچ کیا ہے اس کے بقدر دوکان کی منفعت میں شریک ہو جاتا ہے لہٰذا اسی کے بقدر اس کے لئے دوکان کا کرایہ کم کر دیا جاتا ہے اور اسے اس دوکان میں حق قرار حاصل ہو جاتا ہے، اس کرایہ دار نے اگر دوسرے آدمی کے ہاتھ یہ حق قرار بیچا تو یہ حق مجرد کی بیع نہیں ہوئی بلکہ ایسی منفعت کی بیع ہوئی جو دوکان میں اضافہ کئے گئے اعیان سے متعلق ہے اور یہ منفعت اس کی ملکیت ہے، فقہاء مالکیہ نے تعمیر وقف کی ضرورت کی وجہ سے اس کی اجازت دی ہے اسی واسطے ان حضرات نے یہ شرط لگائی ہے کہ وقف کی کوئی ایسی آمدنی نہ ہو جس سے اس کی تعمیر کی جاسکے اگر آمدنی ہے تو یہ عقد جائز نہیں ہو گا۔

بلاشبہ بعض فقہاء مالکیہ نے ان زمینوں میں بھی جو وقف نہیں بلکہ ذاتی ملکیت ہیں اس طرح کے خلو کو جائز کہا ہے، لیکن اس کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ کرایہ دار نے اس میں کوئی عمارت تعمیر کی ہو یا اس میں کوئی دوسرا مستقل اضافہ کیا ہو اسی کو ان کی اصطلاح میں "جدک" کہاں جاتا ہے، چنانچہ شیخ محمد علیش لکھتے ہیں۔

"ثم ان الخلور بما یقاس علیه الجدک المتعارف فی
حوانیت مصرفان قال قائل: الخلوا انما هو فی الوقف
لمصلحة وهکذا یکون فی الملک، قیل له: اذا صح فی وقف

فالملک اولی لان المالک یفعل فی ملکه ما یشاء نعم! بعض الجدکات بناء او اصلاح اخشاب فی الحانوت مثلاً باذن، وھذا قیاسه علی الخلو ظاہر...... وبعض الجدکات وضع امور مستقلة فی المکان غیر مستمرة فیه، کما یقع فی الحمامات و حوانیت القهوة بمصر، فهذه بعیدة عن الخلوات، فالظاهر ان للمالک اخراجها" (حوالہ سابقہ ص ۲۵۲)

پھر بسا اوقات خلو پر مصر کی دوکانوں میں متعارف "جدک" کو قیاس کیا جاتا ہے اگر کوئی آدمی یہ سوال کرے کہ وقف میں تو خلو کی اجازت مصلحت کی بنا پر دی گئی ہے اور جدک ذاتی ملکیت میں ہوتا ہے وقف میں نہیں ہوتا تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ جب وقف میں صحیح ہے تو ملک میں بدرجہ اولیٰ صحیح ہو گا اس لئے کہ مالک اپنے ملک میں جو چاہے تصرف کر سکتا ہے، ہاں بعض جدک تعمیر کی صورت میں ہوتے ہیں اور بعض مالک کی اجازت سے دوکان میں چند لکڑیوں کی مرمت کرانے کی صورت میں ہوتے ہیں ایسے جدک کا خلو پر قیاس کرنا تو ظاہر ہے بعض جدک کی صورت یہ ہوتی ہے کہ گھر میں کچھ مستقل چیزیں بنالی جاتی ہیں جو مستمر نہیں ہوتیں جیسا کہ مصر کے غسل خانوں اور قہوے کی دوکانوں میں ہوتا ہے اس طرح کے جدک کا خلو سے کوئی تعلق نہیں ہے ان کے بارے میں ظاہر یہ ہے کہ مالک کو ان کے نکالنے کا اختیار ہو گا۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مالکیہ ہمارے دور میں مروج پگڑی کے جواز کے قائل نہیں ہیں جس کے ساتھ نہ کوئی تعمیر ہوتی ہے نہ مکان یا دوکان میں ثابت و پائیدار اضافے کئے جاتے ہیں، پھر بات وہیں لوٹتی ہے جو ہم نے شرنبلالی کے حوالے سے بحث کے شروع میں نقل کی تھی کہ محض خلو کی بیع جائز نہیں ہے۔ خلو کی بیع اس وقت جائز ہوگی جبکہ اس کے ساتھ دوکان میں کوئی تعمیری یا مستقل اضافہ کر دیا گیا ہو۔ جسے کبھی "سکنی" کہا جاتا ہے، کبھی "جدک" حاصل بحث وہ ہے جس کو علامہ ابن عابدین

علیہ الرحمہ نے تنقیح الحامدیہ میں ذکر کیا ہے چنانچہ موصوف "سکنی" کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

"وهو غير الخلو الذى هو عبارة عن القدمية ووضع اليد، خلا فالمن زعم هو، واستدل بذلك على جواز بيع الخلو، فانه استدلال فاسد، لما علمت من ان السكني اعيان قائمة مملوكة، كما اوضحه العلامة الشرنبلالى فى رسالة خاصة لكن اذا كان هذا الجدك المسمى بالسكني قائما فى ارض وقف فهو من قبيل مسألة البناء اوالغرس فى الارض المحتكرة، لصاحبه الاستبقاء باجرة مثل الارض، حيث لاضرر على الوقف، وان ابى الناظر، نظراً للجانبين على ماشى عليه فى متن التنوير........... ولا ينافيه ما فى التجنيس من ان لصاحب الحانوت ان يكلفه رفعه، لان ذاك فى الحانوت الملك، بقرينة ما فى الفصولين: والفرق ان الملك قد يمتنع صاحبه عن ايجاره، ويريد ان يسكنه بنفسه اويبيعه اويعطله، بخلاف الموقوف المعد لا يجار، فانه ليس للناظر الا ان يوجره، فايجاره من ذى اليد باجرة مثله اولى من ايجاره من اجنبى لما فيه من النظر للوقف ولذى اليد"

(تنقیح الفتاوی الحامدیۃ لابن عابدین ص ۲۰۰ ج ۲)

"سکنی" اس خلو کے علاوہ ہے جو محض پرانا کرایہ دار ہونے اور قابض ہونے کا نام ہے ان لوگوں کے بر خلاف جن کا یہ گمان ہے کہ "سکنی" ہی "خلو" ہے اور اس سے "خلو" کی بیع کے جواز پر استدلال کیا ہے یہ استدلال فاسد ہے کیونکہ آپ کو معلوم ہو چکا کہ "سکنی" پائیدار اور مملوک اعیان کا نام ہے جیسا کہ علامہ شرنبلالی نے ایک مستقل رسالہ میں اس کی وضاحت کی ہے، لیکن اگر یہ "جدک" جس کو "سکنی" کہا جاتا ہے وقف کی زمین میں

قائم ہو تو یہ اسی طرح کی چیز ہو گی جیسا کہ محتکرہ زمین میں عمارت تعمیر کرنے یا درخت لگانے کی صورت میں ہوتا ہے اس صورت میں صاحب جدک کو کرایہ مثل دے کر اسے اپنے قبضے میں باقی رکھنے کا اختیار ہے کرایہ مثل کی شرط اس واسطے ہے تاکہ وقف کا نقصان نہ ہو، اگرچہ وقف کا متولی اس پر راضی نہ ہو۔ دونوں فریقوں کی رعایت کرتے ہوئے یہی قول متن التنویر میں اختیار کیا گیا ہے...... التجنیس میں یہ جو لکھا ہوا ہے کہ دوکان کے مالک کو اختیار ہے کہ کرایہ دار کو جدک ہٹانے پر مجبور کرے یہ بات ہماری مذکورہ بالا بات کے منافی نہیں ہے کیوں کہ التجنیس میں جو بات لکھی ہوئی ہے وہ اس دوکان کے بارے میں ہے جو شخصی ملکیت ہے اس کا قرینہ جامع الفصولین کی یہ عبارت ہے. ملکیت اور وقف میں فرق یہ ہے کہ جو مکان شخصی ملکیت ہو اس کا مالک مکان کبھی اس کو کرایہ پر دینے سے باز آجاتا ہے اور وہ یہ چاہتا ہے کہ خود اس میں رہائش اختیار کر لے یا اسے فروخت کر دے یا معطل چھوڑ دے لیکن جو مکان وقف کی ملکیت ہے اور کرایہ پر دینے کے لئے بنایا گیا ہے اس کے بارے میں وقف کے متولی کو کرایہ پر دینے کے سوا کوئی چارہ کار نہیں، لہٰذا اس مکان پر جس شخص کا قبضہ ہے اسی کو اجرت مثل پر کرایہ پر دینا کسی اجنبی شخص کو کرایہ پر دینے سے زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ اس میں وقف اور صاحب قبضہ دونوں کی مصلحت کی رعایت ہے"

## مروجہ پگڑی کا متبادل

ہم نے اوپر جو بحثیں کی ہیں ان سے یہ بات محقق ہو گئی کہ ہمارے زمانے کی موجودہ پگڑی جو مالک مکان کرایہ دار سے لیتا ہے جائز نہیں ہے اور پگڑی کے نام پر لی جانے والی یہ رقم شریعت کے کسی قاعدے پر منطبق نہیں ہوتی، لہٰذا یہ رقم رشوت اور حرام

ہے۔

البتہ پگڑی کے مروجہ نظام میں مندرجہ ذیل تبدیلیاں ممکن ہے:

(۱) ۔ مالک مکان و دکان کے لئے جائز ہے کہ وہ کرایہ دار سے خاص مقدار میں یک مشت رقم لے لے جسے متعینہ مدت کا پیشگی کرایہ قرار دیا جائے یہ یک مشت رقم سالانہ یا ماہانہ کرایہ کے علاوہ ہوگی، اس یک مشت لی ہوئی رقم پر اجارہ کے سارے احکام جاری ہوں گے، اگر اجارہ کسی وجہ سے طے شدہ مدت سے پہلے فسخ ہو جائے تو مالک کے ذمے واجب ہو گا کہ اجارہ کی باقی ماندہ مدت کے مقابل میں یک مشت رقم کا جتنا حصہ آرہا ہے اسے واپس کر دے۔

(۲) ۔ اگر اجارہ متعینہ مدت کے لئے ہوا ہے تو کرایہ دار کو اس مدت تک کرایہ داری باقی رکھنے کا حق ہے لہٰذا اگر کوئی دوسرا شخص یہ چاہے کہ کرایہ دار اپنے حق سے دستبردار ہو جائے اور یہ دوسرا شخص اس کی جگہ کرایہ دار ہو جائے تو پہلے کرایہ دار کے لئے یہ جائز ہے کہ اس سے عوض کا مطالبہ کرے اور پہلے کرایہ دار کا یہ عمل بالعوض حق کرایہ داری سے دستبرداری کا عمل ہو گا اور مال کے بدلے میں وظائف سے دستبرادری پر قیاس کرتے ہوئے جائز ہو گا۔ لیکن اس کے جواز کی شرط یہ ہے کہ اصل کرایہ داری کا معاملہ معینہ مدت کے لئے کیا گیا ہو مثلاً دس سال کے لئے اور دس سال پورے ہونے سے پہلے پہلا کرایہ دار دستبردار ہو رہا ہو۔

(۳) ۔ اگر اجارہ متعین مدت کے لئے ہو تو مالک مکان و دکان کے لئے جائز نہیں کہ شرعی عذر کے بغیر اجارہ کو فسخ کر دے اگر مالک عذر شرعی کے بغیر دوران مدت اجارہ فسخ کرنا چاہے تو کرایہ دار کے لئے جائز ہے کہ اس سے عوض کا مطالبہ کرے اور اس کا یہ اقدام بالعوض اپنے حق سے دستبرداری ہوگی، یہ عوض اس کے علاوہ ہو گا جس کا کرایہ دار اپنی یکمشت دی ہوئی رقم میں سے اجارہ کی باقی مدت کے حساب سے حق دار ہو گا۔ مجمع الفقہ السلامی جدہ نے اپنے چوتھے اجلاس منعقدہ ۱۴۰۸ھ میں یہی فیصلہ کیا ہے۔

## حقوق کا عوض لینے کے بارے میں احکام شرعیہ کا خلاصہ

یہاں تک میں نے حقوق کی وہ مختلف قسمیں ذکر کی ہیں جن کو فقہاء نے بیان فرمایا ہے اور جن کا عوض لینے کے بارے میں فقہاء نے بحث کی ہے، فقہاء کی مذکورہ بالا

بحثوں سے درج ذیل اصول نکلتے ہیں:

۱۔ جو حقوق اصالۃً مشروع نہیں ہوئے ہیں بلکہ ان کی مشروعیت دفع ضرر کے لئے ہے ان کا عوض لینا کسی بھی صورت میں جائز نہیں ہے نہ تو بیع کے طریقے پر نہ صلح اور دستبرداری کے طریقے پر مثلاً حق شفعہ، عورت کا حق تقسیم، مخیرہ کا خیار۔

۲۔ جو حقوق فی الحال ثابت نہیں ہیں بلکہ مستقبل میں متوقع ہیں ان کا عوض لینا بھی کسی صورت میں جائز نہیں مثلاً مورث کی زندگی میں حق وراثت کا عوض لینا، آزاد کردہ غلام کی زندگی میں حق ولاء کا عوض لینا۔

۳۔ جو حقوق شرعیہ اصحاب حقوق کے لئے اصالۃً ثابت ہوئے ہیں لیکن وہ حقوق ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہونے کے لائق نہیں ہیں ایسے حقوق کا بیع کے طریقے پر تو عوض لینا جائز نہیں ہے۔ لیکن ان پر مال کے بدلے میں صلح کرنا یا دستبردار ہونا جائز ہے مثلاً حق قصاص، شوہر کا بیوی کے ساتھ نکاح باقی رکھنے کا حق (چنانچہ شوہر سے اس حق کے سلسلے میں خلع یا مال کے عوض طلاق دینے پر صلح کرنا جائز ہے)

۴۔ وہ حقوق عرفیہ جو اعیان کے ساتھ وابستہ ہیں اور دائمی منافع سے عبارت ہیں مثلاً راستے میں چلنے کا حق، پانی لینے اور بہانے کا حق، ان کی بیع شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے فقہاء مالکیہ کی بعض عبارات سے بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے اور متاخرین فقہائے احناف کے نزدیک قول مختار یہ ہے کہ ان حقوق میں سے جو حقوق اعیان ثابتہ سے متعلق ہیں۔ وہ بھی حکماً مال ہیں، ان کی خرید و فروخت جائز ہے مثلاً حق مرور، حق شرب حق تسییل بشرطیکہ اس میں جواز سے کوئی اور مانع مثلاً غرر اور جہالت موجود نہ ہو، متاخرین فقہائے احناف کے نزدیک حق تعلی کی بیع جائز نہیں ہے اس لئے کہ حق تعلی کسی پائیدار مادی چیز سے متعلق نہیں، لیکن بطور صلح حق تعلی سے مال کے عوض دستبرداری جائز ہے جیسا کہ "علامہ خالد اتاسی" نے صراحت کی ہے۔

۵۔ بعض حقوق کو اموال میں شامل کرنے میں عرف کا بڑا دخل ہے اس لئے کہ مالیت لوگوں کے مال بنا لینے سے ثابت ہوتی ہے جیسا کہ علامہ عابدین نے لکھا ہے۔

۶۔ حق اسبقیت کی بیع شوافع اور حنابلہ کے مختار قول کے مطابق جائز نہیں ہے لیکن مال کے بدلے میں حق اسبقیت سے دستبرداری جائز ہے مثلاً افتاد بنجر زمین میں نشانات

لگانے کے بعد اسے استعمال کے قابل بنانے کا حق ہے۔
۷۔ احناف کے یہاں راجح یہ ہے کہ حق وظیفہ کے بیع اگرچہ جائز نہیں ہے لیکن مال کے بدلے میں اس سے دستبرداری جائز ہے اسی طرح مکان یا دوکان کے حق کرایہ داری کی بیع جائز نہیں ہے۔ لیکن مالی معاوضہ لے کر اس سے دستبردار ہونا جائز ہے۔

اس وضاحت کے بعد ہم عصر حاضر کے ان حقوق کی طرف آتے ہیں جن کے لین دین کا آج کل رواج ہے۔ اس بحث سے ہمارا مقصود یہی ہے کہ عصر حاضر میں رائج حقوق کے احکام معلوم کئے جائیں۔ اللہ تعالیٰ ہی حق و صواب کی توفیق دینے والا ہے۔

## تجارتی نام اور تجارتی علامت (TRADE MARK) کی بیع

تجارتوں کی ترقی کے ساتھ تجارتی نام اور تجارتی علامت کا مسئلہ پیدا ہوا۔ ایک تاجر یا ایک تجارتی کمپنی مال تیار کرتی ہے اور اپنے تیار کردہ مال بہت سے لوگوں کو فراہم کرتی ہے، اور بہت سے ممالک کو ایکسپورٹ کرتی ہے ایک ہی قسم کی مصنوعات اوصاف کے اختلاف کی بنیاد پر بہت مختلف ہوگئی ہیں اور یہ اوصاف مال تیار کرنے والی کمپنیوں یا افراد کے نام سے جانے جاتے ہیں۔ جب صارفین دیکھتے ہیں کہ منڈی میں فلاں کمپنی کے تیار کئے ہوئے مال کی اچھی شہرت ہے تو کمپنی کا نام سنتے ہی یا سامان پر اس کا ٹریڈ مارک دیکھتے ہیں ہی اسے خرید لیتے ہیں۔

اس طرح مصنوعات پر تجارتی نام اور ٹریڈ مارک گاہکوں کی زیادہ رغبت یا بے رغبتی کا سبب بن گیا ہے، اس لئے تاجروں کی نظر میں تجارتی نام اور ٹریڈ مارک کی قیمت ہو گئی، ہر وہ تجارتی نام جس نے لوگوں میں اچھی شہرت حاصل کرلی اس کے نام سے منڈی میں آئے ہوئے مال کی طرف خریداروں کا جھکاؤ زیادہ ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے جو تاجر اس نام سے منڈی میں مال لاتا ہے اس کا نفع بہت زیادہ بڑھ جاتا ہے۔

جب سے یہ بات شروع ہوئی کہ لوگ ان کمپنیوں کے نام کو استعمال کرنے لگے جنہیں صارفین میں اچھی شہرت حاصل ہے تاکہ اس نام سے ان کی مصنوعات بازار میں کھپ جائیں اور اس کی وجہ سے عامۃ الناس کے دھوکہ کھانے کا مسئلہ پیدا ہوا اس وقت سے حکومت کی طرف سے تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں کا رجسٹریشن ہونے لگا اور تاجروں کو

دوسروں کے رجسٹر کرائے ہوئے ناموں اور ٹریڈ مارکوں کو استعمال کرنے سے منع کر دیا گیا۔

تاجروں کے عرف میں رجسٹریشن کے بعد ان تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں کی مادی قیمت ہوگئی اور تاجران ناموں کو مہنگے داموں بیچنے اور خریدنے لگے کیوں کہ انہیں ان تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں سے یہ امید ہوتی ہے کہ ان کی وجہ سے لوگ ان کی مصنوعات کی خریداری کی طرف زیادہ راغب ہوں گے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا تجارتی نام یا ٹریڈ مارک کی بیع جائز ہے؟ ظاہر ہے کہ نام یا علامت مادی چیز نہیں ہے بلکہ یہ اس نام یا علامت کے استعمال کا حق ہے اور یہ حق اصالۃً صاحب حق کے لئے اسبقیت اور حکومتی رجسٹریشن کی وجہ سے ثابت ہوا ہے یہ حق فی الحال ثابت ہے مستقبل میں متوقع نہیں ہے نیز یہ ایک ایسا حق ہے جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو سکتا ہے لیکن یہ ایسا حق نہیں ہے جو پائیدار مادی چیز کے ساتھ متعلق ہو، لہٰذا فقہاء کے کلام سے ہم نے جو قواعد نکالے ہیں ان کی روشنی میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دست برداری کے طور پر اس کا عوض لینا جائز ہونا چاہئے، فروختگی کے ذریعہ جائز نہ ہونا چاہئے، کیوں کہ یہ حق ثابت اور مادی چیز میں استقرار پانے والی منفعت نہیں ہے،

ہمارے شیخ المشائخ حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانوی ؒ نے یہی فتویٰ دیا ہے، اور انہوں نے اس مسئلہ کو مال کے بدلہ میں وظائف سے دستبرداری کے مسئلہ پر قیاس کیا ہے اور اس سلسلہ میں ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ کے وہ عبارت نقل کی ہے، جس کو ہم نزول عن الوظائف کے مسئلہ میں پیچھے نقل کر چکے ہیں پھر انہوں نے فرمایا:

> اور کارخانے کا نام بھی مشابہ حق وظائف کے ہے کہ ثابت علی وجہ الاصالۃ ہے نہ کہ دفع ضرر کے لئے، اور دونوں بالفعل امور اضافیہ سے ہیں اور مستقبل میں دونوں ذریعہ ہیں تحصیل مال کے، پس اس بنا پر اس عوض کے دینے میں گنجائش معلوم ہوتی ہے، گو لینے والے کے لئے خلاف تقوی ہے، مگر ضرورت میں اس کی بھی اجازت ہو جائے گی (امداد الفتاوی ج ۳ ص ۸۷)

احقر کا خیال یہ ہے کہ تجارتی نام کا حق اور ٹریڈ مارکوں کا حق اگرچہ اصل میں حق مجرد ہے جو کسی مادی محسوس چیز میں ثابت نہیں ہے لیکن حکومتی رجسٹریشن جس کے لئے بڑی دوڑ بھاگ کرنی پڑتی ہے اور بے تحاشا مال خرچ کرنا پڑتا ہے اور جس کے بعد اس نام پر ٹریڈ مارک کی قانونی حیثیت ہو جاتی ہے جس کا اظہار اس تحریری سرٹیفکیٹ کے ذریعہ ہوتا ہے جو رجسٹریشن کرانے والے کو حکومت کے کاغذات میں اندراج کے بعد حاصل ہوتا ہے ان تمام مراحل کے بعد تجارتی نام اور ٹریڈک مارک کا حق اس حق کے مثل ہو گیا جو کسی مادی چیز میں مستقر ہو، اور تاجروں کے عرف میں یہ حق اعیان (مادی اشیاء) کے حکم میں ہو گیا لہٰذا بیع کے ذریعہ اس کا عوض لینا جائز ہونا چاہئے اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بعض اشیاء کو اعیان میں داخل کرنے میں عرف کا بڑا دخل ہے کیوں کہ علامہ ابن عابدین کے بیان کے مطابق مالیت لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے اس کی مثال بجلی اور گیس ہے جو گزشتہ زمانوں میں اموال و اعیان میں شمار نہیں ہوتی تھیں کیونکہ یہ دونوں ایسی مادی چیز نہیں ہیں جو قائم بالذات ہوں اور ان کا قبضہ میں کرنا بھی انسان کی طاقت میں نہیں تھا لیکن اب یہ دونوں چیزیں ان اہم قیمتی اموال میں سے ہیں جن کی خرید و فروخت کے جواز میں کوئی شبہ نہیں کیوں کہ ان دونوں چیزوں میں حد درجہ نفع ہے اور ان کا احراز بھی ممکن ہے لوگوں کے عرف میں بھی یہ دونوں چیزیں مال اور قیمتی چیز مانی جاتی ہیں۔

اسی طرح تجارتی نام یا ٹریڈ مارک رجسٹریشن کے بعد تاجروں کے عرف میں بڑی قیمتی چیزیں ہو جاتی ہیں اور ان پر یہ بات بھی صادق آتی ہے کہ حکومت کی طرف سے تحریری سرٹیفکیٹ حاصل کرنے سے ان پر قبضہ ہو جاتا ہے اس لئے کہ ہر چیز کا قبضہ اس کے حسب حال ہوتا ہے اور ان پر یہ بات بھی صادق ہے کہ وقت ضرورت کے لئے ان کا ذخیرہ کیا جا سکتا ہے غرض یہ کہ کسی چیز میں مالیت پیدا کرنے کے لئے جو عناصر لازمی ہیں وہ سب تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں میں موجود ہیں صرف اتنی بات ہے کہ ایسی مادی چیز نہیں جو قائم بالذات ہو اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس میں شرعاً کوئی مانع موجود نہیں ہے کہ ان کی خرید و فروخت کے جائز ہونے میں ان پر اموال کا حکم لگایا جائے لیکن اس جواز کی دو شرطیں ہیں :-

۱۔۔ پہلی شرط یہ ہے کہ وہ تجارتی نام یا ٹریڈ مارک حکومت کے یہاں قانونی طور پر رجسٹرڈ ہو کیونکہ جو نام ٹریڈ مارک رجسٹر نہیں ہوتا اسے تاجروں کے عرف میں مال نہیں شمار کیا جاتا۔

۲۔۔ دوسری شرط یہ ہے کہ تجارتی نام یا ٹریڈ مارک کی بیع سے صارفین کے حق میں التباس اور دھوکہ لازم نہ آئے مثلاً اس کی صورت یہ ہو کہ خریدار کی طرف سے یہ اعلان کر دیا جائے کہ اب اس سامان کو بنانے والا وہ فرد یا وہ ادارہ نہیں ہے جو پہلے اس نام سے سامان تیار کرتا تھا اور اس نام یا ٹریڈ مارک کو خریدنے والا اس نیت سے اس کو خریدے کہ وہ حتی الامکان اس کی کوشش کرے گا کہ اس کی مصنوعات سابقہ مصنوعات کے معیار کے برابر ہوں گی یا اس سے بہتر ہوں گی۔

لہٰذا اس اعلان کے بغیر تجارتی نام یا ٹریڈ مارک کا دوسرے شخص کی طرف منتقل ہونا چونکہ صارفین کے حق میں التباس اور دھوکہ کا باعث ہو گا۔ اور التباس اور دھوکا حرام ہے، جو کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ واللہ سبحانہ اعلم

تجارتی لائسنس ۔۔۔ ہم نے تجارتی نام اور ٹریڈ مارک کا جو حکم اوپر بیان کیا ہے کہ ان دونوں کا عوض لینا جائز ہے بالکل یہی حکم تجارتی لائسنس پر بھی جاری ہو گا اس لائسنس کی حقیقت یہ ہے کہ عصر حاضر میں اکثر ممالک اس کی بات اجازت نہیں دیتے کہ حکومتی لائسنس کے بغیر ایکسپورٹ یا امپورٹ کیا جائے بظاہر یہ چیز تاجروں پر ایک طرح کی پابندی ہے جسے اسلامی شریعت شدید ضرورت کے بغیر پسند نہیں کرتی لیکن واقعہ یہ ہے کہ اکثر ملکوں میں یہی ہو رہا ہے لہٰذا موجودہ حالات میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا جس شخص کے پاس امپورٹ یا ایکسپورٹ کا لائسنس ہو وہ دوسرے تاجر کے ہاتھ اس لائسنس کو بیچ سکتا ہے یا نہیں؟ واقعہ یہ ہے کہ یہ لائسنس کوئی مادی چیز نہیں ہے بلکہ دوسرے ملک میں سامان بیچنے یا دوسرے ملک سے سامان خریدنے کے حق کا نام ہے لہٰذا یہاں بھی یہی بات آئے گی جو ہم نے تجارتی نام کے بارے میں ذکر کی ہے کہ یہ حق اصالۃً ثابت ہے لہٰذا مال کے بدلے میں اس دست برداری جائز ہو گی نیز حکومت کی طرف سے یہ لائسنس حاصل کرنے میں بڑی کوشش وقت اور مال صرف کرنا پڑتا ہے اور اس لائسنس کے حامل کو ایک قانونی پوزیشن حاصل ہو جاتی ہے جس کا اظہار تحریری سرٹیفکیٹ میں ہوتا ہے اور اس کی

وجہ سے حکومت یہ لائسنس رکھنے والے کو بہت سی سہولتیں مہیا کرتی ہے اور تاجروں کے عرف میں یہ لائسنس بڑی قیمت رکھتا ہے اور اس کے ساتھ اموال والا معاملہ کیا جاتا ہے لہٰذا یہ بات بعید نہیں ہے کہ خرید و فروخت کے جائز ہونے میں اسے مادی اشیاء کے ساتھ شامل کر دیا جائے لیکن یہ سب کچھ اس وقت ہے جب کہ حکومت یہ لائسنس دوسرے آدمی کے نام منتقل کرنے کی اجازت دیتی ہو اگر لائسنس کسی مخصوص فرد یا مخصوص کمپنی کے نام ہو، اور قانون دوسری کمپنی کی طرف اس کی منتقلی کی اجازت نہ دیتا ہو تو اس لائسنس کی بیع جائز نہ ہونے میں کوئی شبہ نہیں، کیوں کہ اس صورت میں لائسنس کی فروختگی سے جھوٹ اور دھوکہ لازم آئے گا اس لئے کہ لائسنس خریدنے والا بیچنے والے ہی کے نام سے استعمال کرے گا، نہ کہ اپنے نام سے، لہٰذا ایسا کرنا جائز نہیں ہو گا۔ البتہ اگر لائسنس یافتہ شخص کسی کو اپنی طرف سے بیچنے اور خریدنے کا وکیل بنا دے تو اس صورت میں اس وکیل کے لئے اس لائسنس کے ذریعہ خرید و فروخت جائز ہو گی۔

## حق ایجاد اور حق اشاعت

حق ایجاد ایک ایسا حق ہے جو عرف اور قانون کی بنیاد پر اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جس نے کوئی نئی چیز ایجاد کی ہو یا کسی چیز کی نئی شکل ایجاد کی ہو، حق ایجاد کا مطلب یہ ہے کہ تنہاء اسی شخص کو اپنی ایجاد کردہ چیز بنانے اور منڈی میں پیش کرنے کا حق ہے پھر بسا اوقات ایجاد کرنے والا یہ حق دوسرے کے ہاتھ بیچ دیتا ہے تو اس حق کو خریدنے والا ایجاد کرنے والے کی طرح تجارت کے لئے وہ چیز تیار کرتا ہے اسی طرح جس شخص نے کوئی کتاب تصنیف یا تالیف کی ہے اسے اس کتاب کی نشر و اشاعت اور تجارتی نفع حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے بسا اوقات کتاب لکھنے والا یہ حق دوسرے کے ہاتھ بیچ دیتا ہے تو اس حق کا خریدار نشر و اشاعت کے بارے میں ان حقوق کا مالک ہو جاتا ہے، جو مصنف کتاب کو حاصل تھا یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حق ایجاد اور حق تصنیف و حق اشاعت کی فروختگی جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہائے معاصرین کی دو رائیں ہیں، کچھ علماء نے اسے جائز کہا ہے اور کچھ علماء نے ناجائز کہا ہے۔

اس سلسلہ میں بنیادی سوال یہ ہے کہ کیا حق ایجاد یا حق اشاعت شریعت اسلامیہ کی طرف سے تسلیم شدہ حق ہے یا نہیں؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جس شخص نے سب سے پہلے کوئی نئی چیز ایجاد کی، خواہ وہ مادی چیز ہو یا معنوی چیز، بلاشبہ وہ دوسروں کے مقابلہ میں اسے اپنے انتفاع کے لئے تیار کرنے اور نفع کمانے کے لئے بازار میں لانے کا زیادہ حقدار ہے کیونکہ ابو داؤد میں حضرت اسمر بن مضرس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہو کر بیعت کی تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے اس چیز کی طرف سبقت کی جس کی طرف کسی مسلمان نے سبقت نہیں کی تو وہ چیز اس کی ہے۔

(ابو داؤد فی الخراج قبیل احیاء الموات ص ۲۶۴ ج ۴، حدیث نمبر ۲۹۴۷)

علامہ مناوی ؒ نے اگرچہ اس بات کو راجح قرار دیا ہے کہ یہ حدیث افتادہ زمین کو قابل کاشت بنانے کے بارے میں آئی ہے۔ لیکن انہوں نے بعض علماء سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ یہ حدیث ہر چشمہ، کنواں اور معدن کو شامل ہے اور جس شخص نے ان میں کسی چیز کی طرف سبقت کی تو وہ اسی کا حق ہے۔ اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ لفظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے سبب کے خاص ہونے کا اعتبار نہیں ہوتا۔ (فیض القدیر ص ۱۳۸ ج ۶)

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ حق ایجاد ایک ایسا حق ہے جسے اسلامی شریعت اس بنیاد پر تسلیم کرتی ہے کہ اس شخص نے اس چیز کے ایجاد کرنے میں سبقت کی ہے تو حق ایجاد پر وہی سارے احکام منطبق ہوں گے جو ہم نے حق اسبقیت کے بارے میں ذکر کئے ہیں وہاں ہم نے ثابت کیا تھا کہ بعض شافعیہ اور حنابلہ نے اس حق کی بیع کو جائز کہا ہے لیکن ان حضرات کے یہاں بھی راجح یہی ہے کہ حق اسبقیت کی بیع جائز نہیں ہے لیکن مال کے بدلہ میں اس حق سے دست بردار ہونا جائز ہے۔ وہاں ہم نے شرح منتہی الارادات سے بہوتی کی وہ عبارت بھی نقل کی ہے جو حق تحجیر اور حق جلوس فی المسجد سے دست برداری کے جواز کے بارے میں ہے اور اس کے علاوہ حق اسبقیت اور حق اختصاص کے دوسرے احکام بھی بیان کئے ہیں ان کا تقاضہ یہ ہے کہ حق ایجاد یا اشاعت سے عوض لے کر دوسرے شخص کے حق میں دست بردار ہونا جائز ہے لیکن یہ حکم اصل حق ایجاد اور حق اشاعت کے سلسلہ میں ہے، لیکن اگر اس حق کا حکومتی رجسٹریشن بھی کرا لیا گیا ہو جس کے لئے موجد اور مصنف کو محنت کرنی پڑتی ہے مال اور وقت خرچ کرنا پڑتا ہے۔ اور جس کی وجہ سے یہ حق ایک قانونی حق ہو جاتا ہے جس کے نتیجے میں حکومت کی طرف سے ایک

سرٹیفکیٹ جاری کر دیا جاتا ہے اور تاجروں کے عرف میں اسے قیمتی مال شمار کیا جاتا ہے تو یہ بات بعید نہیں ہوگی کہ اس رجسٹرڈ حق کو مروجہ عرف کی بنیاد پر اعیان و اموال کے حکم میں کر دیا جائے اور ہم پہلے یہ لکھ چکے ہیں کہ بعض اشیاء کو اموال و اعیان کے حکم میں داخل کرنے میں عرف کو بڑا دخل ہے اس لئے کہ مالیت لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے اور رجسٹریشن کے بعد اعیان کی طرح اس حق کا احراز بھی ہوتا ہے اور وقت ضرورت کے لئے اس کا ذخیرہ بھی کیا جاتا ہے تو اس عرف کا اعتبار کرنے میں کتاب و سنت کے کسی نص کی ممانعت نہیں ہے بہت سے بہت قیاس کی مخالفت ہے اور قیاس کو عرف کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے جیسا کہ یہ بات اپنی جگہ ثابت ہو چکی ہے۔

انہی پہلوؤں کو دیکھتے ہوئے علماء معاصرین کی ایک جماعت نے اس حق کی بیع کے جائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے ان میں سے برصغیر کے علماء سے مولانا فتح محمد لکھنوی (مولانا عبدالحی لکھنوی کے شاگرد) مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحب مولانا مفتی نظام الدین صاحب مفتی دارالعلوم دیوبند مفتی عبدالرحیم لاجپوری صاحب بطور خاص قابل ذکر ہیں۔

حق ایجاد اور حق تصنیف کی بیع کو ناجائز کہنے والوں نے پہلی دلیل یہ پیش کی ہے کہ حق ایجاد مجرد حق ہے، عین نہیں ہے اور حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں۔ لیکن فقہاء کا جو کلام پیچھے تفصیل سے آچکا ہے اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حقوق کا عوض لینے کا عدم جواز ہر حال میں نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل ہے جو ہم نے حقوق کی مختلف قسموں پر بحث کرتے ہوئے بیان کی ہے۔

مانعین جواز کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جس شخص نے کوئی کتاب دوسرے کے ہاتھ فروخت کی اس نے خریدار کو اس کتاب کا اس کے پورے اجزاء کے ساتھ مالک بنا دیا۔ لہٰذا خریدار کے لئے جائز ہے کہ اس کتاب میں جس طرح چاہے، تصرف کرے لہٰذا اس کے لئے اس کتاب کی اشاعت بھی جائز ہونی چاہئے، اور بیچنے والے کو خریدار پر اس سلسلے میں پابندی لگانے کا اختیار نہ ہونا چاہئے۔

اس دلیل کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ کسی چیز میں تصرف کرنا الگ چیز ہے اور اس کی مثل دوسری چیز بنانا دوسری چیز ہے، کتاب خرید کردہ پہلی قسم کے تصرف کا تو مالک

ہو گیا کہ اسے پڑھ کر نفع اٹھائے یا بیچے یا عاریت پر دے یا ہبہ کر دے اور اس طرح کے دوسرے تصرفات کرے لیکن اس جیسی دوسری کتاب کی اشاعت خریداری کے منافع میں شامل نہیں کہ کتاب کا مالک بننے سے اس کی حق اشاعت کا بھی مالک ہو جائے، اس کی مثال حکومت کے ڈھالے ہوئے سکے ہیں۔ ان سکوں کو اگر کسی نے خریدا تو وہ ان سکوں میں ہر طرح کا تصرف کر سکتا ہے لیکن اس خریداری کی وجہ سے اس کے لئے اس طرح کے دوسرے سکے ڈھالنا جائز نہیں ہو گا اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ کسی چیز کی ملکیت اس بات کو مستلزم نہیں کہ مالک کو اس جیسی دوسری چیز بنانے کا حق ہو۔

مانعین جواز کی تیسری دلیل ہے کہ اس ایجاد کردہ چیز کو تیار کرنے اور تصنیف کردہ کتاب کو طبع کرنے سے موجد اور مصنف کا خسارہ نہیں ہوتا بہت سے بہت یہ ہوتا ہے کہ موجد اور مصنف کا نفع کم ہو جاتا ہے نفع کم ہونا الگ چیز ہے اور خسارہ ہونا بالکل دوسری چیز ہے۔

اس دلیل کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ نفع کم ہونا اگرچہ خسارہ نہ ہو لیکن ضرر ضرور ہے، خسارہ اور ضرر میں واضح فرق ہے یہ بات شک سے بالاتر ہے کہ جس شخص نے کوئی چیز ایجاد کرنے یا کتاب تصنیف کرنے کے لئے جسمانی اور ذہنی مشقتیں جھیلیں، بے پناہ مال اور وقت صرف کیا۔ اس کے لئے راتوں کو جاگا۔ راحت و آرام قربان کیا وہ اس ایجاد اور کتاب سے نفع حاصل کرنے کا اس شخص سے زیادہ حقدار ہے جس نے معمولی سی رقم خرچ کر کے ایک منٹ میں وہ ایجاد شدہ چیز یا کتاب خرید لی پھر موجد اور مصنف کے لئے مارکیٹ تنگ کرنے لگا۔

مانعین جواز کی طرف سے یہ بات بھی کہی جاتی ہے کہ فرد واحد کے لئے حق اشاعت تسلیم کر لینا کتمان علم کا سبب بنتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کتمان علم تو اس صورت میں ہوتا۔ جب مصنف لوگوں کو اس کتاب کے پڑھنے پڑھانے اور دوسروں تک پہنچانے سے روکتا، لیکن جو شخص حق اشاعت محفوظ کرتا ہے وہ کسی کو کتاب پڑھنے، پڑھانے اور اس کے مضامین کی تبلیغ و اشاعت سے نہیں روکتا بلکہ وہ اس کی فروخت اور تجارت سے بھی نہیں روکتا وہ تو صرف اس بات سے روکتا ہے کہ کوئی شخص اس کی اجازت کے بغیر کتب طبع کر کے نفع اٹھائے، یہ بات ہرگز کتمان علم کے

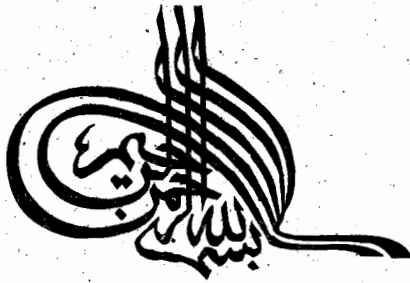
دائرے میں نہیں آتی۔

مانعین جواز کی آخری دلیل یہ ہے کہ حق طباعت محفوظ کرنے سے کتاب کی اشاعت کا دائرہ تنگ ہو جاتا ہے اگر ہر شخص کو کتاب کی طباعت کا حق ہو تو اس کی نشر و اشاعت کا دائرہ زیادہ وسیع ہو جائے گا، اور اس کی افادیت زیادہ عام اور ہمہ گیر ہو جائے گی۔

یہ بات بلاشبہ امر واقعہ ہے جس کے انکار کی گنجائش نہیں لیکن اگر ہم دوسرے پہلو سے دیکھیں تو یہ دلیل ان کے خلاف پلٹ جاتی ہے۔ وہ پہلو یہ ہے کہ اگر ایجاد کرنے والوں کو اپنی ایجادات سے نفع حاصل کرنے میں اسبقیت کے حق سے محروم کر دیا جائے گا تو نئی ایجادات کے لئے بڑے منصوبوں کا خطرہ مول لینے سے ان کی ہمتیں پست ہو جائیں گی کیوں کہ ان کو احساس یہ ہو گا کہ انہیں معمولی نفع ہی ملے گا اور اسی طرح کے امور جن میں دو پہلو ہوں فقہی مسائل کا فیصلہ نہیں کرتے، جب تک کہ کسی چیز میں کوئی شرعی قباحت نہ ہو۔ اس لئے کہ تمام مباح چیزوں میں ضرر و نفع دونوں کے پہلو ہوتے ہیں۔

خاتمہ:

یہاں یہ بیان کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمتہ اللہ علیہ حقوق طبع و اشاعت کی بیع کے عدم جواز کا فتویٰ دیا کرتے تھے، چنانچہ اس مسئلہ پر انہوں نے ایک مستقل رسالہ بھی لکھا، جو "جواہر الفقہ" کا جز بن کر شائع ہو چکا ہے۔ لیکن اس رسالے کو لکھنے کے بعد انہوں نے اس بات کا ارادہ کیا کہ اس مسئلہ پر دوبارہ تحقیق اور غور و خوض کر کے اس کو اور زیادہ منقح کیا جائے اور اس غور و خوض اور بحث و تمحیص کے بعد جو رائے بھی سامنے آئے، اس کو قبول کر لیا جائے، مگر حضرت والد ماجد" کو اس کی تحقیق کی فرصت نہ ملی تو انہوں نے دو مرتبہ یہ مسئلہ میرے سپرد فرمایا کہ میں اس کی مکمل تحقیق کروں، چنانچہ میں نے اس مسئلے کا مواد اسی وقت سے جمع کرنا شروع کر دیا تھا۔ لیکن حضرت والد صاحب رحمتہ اللہ علیہ کی حیات میں اس کی تکمیل مقدر نہیں تھی۔ چنانچہ حضرت والد صاحب رحمتہ اللہ علیہ کے انتقال کے کافی عرصہ بعد اس مسئلہ کی تحقیق مکمل کرنے کی توفیق ہوئی ـــــ اس طرح یہ بحث حضرت والد صاحب رحمتہ اللہ علیہ کے حکم کی بجا آوری میں لکھی گئی ہے۔ اگرچہ جس نتیجے پر میں

پہنچا ہوں۔ وہ بظاہر ان کی رائے کے خلاف ہے۔ مگر وہ خود بھی اس مسئلے پر نظر ثانی کرنے کا ارادہ رکھتے تھے۔ اور آج یہ بات معلوم کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے کہ جو کچھ میں نے لکھا ہے۔ وہ ان کی رائے کے موافق ہے یا مخالف ۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔

۲۳۰
بسم اللہ الرحمن الرحیم
"واقیموا الصلاۃ واتوا الزکاۃ"
نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو۔

# مغربی ممالک کے چند مسائل

## اور انکا حل

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

# "تعاشروا کالاخوان، تعاملوا کالاجانب"

یعنی بھائیوں کی طرح رہو،
لیکن آپس میں معاملات اجنبیوں کی طرح کرو۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# مغربی ممالک کے چند

## جدید فقہی مسائل

# اور ان کا حل

### غیر مسلم ممالک میں رہائش اختیار کرنا

سوال: کسی غیر مسلم ملک مثلاً امریکہ یا یورپ کی شہریت اور نیشنلٹی اختیار کرنا کیسا ہے؟ اس لئے کہ جو مسلمان ان ممالک کی شہریت اختیار کر چکے ہیں یا حاصل کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، ان میں سے بعض حضرات کا تو یہ کہنا ہے کہ انہیں ان کے مسلم ممالک میں بغیر کسی جرم کے سزائیں دی گئیں، انہیں ظلماً جیل میں قید کر دیا گیا، یا ان کی جائیدادوں کو ضبط کر لیا گیا وغیرہ جس کی بنا پر وہ اپنا مسلم ملک چھوڑ کر ایک غیر مسلم ملک کی شہریت اختیار کرنے پر مجبور ہوئے۔

اور دوسرے بعض مسلمانوں کا یہ کہنا ہے کہ جب ہمارے اپنے اسلامی ملک میں اسلامی قانون اور اسلامی حدود نافذ نہیں ہیں تو پھر اس میں اور ایک غیر مسلم ریاست میں کیا فرق ہے؟

اسلامی احکام کے عدم نفاذ میں تو دونوں برابر ہیں۔ جبکہ جس غیر اسلامی ملک کی شہریت ہم نے اختیار کی ہے۔ اس میں ہمارے شخصی حقوق یعنی جان و مال، عزت و

آبرو، اسلامی ملک کے مقابلے میں زیادہ محفوظ ہیں اور ان غیر مسلم ممالک میں ہمیں بلا جرم کے جیل کی قید و بند اور سزا کا کوئی ڈر اور خوف نہیں ہے۔ جبکہ ایک اسلامی ملک میں قانون کی خلاف ورزی کئے بغیر بھی قید و بند کی سزا کا خوف سوار رہتا ہے۔

جواب: کسی غیر مسلم ملک میں مستقل رہائش اختیار کرنا اور اس کی قومیت اختیار کرنا اور اس ملک کے ایک باشندے اور ایک شہری ہونے کی حیثیت سے اس کو اپنا مستقل مسکن بنا لینا، ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا حکم زمانہ اور حالات کے اختلاف اور رہائش اختیار کرنے والوں کی اغراض و مقاصد کے اختلاف سے مختلف ہو جاتا ہے۔ مثلاً

(۱) اگر ایک مسلمان کو اس کے وطن میں کسی جرم کے بغیر تکلیف پہنچائی جارہی ہو یا اس کو جیل میں ظلماً قید کر لیا جائے یا اس کی جائیداد ضبط کر لی جائے اور کسی غیر مسلم ملک میں رہائش اختیار کرنے کے سوا ان مظالم سے بچنے کی اس کے پاس کوئی صورت نہ ہو۔ ایسی صورت میں اس شخص کے لئے کسی غیر مسلک ملک میں رہائش اختیار کرنا اور اس ملک کا ایک باشندہ بن کر وہاں رہنا بلا کراہت جائز ہے۔ بشرطیکہ وہ اس بات کا اطمینان کر لے کہ وہ وہاں جا کر عملی زندگی میں دین کے احکام پر کاربند رہے گا اور وہاں رائج شدہ منکرات و فواحشات سے اپنے کو محفوظ رکھ سکے گا۔

(۲) اسی طرح اگر کوئی شخص معاشی مسئلہ سے دو چار ہو جائے اور تلاش بسیار کے باوجود اسے اپنے اسلامی ملک میں معاشی وسائل حاصل نہ ہوں حتیٰ کہ وہ نان جویں کا بھی محتاج ہو جائے ان حالات میں اگر اس کو کسی غیر مسلک ملک میں کوئی جائز ملازمت مل جائے، جس کی بناء پر وہ وہاں رہائش اختیار کر لے تو مذکورہ بالا دو شرائط (جن کا بیان نمبر ایک میں گزرا) اس کے لئے وہاں رہائش اختیار کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ حلال کمانا بھی دوسرے فرائض کے بعد ایک فرض ہے جس کے لئے شریعت نے کسی مکان اور جگہ کی قید نہیں لگائی بلکہ عام اجازت دی ہے کہ جہاں چاہو رزق حلال تلاش کرو چنانچہ قرآن کریم کی آیت ہے۔

هوالذی جعل لکم الارض ذلولاً فامشوافی منا کبها و کلوا من رزقه
والیه النشور ○

وہ ایسی ذات ہے جس نے تمہارے لئے زمین کو مسخر کر دیا۔ اب
تم اس کے راستوں میں چلو، اور خدا کی روزی میں سے کھاؤ اور اسی
کے پاس دوبارہ زندہ ہو کر جانا ہے۔ (سورہ ملک ۱۵)

(۳) اسی طرح اگر کوئی شخص کسی غیر مسلک ملک میں اس نیت سے رہائش اختیار کرے کہ وہ وہاں کے غیر مسلموں کو اسلام کی دعوت دے گا اور ان کو مسلمان بنائے گا، یا جو مسلمان وہاں مقیم ہیں ان کو شریعت کے صحیح احکام بتائے گا اور ان کو دین اسلام پر جمے رہنے اور احکام شریعہ پر عمل کرنے کی ترغیب دے گا اس نیت سے وہاں رہائش اختیار کرنا صرف یہ نہیں کہ جائز ہے بلکہ موجب اجر و ثواب ہے۔ چنانچہ بہت سے صحابہ اور تابعین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے اسی نیک ارادے اور نیک مقصد کے تحت غیر مسلم ممالک میں رہائش اختیار کی۔ اور جو بعد میں ان کے فضائل و مناقب اور محاسن میں شمار ہونے لگی۔

(۴) اگر کسی شخص کو اپنے ملک اور شہر میں اس قدر معاشی وسائل حاصل ہیں، جس کے ذریعہ وہ اپنے شہر کے لوگوں کے معیار کے مطابق زندگی گزار سکتا ہے۔ لیکن صرف معیار زندگی بلند کرنے کی غرض سے اور خوشحالی اور عیش و عشرت کی زندگی گزارنے کی غرض سے کسی غیر مسلم ملک کی طرف ہجرت کرتا ہے تو ایسی ہجرت کراہت سے خالی نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں دینی یا دنیاوی ضروریات کے بغیر اپنے آپ کو وہاں رائج شدہ فواحشات و منکرات کے طوفان میں ڈالنے کے مترادف ہے اور بلا ضرورت اپنی دینی اور اخلاقی حالت کو خطرہ میں ڈالنا کسی طرح بھی درست نہیں اس لئے کہ تجربہ اس پر شاہد ہے کہ جو لوگ صرف عیش و عشرت اور خوش حالی کی زندگی بسر کرنے کے لئے وہاں رہائش اختیار کرتے ہیں ان میں دینی حمیت کمزور ہو جاتی ہے چنانچہ ایسے لوگ کا فرانہ محرکات کے سامنے تیز رفتاری سے پگھل جاتے ہیں۔

اسی وجہ سے حدیث شریف میں شدید ضرورت اور تقاضے کے بغیر مشرکین کے ساتھ رہائش اختیار کرنے کی ممانعت آئی ہے۔

چنانچہ ابو داؤد میں حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

من جامع المشرک و سکن معه، فانه مثله

جو شخص مشرک کے ساتھ موافقت کرے اور اس کے ساتھ رہائش اختیار کرے وہ اسی کے مثل ہے۔ (ابو داؤد کتاب الضحایا)

حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

انا بریئی من کل مسلم یقیم بین اظہر المشرکین، قالوا یا رسول الله! لم؟ قال لا تری ای نا راھما

"میں ہر اس مسلمان سے بری ہوں، جو مشرکین کے درمیان رہائش اختیار کرے صحابہ رضی اللہ عنہم نے سوال کیا یارسول اللہ! اس کی کیا وجہ ہے؟ آپ نے فرمایا۔ "اسلام کی آگ اور کفر کی آگ دونوں ایک ساتھ نہیں رہ سکتیں۔ تم یہ امتیاز نہیں کر سکو گے کہ یہ مسلمان کی آگ ہے یا مشرکین کی آگ ہے۔"

امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی تشریح کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں۔ کہ

"مختلف اہل علم نے اس قول کی شرح مختلف طریقوں سے کی ہے۔ چنانچہ بعض اہل علم کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ مسلمان اور مشرک حکم کے اعتبار سے برابر نہیں ہو سکتے، دونوں کے مختلف احکام ہیں اور دوسرے اہل علم فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دارالاسلام اور دارالکفر دونوں کو علیحدہ علیحدہ کر دیا ہے، لہذا کسی مسلمان کے لئے کافروں کے ملک میں ان کے ساتھ رہائش اختیار کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ جب مشرکین اپنی آگ روشن کریں گے اور یہ مسلمان ان کے ساتھ سکونت اختیار کئے ہوئے ہوگا تو دیکھنے سے یہی خیال کریں گے یہ بھی انہیں میں سے ہے۔ علماء کی اس تشریح سے یہ بھی ظاہر ہو رہا ہے کہ اگر کوئی مسلمان تجارت کی غرض سے بھی دارالکفر جائے تو

اس کے لئے وہاں پر ضرورت سے زیادہ قیام کرنا مکروہ ہے۔

(معالم السنن للخطابی ص ۴۳۷ ج ۳)

اور مراسیل ابو داؤد عن المکحول میں روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

"اپنی اولاد کو مشرکین کے درمیان مت چھوڑو۔"

(تہذیب السنن لابن قیم ص ۴۳۷ ج ۳)

اسی وجہ سے فقہاء فرماتے ہیں کہ صرف ملازمت کی غرض سے کسی مسلمانوں کا دارالحرب میں رہائش اختیار کرنا، اور ان کی تعداد میں اضافہ کا سبب بننا ایسا فعل ہے جس سے اس کی عدالت مجروح ہو جاتی ہے۔

(دیکھئے تکملہ رد المختار ج ۱ ص ۱۰۱)

(۵) پانچویں صورت یہ ہے کہ کوئی شخص سوسائٹی میں معزز بننے کے لئے اور دوسرے مسلمانوں پر اپنی بڑائی کے اظہار کے لئے غیر مسلم ممالک میں رہائش اختیار کرتا ہے یا دارالکفر کی شہریت اور قومیت کو دارالاسلام کی قومیت پر فوقیت دیتے ہوئے اور اس کو افضل اور برتر سمجھتے ہوئے ان کی قومیت اختیار کرتا ہے یا اپنی پوری عملی زندگی میں بود و باش میں ان کا طرز اختیار کر کے ظاہری زندگی میں ان کی مشابہت اختیار کرنے کے لئے اور ان جیسا بننے کے لئے رہائش اختیار کرتا ہے۔ ان تمام مقاصد کے لئے وہاں رہائش اختیار کرنا مطلقاً حرام ہے۔ جس کی حرمت محتاج دلیل نہیں۔

## غیر مسلم ملک میں اولاد کی تربیت؟

جو مسلمان امریکہ اور یورپ وغیرہ جیسے غیر اسلامی ممالک میں رہائش پزیر ہیں ان کی اولاد کا اس ماحول میں پرورش پانے میں اگرچہ کچھ فوائد بھی ہیں۔ لیکن اس کے مقابلے میں بہت سی خرابیاں اور خطرات بھی ہیں خاص کر وہاں کے غیر مسلم یہود و نصاریٰ کی اولاد کے ساتھ میل جول کے نتیجے میں ان کی عادات و اخلاق اختیار کرنے کا قوی احتمال موجود ہے اور یہ احتمال اس وقت اور زیادہ قوی ہو جاتا ہے جب ان بچوں کے والدین ان کی اخلاقی

نگرانی سے بے اعتنائی اور لاپروائی برتیں یا ان بچوں کے والدین میں سے کسی ایک کا یا دونوں کا انتقال ہو چکا ہو۔

اب سوال یہ ہے کہ مذکورہ بالا خرابی کی وجہ سے ان غیر مسلم ممالک کی طرف ہجرت اور ان کی قومیت اختیار کرنے کے مسئلہ پر کچھ فرق واقع ہو گا؟ جبکہ دوسری طرف وہاں پر رہائش پذیر مسلمانوں کا یہ بھی کہنا ہے کہ ہماری اولاد کو ان مسلم ممالک میں رہائش باقی رکھنے میں وہاں پر موجود کیونسٹ اور لادینی جماعتوں کے ساتھ میل جول سے ان کے کافر ہو جانے کا خطرہ بھی لاحق ہے خاص کر اگر ان لادینی جماعتوں اور ان کے ملحدانہ افکار اور خیالات کی سرپرستی خود اسلامی حکومت کر رہی ہو۔ اور ان خیالات و افکار کو نصاب تعلیم میں داخل کر کے عوام کے ذہنوں کو خراب کر رہی ہو اور جو شخص ان خیالات کو قبول کرنے سے انکار کرے اس کو قید و بند کی سزا دے رہی ہو۔ ایسی صورت میں ایک اسلامی ملک میں رہائش اختیار کرنے سے ہماری اولاد کے عقائد خراب ہونے اور دین اسلام سے گمراہ ہونے کا احتمال اور قوی ہو جاتا ہے، ان حالات کی وجہ سے مذکورہ بالا مسئلہ میں کوئی فرق واقع ہو گا یا نہیں؟

جواب: ایک غیر مسلم ملک میں مسلمان اولاد کی اصلاح و تربیت کا مسئلہ بہرحال ایک سنگین اور نازک مسئلہ ہے جن صورتوں میں وہاں رہائش اختیار کرنا مکروہ یا حرام ہے، (جس کی تفصیل ہم نے سوال نمبر ایک کے جواب میں تفصیل سے بیان کی) ان صورتوں میں تو وہاں رہائش اختیار کرنے سے بالکل پرہیز کرنا چاہئے۔

البتہ جن صورتوں میں وہاں رہائش اختیار کرنا بلا کراہت جائز ہے ان میں چونکہ وہاں رہائش اختیار کرنے پر ایک واقعی ضرورت داعی ہے۔ اس لئے اس صورت میں اس شخص کو چاہئے کہ اپنی اولاد کی تربیت کی طرف خصوصی توجہ دے اور جو مسلمان وہاں پر مقیم ہیں ان کو چاہئے کہ وہ وہاں ایسی تربیتی فضا اور ایک پاکیزہ ماحول قائم کریں جس میں آنے والے نئے مسلمان اپنے اور اپنی اولاد کے عقائد اور اعمال و اخلاق کی بہتر طور پر نگہداشت اور حفاظت کر سکیں۔

# مسلمان عورت کا غیر مسلم مرد سے نکاح

کسی مسلمان عورت کا کسی غیر مسلم مرد سے نکاح کرنا کیسا ہے؟ اگر اس عورت کو یہ امید ہو کہ اس شادی کے نتیجے میں وہ مرد مسلمان ہو جائے گا تو کیا اس شخص کے مسلمان ہو جانے کی امید اور لالچ میں اس سے نکاح کرنا درست ہے؟ جبکہ دوسری طرف اس مسلمان عورت کو مسلمانوں میں کوئی برابری کا رشتہ نہ مل رہا ہو اور معاشی تنگی کی وجہ سے خود اس عورت کے دین سے منحرف ہونے کا امکان بھی ہو تو کیا ایسی صورت میں نکاح کے جواز میں کچھ گنجائش نکل سکتی ہے؟

اگر کوئی عورت مسلمان ہو جائے اور اس کا شوہر کافر ہو تو کیا اس عورت کو اپنے شوہر سے علاقہ زوجیت برقرار رکھنے کی گنجائش ہے؟ جبکہ اس عورت کو یہ امید ہے کہ علاقہ زوجیت باقی رکھنے کی صورت میں وہ اپنے شوہر کو اسلام کی دعوت دے کر مسلمان کر لے گی جبکہ دوسری طرف اس عورت کی اپنے شوہر سے اولاد بھی ہے اور علاقہ زوجیت ختم کرنے کی صورت میں ان کے خراب ہو جانے اور دین سے منحرف ہو جانے کا قوی احتمال موجود ہے کیا ان حالات میں اس عورت کے لئے اپنے شوہر سے رشتہ زوجیت برقرار رکھنے کی کچھ گنجائش ہے؟

اور اگر اس عورت کو اپنے شوہر کے اسلام لانے کی امید تو نہیں ہے۔ لیکن اس کا شوہر اس کے ساتھ اچھے اخلاق اور بہترین معاشرت کے ساتھ حق زوجیت ادا کر رہا ہے اور اس عورت کو یہ بھی ڈر ہے کہ اگر اس نے اپنے شوہر سے جدائی اختیار کر لی تو کوئی مسلمان مرد اس سے شادی کرنے پر تیار نہیں ہو گا کیا اس صورت میں مسئلہ کے جواز و عدم جواز پر کوئی فرق واقع ہو گا؟

## الجواب

کسی مسلمان عورت کے لئے کسی غیر مسلم مرد سے نکاح کرنا کسی حال میں بھی جائز نہیں، قرآن کریم کا واضح ارشاد موجود ہے:

ولا تنکحوا المشرکین حتی یومنوا ولعبد مومن خیر من

مشرک ولوا عجبکم۔
اور مشرکین سے نکاح نہ کرو جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں اور البتہ مسلمان غلام بہتر ہے مشرک سے، اگرچہ وہ تم کو بھلا لگے۔
(بقرہ: ۱۰)

دوسری جگہ ارشاد ہے:
لا ھن حل لھم ولا ھم یحلون لھن
نہ وہ عورتیں ان کافروں کے لئے حلال ہیں اور نہ وہ کافر ان عورتوں کے لئے حلال ہیں۔
(الممتحنہ: ۱۰)

اور کسی کافر کے مسلمان ہو جانے کی صرف امید اور لالچ کسی مسلمان عورت کے لئے اس سے نکاح کرنے کی وجہ جواز نہیں بن سکتی ہے اور نہ ہی اس قسم کی خیالی امید اور لالچ کسی حرام کام کو حلال کر سکتی ہے۔

اسی طرح اگر کوئی عورت مسلمان ہو جائے تو جمہور علماء کے نزدیک اس کے صرف اسلام لانے سے ہی نکاح ختم ہو جائے گا۔ البتہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صرف اسلام لانے سے نکاح نہیں ٹوٹے گا۔ بلکہ عورت کے اسلام لانے کے بعد مرد کو اسلام کی دعوت دی جائے گی، اگر وہ بھی اسلام قبول کر لے تب تو نکاح باقی رہے گا۔ اور اگر اسلام لانے سے انکار کر دے تو نکاح ٹوٹ جائے گا۔

اور اگر شوہر کچھ عرصہ بعد مسلمان ہو جائے تو دیکھا جائے گا کہ اس عورت کی عدت گزر چکی ہے یا نہیں؟ اگر وہ عورت ابھی عدت میں ہے تو شوہر کے اسلام لانے سے پہلا نکاح دوبارہ لوٹ آئے گا اور اگر اس کی عدت گزر چکی تھی تو اس صورت میں دونوں کے درمیان نکاح جدید کرنا ضروری ہو گا نکاح کے بعد وہ دونوں بحیثیت میاں بیوی کے رہ سکتے ہیں۔ اس مسئلہ میں تمام فقہاء متفق ہیں۔ لہٰذا شوہر کے اسلام لانے کی موہوم امید اور لالچ کی بنیاد پر شریعت کا قطعی حکم نہیں بدلا جا سکتا۔

## مسلمان میت کو غیر مسلموں کے قبرستان میں دفن کرنا

امریکہ اور یورپ کے تمام ممالک میں مسلمانوں کے لئے کوئی ایسا مخصوص قبرستان نہیں ہوتا۔ جس میں وہ اپنے مردوں کو دفن کر سکیں، اور جو عام قبرستان ہوتے ہیں ان میں عیسائی اور یہودی وغیرہ سب اپنے مردوں کو دفن کرتے ہیں اور مسلمانوں کو ان قبرستان سے باہر کسی دوسری جگہ بھی دفن کرنے کی اجازت نہیں ہوتی۔ ان حالات میں کیا مسلمان اپنے مردوں کو غیر مسلموں کے ساتھ ان کے قبرستان میں دفن کر سکتے ہیں؟

**الجواب**: عام حالات میں تو مسلمان میت کو غیر مسلموں کے قبرستان میں دفن کرنا جائز نہیں، البتہ ان مخصوص حالات میں جو سوال میں مذکور ہیں کہ مسلمانوں کے لئے نہ تو مخصوص قبرستان ہے اور نہ ہی قبرستان سے باہر کسی اور جگہ دفن کرنے کی اجازت ہے۔ ان حالات میں ضرورت کے پیش نظر مسلمان میت کو غیر مسلموں کے قبرستان میں دفن کرنا جائز ہے۔

## مسجد کو بیچنے کا حکم

اگر امریکہ اور یورپ کے کسی علاقے کے مسلمان اپنے علاقے کو چھوڑ کر کسی دوسرے علاقے میں منتقل ہو جائیں اور پہلے علاقے میں جو مسجد ہو، اس کے ویران ہو جانے یا اس پر غیر مسلموں کا تسلط اور قبضہ ہو جانے کا خطرہ ہو تو کیا اس صورت میں اس مسجد کو بیچنا جائز ہے؟ اس لئے کہ عام طور پر مسلمان مسجد کے لئے کوئی مکان خرید کر اس کو مسجد بنا لیتے ہیں اور پھر حالات کے پیش نظر اکثر مسلمان جب اس علاقے کو چھوڑ کر دوسرے علاقے میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ اور مسجد کو یونہی اور بیکار چھوڑ دیتے ہیں تو دوسرے غیر مسلم اس مسجد پر قبضہ کر کے اس کو اپنے تصرف میں لے آتے ہیں جب کہ یہ ممکن ہے کہ اس مسجد کو بیچ کر دوسرے علاقے میں جہاں مسلمان آباد ہوں اسی رقم سے کوئی مکان خرید کر مسجد بنائی جائے، کیا اس طرح مسجد کو دوسری مسجد میں تبدیل کرنا شرعاً جائز ہے؟

الجواب: مغربی ممالک میں جن جگہوں پر مسلمان نماز ادا کرتے ہیں۔
وہ دو قسم کی ہوتی ہیں۔
۱:۔ بعض جگہیں تو ایسی ہوتی ہیں جن کو مسلمان نماز پڑھنے اور دینی اجتماعات کے لئے مخصوص کر دیتے ہیں۔ لیکن ان جگہوں کو شرعی طور پر دوسری مساجد کی طرح وقف کر کے شرعی مسجد نہیں بناتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ان جگہوں کا نام بھی مسجد کی بجائے دوسرے نام مثلاً "اسلامی مرکز" یا "دارالصلوۃ" یا "دارالجماعت" رکھ دیتے ہیں۔

اس قسم کے مکانات کا معاملہ تو بہت آسان ہے، اس لئے کہ ان مکانات کو اگرچہ نماز کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ لیکن جب ان کے مالکوں نے ان کو مسجد نہیں بنایا اور نہ ان کو وقف کیا ہے تو وہ شرعاً مسجد ہی نہیں۔ لہٰذا ان مکانات کے مالک مسلمانوں کے مصالح کے پیش نظر ان کو بیچنا چاہیں تو شرعاً بالکل اجازت ہے۔ اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

۲:۔ دوسرے بعض مقامات ایسے ہوتے ہیں جن کو مسلمان عام مساجد کی طرح وقف کر کے شرعی مسجد بنا لیتے ہیں۔ جمہور فقہاء کے نزدیک اس قسم کی جگہوں کا حکم یہ ہے کہ وہ مکان اب قیامت تک کے لئے مسجد بن گیا۔ اس کو کسی صورت میں بھی بیچنا جائز نہیں اور نہ وہ مکان اب وقف کرنے والے کی ملکیت میں داخل ہو سکتا ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کا یہی مسلک ہے۔
چنانچہ مسلک شافعی کے امام خطیب شربینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ولو انهدم مسجد، وتعذرت اعادته، او تعطل بخراب البلد مثلاً، لم يعد ملكا ولم يبع بحال، كالعبد اذا عتق، ثم زمن ولم ينقض ان لم يخف عليه لا مكان الصلاة فيه، ولا مكان عوده كما كان...... فان خيف عليه نقض، وبنى الحاكم بنقضه مسجدا آخر ان رای ذالک والا حفظه، وبنا بقربه اولی،

"اگر مسجد منہدم ہو جائے، اور اس کو دوبارہ درست کرنا ممکن نہ ہو، یا اس بستی کے اجڑ جانے سے وہ مسجد بھی ویران ہو جائے

تب بھی وہ مسجد مالک کی ملکیت میں نہیں آئے گی اور نہ اس کو بیچنا جائز ہو گا۔ جیسا کہ غلام کو آزاد کر دینے کے بعد اس کی بیع حرام ہو جاتی ہے پھر اگر اس مسجد پر غیر مسلموں کے قبضے کا خوف نہ ہو تو اس کو منہدم نہ کیا جائے، بلکہ اس کو اپنی حالت پر بر قرار رکھا جائے، اس لئے کہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ مسلمان دوبارہ یہاں آکر آباد ہو جائیں، اور اس مسجد کو دوبارہ زندہ کر دیں...... البتہ اگر غیر مسلموں کے تسلط اور قبضہ کا خوف ہو تو اس صورت میں حاکم وقت مناسب سمجھے تو اس مسجد کو ختم کر دے اور اس کے بدلے میں دوسری جگہ مسجد بنا دے، اور یہ دوسری مسجد پہلی مسجد کے قریب ہونا زیادہ بہتر ہے اور اگر حاکم وقت اس مسجد کو توڑنا اور مسمار کرنا مناسب نہ سمجھے تو پھر اس کی حفاظت کرے۔

(مغنی المحتاج: ص ۳۹۲ ج ۲)

اور فقہاء مالکیہ میں سے علامہ مواق رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

"ابن عرفة من المدونة وغيرها، يمنع بيع ما خرب من ربع الجس مطلقا، ...... وعبارة الرسالة، ولا يباع الحبس وان خرب...... وفى الطرر عن ابن عبد الغفور: لا يجوز بيع مواضع المساجد الخربة، لانها وقف، ولا باس ببيع نقضها"

ابن عرفہ مدونہ وغیرہ سے نقل کرتے ہیں کہ وقف مکان کی بیع مطلقاً جائز نہیں، اگرچہ وہ ویران ہو جائے ...... اور رسالہ میں یہ عبارت درج ہے کہ وقف کی بیع جائز نہیں اگرچہ وہ ویران ہو جائے ...... طرر میں ابن عبد الغفور سے یہ عبارت منقول ہے کہ ویران مساجد کی جگہوں کو بیچنا وقف ہونے کی بناء پر جائز نہیں۔ البتہ ان کا ملبہ بیچنا جائز ہے۔"

(التاج والاکلیل للمواق، حاشیہ حطاب، ص ۴۲ ج ٦)

اور فقہ حنفی کی مشہور و معروف کتاب ہدایہ میں ہے:

ومن اتخذا رضه مسجد الم یکن له ان یرجع فیه، ولا یبیعه، ولا یورث عنه، لانه تجرد عن حق العباد، وصار خالصاً للله، وهذ الان الاشیاء کلها للله تعالی، واذااسقط العبد ماثبت له من الحق رجع الی اصله فانقطع تصرف عنه، کماف الاعتاق، ولوخرب ماحول المسجد، واستغنی عنه یبقی مسجدا عند ابی یوسف، لانه اسقاط منه، فلا یعود الی ملکه"

اگر کسی شخص نے اپنے زمین مسجد کے لئے وقف کر دی تواب وہ شخص نہ تواس وقف سے رجوع کر سکتا ہے۔ اور نہ اس کو بیچ سکتا ہے۔ اور نہ اس میں وراثت جاری ہوگی اس لئے کہ وہ جگہ بندہ کی ملکیت سے نکل کر خالص اللہ کے لئے ہوگی وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر چیز حقیقتاً اللہ کی ملکیت ہے اور اللہ تعالیٰ نے بندہ کو تصرف کا حق عطا فرمایا ہے۔ جب بندہ نے اپنا حق تصرف ساقط کر دیا تو وہ چیز ملکیت اصلی یعنی اللہ کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی لہٰذا اب بندہ کا اس میں تصرف کرنے کا حق ختم ہو جائے گا۔ جیساکہ آزاد کردہ غلام میں (بندہ کا حق تصرف ختم ہو جاتا ہے)

اور اگر مسجد کے اطراف کا علاقہ ویران ہو جائے اور مسجد کی ضرورت باقی نہ رہے تب بھی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مسجد ہی رہے گی۔ اس لئے کہ اس کو مسجد بنانا اپنا حق ساقط کرنا ہے۔ لہٰذا بندہ کا اپنا حق ساقط کرنے کے بعد دوبارہ وہ حق اس کی ملکیت میں واپس نہیں آئے گا۔

(ہدایہ مع فتح القدیر ص ۴۴۶ ج ۵)

البتہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر مسجد کے اطراف کی آبادی ختم ہو جائے اور مسجد کی ضرورت بالکلیہ ختم ہو جائے تو اس صورت میں مسجد کو بیچنا جائز ہے، چنانچہ المغنی لابن قدامہ میں یہ عبارت منقول ہے:

ان الوقف اذا خرب، وتعطلت منافعه، کدار انهدمت،

اوارض خربت، وعادت مواتاً، ولم تكن عمارتها، اومسجد انتقل اهل القرية عنه، وصار فى موضع لا يصلى فيه، اوضاق باهله، ولم يمكن توسيعه فى موضعه، اوتشعب جميعه، فلم يمكن عمارته، ولا عمارة بعضه الا ببيع بعضه، جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته، وان لم يمكن الا نتفاع بشيئى منه بيع جميعه۔

اگر وقف کی زمین ویران ہو جائے اور اس کے منافع ختم ہو جائیں۔ مثلاً کوئی مکان تھا وہ منہدم ہو گیا، یا کوئی زمین تھی جو ویران ہو کر ارض موات بن جائے۔ یا کسی مسجد کے اطراف میں جو آبادی تھی وہ کسی دوسری جگہ منتقل ہو جائے اور اب اس مسجد میں کوئی نماز پڑھنے والا بھی نہ رہے، یا وہ مسجد آبادی کی کثرت کی وجہ سے نمازیوں سے تنگ ہو جائے اور مسجد میں توسیع کی بھی گنجائش نہ ہو۔ یا اس مسجد کے اطراف میں رہنے والے لوگ منتشر ہو جائیں اور جو لوگ وہاں آباد ہوں وہ اتنی قلیل تعداد میں ہوں کہ ان کے لئے اس مسجد کی تعمیر اور درست کرنا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں اس مسجد کے کچھ حصے کو فروخت کر کے اس کی رقم سے دوسرے حصے کی تعمیر کرنا جائز ہے اور اگر مسجد کے کسی بھی حصے میں انتفاع کا کوئی راستہ نہ ہو تو اس صورت میں پوری مسجد کو بیچنا بھی جائز ہے۔

(المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ص ۲۲۵ ج ۶)

امام احمدؒ کے علاوہ امام محمد بن حسن الشیبانی رحمۃ اللہ علیہ بھی جواز بیع کے قائل ہیں۔ ان کا مسلک یہ ہے کہ اگر وقف زمین کی ضرورت بالکیہ ختم ہو جائے تو وہ زمین دوبارہ واقف کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی۔ اور اگر واقف کا انتقال ہو چکا ہو تو پھر اس کے ورثاء کی طرف ہو جائے گی چنانچہ صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں:

"وعند محمد یعود دالی ملک الباقی اوالی وارثه بعد موته، لا نه

عینه لنوع قربة، وقد انقطعت، فصار کحصید المسجد و حشیشه اذا استغنی عنه،

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ زمین دوبارہ مالک کی ملکیت میں چلی جائے گی اور اگر اس کا انتقال ہو چکا ہے تو اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہو جائے گی، اس لئے کہ اس کے مالک نے اس زمین کو ایک مخصوص عبادت کے لئے معین کر دیا تھا اب جب کہ اس جگہ پر وہ مخصوص عبادت کی ادائیگی منقطع ہو گئی تو پھر اس کی ضرورت باقی نہ رہنے کی وجہ سے وہ مالک کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی۔ جیسے کہ مسجد کی دری، چٹائی یا گھاس وغیرہ کی ضرورت ختم ہونے کے بعد وہ مالک کی ملکیت میں واپس لوٹ آتی ہے۔

(ہدایہ مع فتح القدیر: ص ۴۴۶ ج ۵)

لہٰذا جب وہ مالک کی ملکیت میں واپس آ گئی تو اس کے لئے اس کو بیچنا بھی جائز ہو گا۔

جمہور فقہاء نے وقف مسجد کی زمین کی بیع نا جائز ہونے اور مالک کی ملکیت میں دوبارہ نہ لوٹنے پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقف کے واقعہ سے استدلال کیا ہے وہ یہ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ، نے خیبر کی زمین وقف کی تو وقف نامہ میں یہ شرائط درج کیں کہ:

"انه لا یباع اصلها، ولا تبتاع، ولا تورث ولا توهب"

آئندہ وہ زمین نہ تو بیچی جائے گی، نہ خریدی جائے گی نہ اس میں وراثت جاری ہوگی، اور نہ کسی کو ہبہ کی جا سکے گی۔"

یہ واقعہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم دونوں میں موجود ہے البتہ مندرجہ بالا الفاظ صحیح مسلم کے ہیں۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے بیت اللہ کو دلیل میں پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ فترۃ (یعنی عیسیٰ علیہ السلام اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کا عرصہ) کے زمانے میں بیت اللہ کے اندر اور اس کی اطراف میں بت ہی بت تھے اور بیت اللہ کے اطراف میں ان کفار اور مشرکین کا صرف شور مچانے چیخنے اور

سیٹیاں بجانے کے علاوہ کوئی کام نہ تھا اس کے باوجود بیت اللہ مقام قربت اور مقام طاعت وعبادت ہونے سے خارج نہیں ہوا۔ لہٰذا یہی حکم تمام مساجد کا ہو گا۔ (کہ اگر کسی مسجد کے قریب ایک مسلمان بھی باقی نہ رہے۔ جو اس میں عبادت کرے تب بھی وہ مسجد محل عبادت ہونے سے خارج نہیں ہو گی)

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے مندرجہ بالا استدلال پر علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ فترۃ کے زمانے میں بیت اللہ کا طواف تو کفار و مشرکین بھی کرتے تھے۔ لہٰذا یہ کہنا درست نہیں کہ اس زمانے میں عبادت مقصودہ بالکلیہ ختم ہو گئی تھیں۔

اس اعتراض کے جواب میں حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بیت اللہ کے قیام کا مقصد صرف اس کا طواف کرنا نہیں ہے بلکہ بیت اللہ کے قیام کا بڑا مقصد اس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنا ہے یہی وجہ ہے کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بیت اللہ کے جوار میں اپنی اولاد کے قیام کا ذکر فرمایا تو اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ

"ربنا لیقیموا الصلاۃ"

اے میرے رب! (میں نے ان کو یہاں اس لئے ٹھہرایا ہے) تاکہ یہ لوگ یہاں نماز قائم کریں۔"

یہاں حضرت ابراہیم علیہ السلام نے نماز کا تو ذکر فرمایا۔ طواف کا ذکر نہیں فرمایا۔ اس کے علاوہ خود اللہ جل شانہ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حکم دیتے ہوئے فرمایا:

"طھر بیتی للطائفین والعاکفین"

"میرے گھر کو مسافروں اور مقیمین کے لئے پاک کر دو۔"

یہ استدلال اس وقت درست ہے جب "طائفین" اور "عاکفین" کی تفسیر مسافر اور مقیم سے کی جائے، جیسا کہ قرآن کریم کی دوسری آیت: سواء العاکف فیہ والباد" میں لفظ "عاکف" مقیم کے معنی ہی میں استعمال ہوا ہے۔

(اعلاء السنن ص ۲۱۲ ج ۱۳)

اس کے علاوہ جمہور کی سب سے مضبوط دلیل قرآن کریم کا یہ ارشاد ہے:

"وان المساجد للّٰه فلاتد عوامع اللّٰه احداً"
اور تمام مسجدیں اللہ کا حق ہیں، سو اللہ کے ساتھ کسی کی عبادت
مت کرو

(سورۃ جن :۱۸)

چنانچہ اس آیت کے تحت علامہ ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ احکام القرآن میں تحریر فرماتے ہیں :

"اذا تعینت للّٰه اصلاً وعینت له عقد، فصارت عتیقه
عن التملک، مشترکة بین الخلیقة فی العبادة"
کہ جب وہ مسجدیں خالص اللہ کے لئے ہو گئیں، تو بندہ کی
ملکیت سے آزاد ہو گئیں، اور صرف عبادت ادا کرنے کی حد تک
تمام مخلوق کے درمیان مشرکہ ہو گئیں۔

(احکام القرآن لابن عربی ص ۸۶۹، ج ۴)

اور علامہ ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ حضرت عکرمہ کا قول نقل کرتے ہیں :

وان المساجد للّٰه، قال :المساجد کلها"
بے شک مسجدیں اللہ کے لئے ہیں حضرت عکرمہ فرماتے ہیں:
کہ تمام مسجدیں اس میں داخل ہیں، کسی کی تفریق نہیں ہے۔

(تفسیر ابن جریر :ص ۷۳۔ پارہ ۲۹)

علامہ ابن قدامہ، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کی تائید میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا وہ مکتوب پیش کرتے ہیں جو انہوں نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کو لکھا تھا واقعہ یہ ہوا کہ کوفہ کے بیت المال میں چوری ہو گئی، جب اس کی اطلاع حضرت عمرؓ کو ہوئی تو آپ نے لکھا کہ موضوع تمارین کی مسجد منتقل کر کے بیت المال کے قریب اس طرح بناؤ کہ بیت المال مسجد کے قبلہ کی سمت میں ہو جائے، اس لئے کہ مسجد میں ہر وقت کوئی نہ کوئی نمازی موجود ہی ہوتا ہے۔ (اس طرح بیت المال کی بھی حفاظت ہو جائے گی)

(المغنی لابن قدامہ، ۶ :۲۲۶)

اس استدلال کا جواب دیتے ہوئے علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ :

ممکن ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ، کا مقصد مسجد کو منتقل کرنا نہ ہو۔ بلکہ بیت المال کو منتقل کر کے مسجد کے سامنے بنانے کا حکم دیا ہو۔

(فتح القدیر، ج ۵۔ ۴۴۶)

بہر حال! مندرجہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اس سلسلے میں جمہور کا مسلک راجح ہے۔ لہٰذا کسی مسجد کے شرعی مسجد بن جانے کے بعد اس کو بیچنا جائز نہیں اگر مسجد کو بیچنے کی اجازت دے دی جائے تو پھر لوگ مسجدوں کو بھی گر جا گھر کی طرح جب چاہیں گے بیچ دیں گے اور مسجدیں ایک تجارتی سامان کی حیثیت اختیار کر لیں گی۔

لیکن فقہاء کے مندرجہ بالا اختلاف کی وجہ سے چونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے اور دونوں طرف قرآن و سنت کے دلائل موجود ہیں؟ لہٰذا اگر کسی غیر مسلم ملک میں مسجد کے اطراف سے تمام مسلمان ہجرت کر کے جا چکے ہوں اور اس مسجد پر کفار کے قبضہ اور تسلط کے بعد اس کے ساتھ بے حرمتی کا معاملہ کرنے کا اندیشہ ہو اور مسلمانوں کے دوبارہ وہاں آکر آباد ہونے کا کوئی امکان نہ ہو تو اس ضرورت شدیدہ کے وقت امام احمد یا امام محمد بن حسن رحمہما اللہ کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے اس مسجد کو بیچنے اور اس کی قیمت سے کسی دوسری جگہ مسجد بنانے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ البتہ اس کو مسجد کے سوا کسی اور مصرف میں خرچ کرنا جائز نہیں۔ اس پر فقہاء حنابلہ کی تصریح موجود ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"ولو جاز جعل اسفل المسجد سقایه وحوانیت لهذه الحاجة، لجاز تخریب المسجد وجعله سقایة وحوانیت، ویجعل بدله مسجداً فی موضع آخر۔"

(المغنی لابن قدامہ ص ۲۶۸ ج ۶)

بہر حال! امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے جہاں مسجد کی بیع کی اجازت دی گئی ہے وہ اس وقت ہے جب تمام مسلمان اس مسجد کے پاس سے دوسری جگہ منتقل ہو جائیں اور دوبارہ ان کے واپس آنے کا بھی کوئی امکان نہ ہو۔

لیکن اگر تمام مسلمان تو وہاں سے منتقل نہ ہوئے ہوں بلکہ مسلمانوں کی اکثریت وہاں سے دوسری جگہ منتقل ہو گئی ہو، لیکن بعض مسلمان اب بھی وہاں رہائش پذیر ہوں اس صورت میں اس مسجد کی بیع کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ حتیٰ کہ فقہاء حنابلہ بھی عدم جواز کے قائل ہیں۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں۔

"وان لم تتعطل مصلحة الوقف بالكية، لكن قلت، وكان غير انفع منه، واكثر ردا على اهل الوقف لم يجز بيعه، لان الاصل تحريم البيع، وانما ابيح للضرورة صيانة لمقصود الوقف عن الضياع مع امكان تحصيله ومع الانتفاع وان قل ما يضيع المقصود"

اگر وقف کی مصلحت اور منفعت بالکلیہ ختم نہ ہوئی ہو، لیکن اس میں کمی آگئی ہو، اور دوسری صورت میں اہل وقف کے لئے زیادہ نفع بخش اور بہتر ہے، تب بھی اس وقف کی بیع جائز نہیں، اس لئے کہ وقف میں اصل بیع کی حرمت ہی ہے لیکن وقف کی مصلحت کے لئے اور اس کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے ضرورت کے تحت بیع اس وقت جائز ہے جب کہ بیع کا مقصد بھی تحصیل مقصود ہو، لیکن اگر موجودہ حالت میں وقف کی بیع کے بغیر ہی اس سے نفع اٹھانا ممکن ہو اگرچہ وہ نفع قلیل مقدار میں ہو، تو اس صورت میں مقصود وقف بالکلیہ ختم ہونے کی وجہ سے اس وقف کی بیع جائز نہیں ہوگی۔"

(المغنی لابن قدامہ ص ۲۲۷ ج ۶)

## شرعی محرم کے بغیر سفر کرنا

سوال: بہت سی مسلمان عورتیں کسب معاش کے لئے یا تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے تنہا دور دراز کے ممالک کا سفر کرتی ہیں۔ سفر میں نہ تو شرعی محرم ان کے ساتھ ہوتا ہے اور نہ ان کے ساتھ جان پہچان والی عورتیں ہوتی ہیں اس صورت میں ان کے لئے

شرعاً کیا حکم ہے؟ کیا ان کے لئے اس طرح تنہا سفر کرنا جائز ہے؟
جواب :۔ صحیح مسلم میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔
"کوئی عورت تین روز (یعنی شرعی مسافت ۴۸ میل) سے زیادہ سفر نہ کرے الا یہ کہ اس کے ساتھ اس کا شوہر یا اس کا محرم ہو۔"
مندرجہ بالا حدیث میں صراحت کے ساتھ عورت کو تنہا سفر کرنے سے ممانعت فرمادی گئی ہے اور جمہور فقہاء نے اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرض حج کے لئے بھی شرعی محرم کے بغیر سفر کرنے کو ناجائز کہا ہے۔ جب کہ اس کے مقابلے میں تعلیم اور کسب معاش تو بہت کم درجہ کی چیزیں ہیں جن کی مسلمان عورتوں کو ضرورت ہی نہیں ہے اس لئے کہ خود شریعت اسلامیہ نے اس کی کفالت کی ذمہ داری شادی سے پہلے اس کے باپ پر اور شادی کے بعد شوہر پر ڈالی ہے اور عورت کو اس کی اجازت نہیں دی کہ وہ شدید ضرورت کے بغیر گھر سے نکلے۔ لہٰذا کسب معاش اور حصول تعلیم کے لئے اس طرح بغیر محرم کے سفر کرنا جائز نہیں۔
ہاں :اگر کوئی عورت ایسی ہے جس کا نہ تو شوہر ہے، اور نہ باپ ہے۔ اور نہ ہی کوئی دوسرا ایسا رشتہ دار ہے جو اس کی معاشی کفالت کر سکے اور نہ خود اس عورت کے پاس اتنا مال ہے جس کے ذریعے وہ اپنی ضروریات پوری کر سکے۔ اس صورت میں اس عورت کے لئے بقدر ضرورت کسب معاش کے لئے شرعی پردہ کی پابندی کے ساتھ گھر سے نکلنا جائز ہے اور جب یہ مقصد اپنے وطن اور اپنے شہر میں رہ کر بھی بآسانی پورا ہو سکتا ہے۔ تو اس کے لئے کسی غیر مسلم ملک کی طرف سفر کرنے کی ضرورت نہیں۔
(دیکھئے :مغنی لابن قدامہ، ص ۱۹۰ ج ۳)

## غیر مسلم ملک میں عورت کا تنہا قیام کرنا

سوال :بعض مسلمان عورتیں اور نوجوان لڑکیاں جدید تعلیم کے حصول کے لئے یا کسب معاش کے لئے غیر مسلم ممالک میں بعض اوقات تنہا اور بعض اوقات غیر مسلم عورتوں

کے ساتھ رہائش اختیار کر لیتی ہیں ان عورتوں کا اس طرح تنہاء یا غیر مسلم عورتوں کے ساتھ رہائش اختیار کرنا کیسا ہے؟ شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

جواب: جیسا کہ ہم نے اوپر ساتویں سوال کے جواب میں عرض کیا کہ ایک مسلمان عورت کے لئے حصول معاش کے لئے یا حصول تعلیم کے لئے محرم کے بغیر تنہاء غیر مسلم ممالک کا سفر کرنا جائز نہیں۔ اسی طرح قیام کرنا بھی جائز نہیں۔ ہاں! اگر کسی عورت نے محرم کے ساتھ کسی غیر مسلم ملک کا سفر کیا تھا اور وہاں رہائش پذیر ہو کر اس کو اپنا وطن بنا لیا تھا پھر یا تو اس عورت کے محرم کا وہاں انتقال ہو گیا۔ یا کسی وجہ سے وہ محرم وہاں سے سفر کر کے کسی اور جگہ چلا گیا۔ اور وہ عورت وہاں تنہا رہ گئی۔ اس صورت میں اس عورت کیلئے وہاں تنہا قیام کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ بشرطیکہ وہ عورت وہاں رہ کر شرعی پردہ کی پابندی کرے۔

## جن ہوٹلوں میں شراب اور خنزیر کی خرید و فروخت ہوتی ہو۔ ان میں ملازمت کرنے کا حکم

سوال: وہ مسلمان طلبہ جو حصول تعلیم کے لئے غیر مسلم ممالک کا سفر کر کے وہاں تعلیم حاصل کرتے ہیں۔ ان کے معاشی اخراجات اور تعلیمی اخراجات کے لئے وہ رقوم ناکافی ہوتی ہیں۔ جو ان کے والدین وغیرہ کی طرف سے ان کو بھیجی جاتی ہیں۔ چنانچہ وہ طلبہ مجبوراً معاشی اور تعلیمی اخراجات پورے کرنے کے لئے حصول تعلیم کے ساتھ ساتھ وہاں ملازمت بھی اختیار کر لیتے ہیں۔ اور بعض اوقات ان طلبہ کو وہاں پر ایسے ہوٹلوں میں ملازمت ملتی ہے جن میں شراب اور خنزیر کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔ کیا ان طلبہ کے لئے ایسے ہوٹلوں میں ملازمت اختیار کرنا جائز ہے؟

سوال: بعض مسلمان غیر مسلم ممالک میں شراب بنا کر بیچنے کا پیشہ اختیار کر لیتے ہیں۔ کیا اس طرح غیر مسلموں کے لئے شراب بنا کر بیچنا یا خنزیر بیچنا جائز ہے؟

جواب: ایک مسلمان کے لئے غیر مسلم کے ہوٹل میں ملازمت اختیار کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ وہ مسلمان شراب پلانے یا خنزیر یا دوسرے محرمات کو غیر مسلموں کے سامنے

پیش کرنے کا عمل نہ کرے اس لئے کہ شراب پلانا یا اس کو دوسروں کے سامنے پیش کرنا حرام ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لعن اللہ الخمر وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة اليه۔

اللہ جل شانہ نے شراب پر اس کے پینے والے اس کے پلانے والے، اس کے بیچنے والے، اس کے خریدنے والے، اس کو نچوڑنے والے اور جس کے لئے وہ نچوڑی جائے اور اسکے اٹھانے والے اور جس کی طرف اٹھا کر لیجائے، ان سب پر لعنت فرمائی ہے۔

(ابو داؤد، کتب الاشربہ، باب العنب یعصر للخمر، حدیث نمبر ۳۶۷۴۔ ص ۳۲۶۔ ج ۳)

ترمذی شریف میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے:

لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخمر عشرة: عاصرها و معتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة اليه وساقيها وبايعها وآكل ثمنها والمشتري لها والمشتراة له۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب سے متعلق دس اشخاص پر لعنت فرمائی ہے شراب نچوڑنے والا، جس کے لئے نچوڑی جائے، اس کو پینے والا، اٹھانے والا، جس کے لئے اٹھائی جائے، پلانے والا، بیچنے والا، شراب بیچ کر اس کی قیمت کھانے والا، خریدنے والا، جس کے لئے خریدی جائے۔

(ترمذی شریف، کتاب البیوع۔ باب ماجاء فی بیع الخمر۔ حدیث نمبر ۱۳۱۳ ص ۳۸۰ ج ۲)

ابن ماجہ میں بھی حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کے الفاظ

اسی طرح ہیں:

عاصرها، ومعتصرها والمعصورة له وحاملها والمحولة له وبائعها والمبيوعة له وساقيها والمستقاة له۔

شراب نچوڑنے والا، نچڑوانے والا، جس کے لئے نچوڑی جائے، اس کو اٹھانے والا، جس کے لئے اٹھائی جائے۔ اس کو فروخت کرنے والا، جس کو فروخت کی جائے، پلانے والا، جس کو پلائی جائے۔

(ابن ماجہ، ص ۱۱۲۲ ج ۲، کتاب الاشربۃ، باب لعنت الخمر علی عشرۃ اوجہ، حدیث نمبر ۳۳۸۱)

امام بخاری اور امام مسلم رحمہما اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث روایت کی ہے۔

قالت: لما نزلت الا یات من آخر سورة البقرة خرج رسول الله صلی الله علیه وسلم فأقرأهن علی الناس، ثم نهی عن التجارة فی الخمر۔

فرماتی ہیں کہ جب سورہ بقرہ کی آخری آیات نازل ہوئیں تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے باہر تشریف لائے اور وہ آیات لوگوں کو پڑھ کر سنائیں، اور پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب کی تجارت اور خرید و فروخت کی ممانعت فرمادی"

(بخاری شریف، کتاب البیوع، کتاب المساجد و کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ البقرہ، مسلم شریف کتاب البیوع، باب تحریم بیع الخمر)

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول مرفوعاً نقل کیا ہے کہ:

ان الذی حرم شربها حرم بیعها۔

جس ذات نے شراب پینے کو حرام قرار دیا ہے، اسی ذات نے اس کی خرید و فروخت بھی حرام قرار دی ہے۔

اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مسند میں یہ روایت نقل کی ہے کہ:

عن عبد الرحمٰن بن وعلة، قال: سالت ابن عباس فقلت: انا بارض لنا بها الكروم، وان اكثر غلاتها الخمر، فذكر ابن عباس ان رجلا اهدى الى النبی صلى الله عليه وسلم راوية خمر، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: ان الذی حرم شربها حرم بیعها

عبد الرحمٰن بن وعلة سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں نے ایک مرتبہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے سوال کیا کہ ہم ایسے علاقے میں رہتے ہیں جہاں ہمارے پاس انگور کے باغات ہیں۔ اور ہماری آمدنی کا بڑا ذریعہ شراب ہی ہے اس کے جواب میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ایک شخص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر شراب کی ایک مشک بطور ہدیہ کے پیش کی۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے فرمایا: جس ذات نے اسکے پینے کو حرام قرار دیا ہے۔ اس کی خرید و فروخت کو بھی حرام قرار دیا ہے۔"

(مسند احمدؒ۔ ج ۱ ص ۲۴۴)

مندرجہ بالا احادیث سے یہ مسئلہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ شراب کی تجارت بھی حرام ہے اور اجرت پر اس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ اٹھا کر لے جانا، یا پلانا سب حرام ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے فتوی سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ اگر کسی علاقے میں شراب بنانے اور اس کی خرید و فروخت کا عام رواج ہو۔ وہاں بھی کسی مسلمان کے لئے حصول معاش کے طور پر شراب کا پیشہ اختیار کرنا حلال نہیں۔

اور میرے علم کے مطابق فقہاء میں سے کسی فقیہ نے بھی اس کی اجازت نہیں دی۔

## "الکحل" ملی ہوئی دواؤں کا حکم

سوال: یہاں مغربی ممالک میں اکثر دواؤں میں ایک فیصد سے لے کر ۲۵ فی صد تک

"الکحل" شامل ہوتا ہے۔ اس قسم کی دوائیاں عموماً، نزلہ، کھانسی گلے کی خراش جیسی معمولی بیماریوں میں استعمال ہوتی ہیں اور تقریباً ۹۵ فی صد دواؤں میں "الکحل" ضرور شامل ہوتا ہے اب موجودہ دور میں "الکحل" سے پاک دواؤں کو تلاش کرنا مشکل، بلکہ ناممکن ہو چکا ہے، ان حالات میں ایسی دواؤں کے استعمال کے بارے میں شرعاً کیا حکم ہے؟

الجواب: الکحل ملی ہوئی دواؤں کا مسئلہ اب صرف مغربی ممالک تک محدود نہیں رہا، بلکہ اسلامی ممالک سمیت دنیا کے تمام ممالک میں آج یہ مسئلہ پیش آرہا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تو اس مسئلہ کا حل آسان ہے۔ اس لئے کہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء سے بنائی ہوئی شراب کو بطور دواء کے یا حصول طاقت کے لئے اتنی مقدار میں استعمال کرنا جائز ہے۔ جس مقدار سے نشہ پیدا نہ ہوتا ہو۔

(فتح القدیر ج ۸ ص ۱۶۰)

دوسری طرف دواؤں میں جو "الکحل" ملایا جاتا ہے۔ اس کی بڑی مقدار انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء مثلاً چمڑا، گندھک، شہد، شیرہ، دانہ، جو وغیرہ سے حاصل کی جاتی ہے۔

(انسائیکلوپیڈیا آف برٹانیکا، ج ۱ ص ۵۴۴)

لہٰذا دواؤں میں استعمال ہونے والا "الکحل" اگر انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء سے حاصل کیا گیا ہے، تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک اس دواء کا استعمال جائز ہے۔ بشرطیکہ وہ حد سکر تک نہ پہنچے اور علاج کی ضرورت کے لئے ان دونوں اماموں کے مسلک پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔

اور اگر وہ "الکحل" انگور اور کھجور ہی سے حاصل کیا گیا ہے تو پھر اس دواء کا استعمال ناجائز ہے۔ البتہ اگر ماہر ڈاکٹر یہ کہے کہ اس مرض کی اس کے علاوہ کوئی اور دوا نہیں ہے تو اس صورت میں اس کے استعمال کی گنجائش ہے۔ اس لئے کہ اس حالت میں حنفیہ کے نزدیک تداوی بالمحرم جائز ہے۔

(البحر الرائق ج ۱ ص ۱۱۶)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خالص اشربہ محرمہ کو بطور دوا استعمال کرنا کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ لیکن اگر شراب کو کسی دوا میں اس طرح حل کر دیا جائے کہ اس کے ذریعے شراب کا ذاتی وجود ختم ہو جائے اور اس دوا سے ایسا نفع حاصل کرنا مقصود ہو جو دوسری پاک دوا سے حاصل نہ ہو سکتا ہو تو اس صورت میں بطور علاج ایسی دوا کا استعمال جائز ہے۔ جیسا کہ علامہ رملی رحمۃ اللہ علیہ "نہایۃ المحتاج" میں فرماتے ہیں۔

اما مستھلکۃ مع دواء آخر فیجوز التداوی بھا، کصرف بقیۃ النجاسات ان عرف او اخبرہ طبیب عدل بنفعھا و تعینیھا بان لا یغنی عنھا طاہر۔

ایسی شراب جو دوسری دوا میں حل ہو کر اس کا ذاتی وجود ختم ہو جائے، اس کے ذریعے علاج کرنا جائز ہے، جیسا کہ دوسری نجس اشیاء کا بھی یہی حکم ہے۔ بشرطیکہ کہ علم طب کے ذریعہ اس کا مفید ہونا ثابت ہو، یا کوئی عادل طبیب اس کے نافع اور مفید ہونے کی خبر دے اور اسکے مقابلے میں کوئی ایسی پاک چیز بھی موجود نہ ہو جو اس سے بے نیاز کر دے۔

(نہایۃ المحتاج للرملی ج ۸ ص ۱۲)

اور خالص "الکحل" کا استعمال بطور دوا کے نہیں کیا جاتا، بلکہ ہمیشہ دوسری دواؤں کے ساتھ ملا کر ہی استعمال کیا جاتا ہے۔ لہٰذا نتیجہ یہ نکلا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی "الکحل" ملی ہوئی دواؤں کو بطور علاج استعمال کرنا جائز ہے۔"

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک میرے علم کے مطابق تداوی بالمحرم حالت اضطرار کے علاوہ کسی حال میں بھی جائز نہیں۔

بہر حال موجود دور میں چونکہ ان دواؤں کا استعمال بہت عام ہو چکا ہے اس لئے اس مسئلہ میں احناف یا شوافع کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے ان کے مسلک کے مطابق گنجائش دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

پھر اس مسئلہ کے حل کی ایک صورت اور بھی ہے جس کے بارے میں دواؤں

کے ماہرین سے پوچھ کر اس کو حل کیا جاسکتا ہے۔ وہ یہ کہ جب "الکحل" کو دواؤں میں ملایا جاتا ہے تو کیا اس عمل کے بعد "الکحل" کی حقیقت اور ماہیت باقی رہتی ہے؟ یا اس کیمیاوی عمل کے بعد اس کی ذاتی حقیقت اور ماہیت ختم ہو جاتی ہے؟ اگر "الکحل" کی حقیقت اور ماہیت ختم ہو جاتی ہے اور اس کیمیاوی عمل کے بعد وہ "الکحل" نہیں رہتا بلکہ دوسری شئی میں تبدیل ہو جاتا ہے تو اس صورت میں تمام ائمہ کے نزدیک بالاتفاق اس کا استعمال جائز ہے، اس لئے کہ شراب جب سرکہ میں تبدیل ہو جائے، اس وقت تمام ائمہ کے نزدیک حقیقت اور ماہیت کی تبدیلی کی وجہ سے اس کا استعمال جائز ہے۔ واللہ اعلم

## جیلیٹین استعمال کرنے کا حکم

سوال: یہاں مغربی ممالک میں ایسے خمیرے اور جیلیٹین ملتی ہیں، جن میں خنزیر سے حاصل کردہ مادہ تھوڑی یا زیادہ مقدار میں ضرور شامل ہوتا ہے، کیا ایسے خمیرے اور جیلیٹین کا استعمال شرعاً جائز ہے؟

الجواب: اگر خنزیر سے حاصل شدہ عنصر کی حقیقت اور ماہیت کیمیاوی عمل کے ذریعے بالکل بدل چکی ہو تو اس صورت میں اس کی نجاست اور حرمت کا حکم بھی ختم ہو جائے گا اور اگر اس کی حقیقت اور ماہیت نہیں بدلی تو پھر وہ عنصر نجس اور حرام ہے (اور جس چیز میں وہ عنصر شامل ہوگا، وہ بھی حرام ہوگی) واللہ اعلم۔

## مسجد میں شادی بیاہ کی تقریبات

سوال: مغربی ممالک میں مسلمانوں کو کشادہ اور وسیع ہال میسر نہ ہونے کی وجہ سے اپنے بیٹوں اور بیٹیوں کی شادی کی تقریبات مساجد ہی میں منعقد کرتے ہیں، جب کہ ان تقریبات میں رقص و سرور اور گانے بجانے کا اہتمام بھی ہوتا ہے۔ کیا اس قسم کی تقریبات مساجد میں منعقد کرنا جائز ہے؟

الجواب: جہاں تک عقد نکاح کا تعلق ہے۔ احادیث نبویہ کی رو سے مساجد میں منعقد کرنا مستحب اور مندوب ہے، لیکن رقص و سرور اور گانا بجانا کسی حال میں جائز نہیں۔ لہذا

شادی کی وہ تقریبات جن میں ایسے منکرات اور فواحش شامل ہوں، مساجد میں منعقد کرنا جائز نہیں۔ واللہ اعلم

## عیسائیوں کے نام رکھنا

سوال: بعض عیسائی حکومتوں نے خصوصاً جنوبی امریکہ کی حکومت نے عوام پر لازم قرار دیا ہے کہ وہ اپنے بچوں کے عیسائی نام کے علاوہ دوسرے نام نہ رکھیں اس کے لئے حکومت نے ناموں کی لسٹیں تیار کی ہیں اور یہ لازم قرار دیا ہے کہ اپنے لڑکوں اور لڑکیوں کے نام اسی لسٹ سے منتخب کر کے رکھیں اور کوئی شخص بھی اس لسٹ کے علاوہ کوئی دوسرا نام حکومت کے پاس رجسٹرڈ نہیں کرا سکتا۔ کیا مسلمانوں کو ایسے نام رکھنا جائز ہے؟ اگر جائز نہیں تو پھر اس مشکل کے حل کی کیا صورت ہے؟

الجواب: اگر حکومت کی طرف سے عیسائی نام رکھنا لازم اور ضروری ہو تو اس صورت میں ایسے نام رکھے جا سکتے ہیں۔ جو مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان مشترک ہیں مثلاً اسحاق، داؤد، سلیمان مریم، لبنیٰ، راحیل، صفورا وغیرہ اور یہ بھی ممکن ہے کہ سرکاری محکمے میں بچے کا نام حکومت کی طرف سے لازم کردہ لسٹ میں منتخب کر کے درج کرایا جائے اور گھر پر اس کو دوسرے اسلامی نام ہی سے پکارا جائے۔ واللہ اعلم

## کچھ عرصے کے لئے نکاح کرنا

سوال: جو مسلمان طلباء و طالبات حصول تعلیم کے لئے مغربی ممالک میں آتے ہیں وہ یہاں آکر شادی کر لیتے ہیں اور شادی کرتے وقت یہ نیت ہوتی ہے کہ جب تک ہمیں یہاں تعلیم حاصل کرنی ہے۔ بس اس وقت تک اس نکاح کو برقرار رکھیں گے اور پھر جب حصول تعلیم کے بعد اپنے ملک اور اپنے وطن واپس جائیں گے تو اس نکاح کو ختم کر دیں گے اور مستقل یہاں رہنے کی کوئی نیت نہیں ہوتی البتہ یہ نکاح بھی عام نکاح کے طریقہ پر اور انہیں الفاظ سے کیا جاتا ہے، ایسے نکاح کا شرعاً کیا حکم ہے؟

الجواب: اگر انعقاد نکاح کی تمام شرائط موجود ہوں، اور عقد نکاح میں کوئی ایسا لفظ

استعمال نہ کیا گیا ہو جس سے وہ نکاح موقت سمجھا جائے۔ اس صورت میں وہ نکاح منعقد ہو جائے گا اور اس نکاح کے بعد تمتع جائز ہے اور نکاح کرنے والے مرد یا عورت کا یہ نیت کرنا کہ تعلیم کی مدت کے بعد ہم اس نکاح کو ختم کر دیں گے اس نیت سے نکاح کی صحت پر کوئی اثر واقع نہیں ہوگا۔ البتہ نکاح شریعت کے نزدیک چونکہ ایک دائمی عقد ہے۔ اس لئے زوجین سے بھی یہ مطالبہ ہے کہ وہ اس عقد کو ہمیشہ باقی رکھیں اور شدید ضرورت کے علاوہ کبھی اس کو ختم نہ کریں اور عقد کرتے وقت ہی زوجین کا جدائی اور فرقت کی نیت کرنا نکاح کے اس مقصد کے خلاف ہے۔ اس لئے ایسی نیت رکھنا دیانۃً کراہت سے خالی نہیں۔ واللہ اعلم۔

اس سوال و جواب کے بارے میں بعض حضرات نے متوجہ کیا ہے کہ اس سے متعدد غلط فہمیاں ہو سکتی ہیں، لہٰذا اس کی وضاحت ضروری ہے۔

صورت حال یہ ہے کہ فقہاء کی بیان کردہ تفصیل کے مطابق یہاں تین چیزیں علیحدہ علیحدہ ہیں، جن کو وضاحت کے ساتھ الگ الگ سمجھنا ضروری ہے۔

(۱) متعہ: اس کی حقیقت یہ ہے دو مرد و عورت ایک معین مدت تک ایک ساتھ رہنے اور ایک دوسرے سے نفع اٹھانے کا معاہدہ کرتے ہیں اس میں عموماً نہ تو نکاح کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور نہ معاہدہ کے وقت دو گواہوں کی موجودگی شرط ہے، یہ صورت بالکل حرام ہے اور حرمت کے لحاظ سے زنا کے حکم میں ہے، اللہ تعالیٰ ہر مسلمان کو اس سے محفوظ رکھے، آمین

(۲) **نکاح موقت**: اس میں مرد و عورت باقاعدہ دو گواہوں کے سامنے نکاح ۔۔ ا ل کے ساتھ ایجاب و قبول کرتے ہیں لیکن وہ ساتھ ہی یہ بھی صراحت کر دیتے ہیں کہ یہ نکاح ایک مخصوص مدت کے لئے ہے اس کے بعد یہ خود بخود ختم ہو جائے گا۔ یہ صورت بھی ا شرعاً بالکل حرام ہے اور اس طرح نہ نکاح منعقد ہوتا ہے اور نہ وظائف زوجیت کی ادائیگی ، اثر سوتی ہے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ مرد عورت باقاعدہ دو گواہوں کے سامنے ایجاب و قبول کے ذریعے نکاح کریں اور نکاح میں اس بات کا بھی کوئی ذکر نہیں ہوتا کہ یہ نکاح مخصوص مدت کے لئے کیا جا رہا ہے لیکن فریقین میں سے کسی ایک یا دونوں کے

دل میں یہ بات ہوتی ہے کہ ایک مخصوص مدت گزرنے کے بعد طلاق کے ذریعے ہم نکاح ختم کر دیں گے۔ فقہاء کرام کی تصریح کے مطابق اس طرح کیا ہوا نکاح درست ہو جاتا ہے اور مرد و عورت باقاعدہ میاں بیوی بن جاتے ہیں۔ اور ان کے درمیان نکاح کا رشتہ دائمی اور ابدی طور پر قائم ہو جاتا ہے اور ان پر یہ ضروری نہیں ہوتا کہ وہ اپنے ارادے کے مطابق معین مدت پر طلاق ضرور دیں، بلکہ ان کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ بغیر کسی عذر کے طلاق کا اقدام نہ کریں اور چونکہ شریعت میں نکاح کا رشتہ قائم رکھنے کے لئے بنایا گیا ہے۔ اس لئے ان کا یہ دلی ارادہ کہ کچھ عرصے کے بعد طلاق دے دیں گے۔ شرعاً ایک مکروہ ارادہ ہے، لہٰذا اس ارادے کے ساتھ نکاح کرنا بھی مکروہ ہے۔

مذکورہ صورت میں نکاح کے صحت کی تصریح تمام فقہاء حنفیہ نے فرمائی ہے چند عبارتیں مندرجہ ذیل ہیں

ولو تزوجها مطلقاً، وفی نیته ان یعقد معهامدة نواها، فالنکاح صحیح

(عالمگیریہ ص ۱۸۳ ج ۱)

ولیس منه (ای من المتعة والنکاح الموقت) مالونکحها علی ان یطلقها بعد شهراو نوی مکثامعها مدة معینة

(الدر المختار مع رد المحتار ص ۳۱۹ ج ۲)

اما لو تزوج وفی نیته ان یطلقها بعد مدة نواها صح

(فتح القدیر ص ۱۵۲ ج ۳)

واللہ اعلم بالصواب

## عورت کا بناؤ سنگھار کے ساتھ ملازمت پر جانا

سوال : ایک مسلمان خاتون کے لئے کاجل لگا کر اور بھوؤں کے بال صاف کر کے تعلیم گاہ یا دفتر میں حصول معاش کے جانا کیسا ہے؟

الجواب : جیسا کہ ہم نے اوپر ایک سوال کے جواب میں عرض کیا تھا کہ ایک مسلمان خاتون کے لئے کسب معاش کے لئے نکلنا جائز نہیں۔ البتہ جس ضرورت کے موقع پر شریعت نے مسلمان خاتون کے لئے گھر سے باہر نکلنے کو جائز قرار دیا ہے۔ اس موقع پر بھی اس خاتون پر یہ لازم ہے کہ وہ زیب و زینت کے بغیر حجاب کے تقاضوں کو پورا کرتے ہوئے گھر سے نکلے۔

## عورت کا اجنبی مردوں سے مصافحہ کرنا

سوال : مغربی ممالک کی مسلمان عورتوں کو بعض اوقات ان کے دفاتر یا تعلیم گاہ میں آنے والے اجنبی مردوں سے مصافحہ کرنا پڑتا ہے، اسی طرح مسمان مردوں کو بعض اوقات اجنبی عورتوں سے مصافحہ کرنے کی نوبت آجاتی ہے اور مصافحہ سے انکار کی صورت میں ان سے ضرر اور نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ کیا شرعاً اس صورت میں اس طرح مصافحہ کرنا جائز ہے؟

جواب : عورتوں کے لئے اجنبی مردوں سے مصافحہ کرنا اور مرددوں کے لئے اجنبی عورتوں سے مصافحہ کرنا کسی حال میں بھی جائز نہیں، اس بارے میں احادیث مبارکہ میں واضح ارشادات موجود ہیں اور تمام فقہاء بھی اس کے عدم جواز پر متفق ہیں۔

## نماز کی ادائیگی کے لئے گرجوں کو کرایہ پر حاصل کرنا

سوال : مغربی ممالک کے مسلمان بعض اوقات پنج وقتہ نماز اور نماز جمعہ اور نماز عیدین کی ادائیگی کے لئے عیسائیوں کے گرجے کرایہ پر حاصل کر لیتے ہیں۔ جب کہ ان مجسمے تصاویر اور دوسری داہیات چیزیں بھی موجود ہوتی ہیں۔ کیونکہ یہ گرجے دوسرے ہالوں کے بنسبت کم کرایہ پر حاصل ہو جاتے ہیں۔ اور بعض اوقات تعلیمی اور خیراتی

ادارے لپنا گرجا مسلمانوں کو مفت بھی فراہم کر دیتے ہیں۔ کیا اس قسم کے گرجوں کو کرایہ پر حاصل کر کے اس میں نماز ادا کرنا جائز ہے؟

**جواب:** نماز کی ادائیگی کے لئے گرجوں کو کرایہ پر لینا جائز ہے اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

جعلت لی الا رض کلها مسجداً

میرے لئے پوری زمین مسجد بنا دی گئی ہے۔

البتہ نماز کے ادائیگی کے وقت بتوں اور مجسموں کو وہاں سے ہٹا دینا چاہئے اس لئے کہ جس گھر میں مجسمے ہوں اس میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مجسموں ہی کی وجہ سے گرجوں میں داخل ہونے سے منع فرمایا ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر کا یہ قول کتاب "الصلاۃ، باب الصلاۃ فی البیعة" میں تعلیقاً ذکر کیا ہے اور اس کے بعد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"ان ابن عباس کان یصلی فی البیعة الا بیعة فیها تماثیل"

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ گرجے میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے، البتہ جس گرجے میں مجسمے ہوں (اس میں نماز نہیں پڑھتے تھے)

امام بغوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو مسنداً ذکر کیا ہے اور مزید یہ بھی لکھا ہے:

"فان کان فیها تماثیل خرج، فصلی فی المطر"

اگر اس گرجے میں مجسمے ہوتے تو آپ باہر نکل آتے اور بارش میں ہی نماز پڑھ لیتے۔"

(فتح الباری ص ۵۳۲، ج ۱۔ نمبر ۴۳۵)

## اہل کتاب کے ذبیحہ کا حکم

سوال : اہل کتاب (یہود و نصاریٰ) کے ذبائح اور ان کے ہوٹلوں میں جو کھانا پیش کیا جاتا ہے، ان کی حلت اور حرمت کے بارے میں شرعاً کیا حکم ہے؟ اس لئے کہ اس بات کا یقینی علم حاصل کرنے کی کوئی صورت نہیں ہوتی کہ انہوں نے ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھی تھی یا نہیں؟

جواب : اس مسئلہ میں میری رائے جس کو میں فیمابینی وبین اللہ حق سمجھتا ہوں یہ ہے کہ صرف ذبح کرنے والے کا اہل کتاب میں سے ہونا ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے کافی نہیں جب تک وہ ذبح کرتے وقت بسم اللہ نہ پڑھے اور شرعی طریقہ پر رگوں کو نہ کاٹ دے جیساکہ ذبح کرنے والے کا صرف مسلمان ہونا بھی ذبیحہ جانور کے حلال ہونے کے لئے کافی نہیں ہوتا، جب تک کہ ذبیحہ حلال ہونے کی تمام شرائط نہ پائی جائیں اور اسلام نے اہل کتاب کے ذبیحہ کو جو حلال قرار دیا ہے اور دوسرے مشرکین کے ذبیحہ کو حرام قرار دیا ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ اہل کتاب ذبح کے وقت ان شرائط کا لحاظ رکھتے تھے، جو اسلام نے شرعی ذبح پر عائد کی ہیں۔

لہٰذا اس اصول کے پیش نظر اہل کتاب کا ذبیحہ اس وقت تک حلال نہیں ہوگا۔ جب تک وہ ان شرعی شرائط کو پورا نہ کریں اور چونکہ آج کل یہود و نصاریٰ کی بڑی تعداد ذبیحہ کی ان شرائط کا لحاظ نہیں رکھتی ہے جو ان کے اصلی مذہب میں ان پر واجب تھیں۔ اس لئے ان کا ذبیحہ مسلمانوں کے لئے حلال نہ ہوگا۔ البتہ اگر وہ ان شرائط کو پورا کرلیں تو پھر وہ ذبیحہ حلال ہو جائے گا۔

## شرعی منکرات پر مشتمل تقریبات میں شرکت

سوال : مغربی ممالک میں ایسی عام تقریبات اور اجتماعات بھی منعقد ہوتے ہیں جن میں مسلمانوں کو بھی شرکت کی دعوت دی جاتی ہے ان تقریبات میں مخلوط اجتماع ہوتا ہے اور شراب پینے پلانے کا دور بھی چلتا ہے۔ اگر ان تقریبات میں مسلمان شرکت نہ کریں تو وہ ایک طرف پورے معاشرے سے کٹ کر تنہا رہ جاتے ہیں۔ اور دوسری طرف بہت سے

فوائد سے بھی محروم ہو جاتے ہیں کیا ان حالات میں مسلمانوں کے لئے ان تقریبات میں شرکت کرنا جائز ہے؟

جواب: جو تقریبات شراب اور خنزیر کے کھانے پینے اور مردوں اور عورتوں کے رقص و سرور پر مشتمل ہوں ان میں مسلمانوں کا شریک ہونا جائز نہیں جب کہ اس شرکت کے لئے شہرت اور جاہ کے حصول کے علاوہ کوئی اور چیز داعی بھی نہیں ہے مسلمانوں کے لئے ان فسق و فجور کے اسباب اور محرمات دین کے سامنے جھکنا مناسب نہیں جو ان کو پیش آرہے ہیں بلکہ ایسے موقع پر تو ان کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے دین پر جمے رہیں۔ اور اگر غیر مسلم ممالک میں رہائش پزیر مسلمان ــ جن کی تعداد کم نہیں ہے ــ ان تقریبات میں شرکت نہ کرنے پر اتفاق کرلیں۔ تو غیر مسلم خود اس بات پر مجبور ہوں گے کہ وہ ان تقریبات کو ان منکرات سے خالی کرلیں۔ واللہ اعلم

## مسلمان کے لئے غیر مسلم حکومت کے اداروں میں ملازمت کرنا

سوال: کسی مسلمان کے لئے امریکہ یا کسی بھی غیر مسلم حکومت کے سرکاری محکمے میں ملازمت کرنا جائز ہے؟ جس میں ایٹمی توانائی کا محکمہ اور جنگی حکمت عملی کے تحقیقی ادارے بھی شامل ہیں؟

جواب: امریکی حکومت یا دوسری غیر مسلم حکومتوں کے سرکاری محکموں میں ملازمت اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں، اسی طرح ایٹمی توانائی کے محکمے میں اور جنگی حکمت عملی کے تحقیقی ادارے میں بھی کام کرنے میں کوئی حرج نہیں، لیکن اگر اس کے ذمہ کوئی ایسا عمل سپرد کیا جائے جس میں کسی بھی ملک یا شہر کے عام مسلمانوں کو ضرر لاحق ہوتا ہو، تو اس عمل سے اجتناب کرنا اور اس معاملے میں ان کے ساتھ تعاون نہ کرنا واجب ہے، چاہے اس اجتناب کے لئے اس کو اپنی ملازمت سے استعفاء ہی کیوں نہ دینا پڑے۔ واللہ اعلم

## مسلمان انجینئر کے لئے عیسائیوں کے عبادت خانے کا ڈیزائن اور نقشہ تیار کرنا:

سوال: اگر کوئی مسلمان انجینئر کسی کمپنی میں ملازم ہو، جہاں اس کو مختلف عمارتوں کی تعمیر کے لئے نقشے تیار کرنے کا کام سپرد ہو جس میں نصاریٰ کے چرچ اور عبادت گاہ کے لئے نقشے تیار کرنے کا کام بھی شامل ہے۔ اور چرچ وغیرہ کے نقشے بنانے سے انکار کی صورت میں اسے ملازمت چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو تو کیا اس مسلمان انجینئر کے لئے نصاریٰ کی عبادت گاہوں کی تعمیر کے لئے نقشے تیار کرنا جائز ہے؟

جواب: مسلمانوں انجینئر کے لئے کافروں کی عبادت گاہوں کے نقشے اور ڈیزائن تیار کرنا جائز نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

"وتعاونوا علی البر والتقویٰ ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان"

"اور نیکی اور تقویٰ میں ایک دوسرے کی اعانت کرتے رہو، اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی اعانت مت کرو۔"

(سورہ المائدہ:۲)

## چرچ کے لئے چندہ دینا:

سوال: کیا کسی مسلمان کے لئے یا کسی مسلم بورڈ کے لئے عیسائیوں کے تعلیمی ادارے مشنری ادارے یا چرچ میں چندہ دینا جائز ہے؟

جواب: کسی مسلمان کے لئے چاہے وہ کوئی فرد ہو یا جماعت، عیسائی اداروں یا چرچ میں چندہ دینا یا تعاون کرنا ہرگز جائز نہیں۔

## شوہر کی حرام آمدنی کی صورت میں بیوی بچوں کے لئے حکم

سوال: بہت سے مسلمان خاندان ایسے ہیں جن کے مرد شراب اور خنزیر وغیرہ جیسی

حرام چیزوں کا کاروبار کرتے ہیں، ان کے بیوی بچے اگرچہ ان کے اس کاروبار کو ناپسند کرتے ہیں، لیکن انکی پرورش بھی اسی آمدنی سے ہو رہی ہے۔ کیا اس صورت میں ان کے بیوی بچے گناہ گار ہونگے؟

جواب: ایسی صورت میں ان شوہروں کی بیویوں پر واجب ہے کہ وہ اپنے شوہروں سے شراب اور خنزیز کے کاروبار کو چھڑانے کی پوری سعی اور کوشش کریں، لیکن اس کوشش کے باوجود اگر وہ اس کاروبار کو نہ چھوڑیں تو پھر اگر ان بیویوں کے لئے جائز طریقے سے اپنے اخراجات برداشت کرنا ممکن ہو تو اس صورت میں ان کے لئے اپنے شوہروں کے مال میں سے کھانا جائز نہیں۔ لیکن اگر ان کے لئے اپنے اخراجات برداشت کرنا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں ان کے لئے اپنے شوہروں کے مال سے کھانا جائز ہے۔ اور حرام کھانے کا گناہ ان کے شوہروں پر ہو گا۔ نابالغ اور چھوٹے بچوں کے لئے بھی یہی حکم ہے۔ اور حرام کھلانے کا گناہ باپ پر ہو گا۔ البتہ بالغ اور بڑی اولاد خود کما کر کھائیں۔ باپ کے مال سے نہ کھائیں۔

اور ان حالات میں بیوی کے لئے حرام مال کھانے کے جواز کی بعض فقہاء نے تصریح بھی فرمائی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔

"اشتری الزوج طعاماً او کسوۃ من مال خبیث جاز للمراۃ اکلہ ولبسھا، والا ثم علی الزوج"

"اگر شوہر کھانا یا لباس مال حرام سے خرید کر لے آئے۔ تو عورت کے لئے اس کا کھانا اور پہننا جائز ہے۔ اور اس فعل کا گناہ شوہر کو ہو گا۔"

(شامی: ج ٦ ص ١٩١۔ ایچ۔ ایم سعید)

## بینک کے توسط سے جائیداد وغیرہ خریدنا:

سوال: رہائشی مکان، گاڑی اور گھر کا دوسرا سازو سامان بینکوں اور مالیاتی اداروں کے توسط سے خریدنے کا کیا حکم ہے؟ جب کہ بینک اور مالیاتی ادارے ان چیزوں کو رہن رکھ

کر قرض دیتے ہیں۔ اور اس قرض پر معین شرح سے سود وصول کرتے ہیں۔ واضح رہے کہ مذکوہ معاملے کے بدل کے طور پر جو صورت ممکن ہے۔ وہ یہ ہے کہ ماہانہ کرایوں پر ان چیزوں کو حاصل کرلیا جائے۔ لیکن ماہانہ کرایہ عموماً بیع کی ان قسطوں سے زیادہ ہوتا ہے جو مندرجہ بالا پہلی صورت میں بینک وصول کرتے ہیں:

**جواب**: مندرجہ بالا معاملہ سود پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ناجائز اور حرام ہے۔ البتہ مسلمانوں کو چاہئے کہ وہ اس سودی معاملہ کے مقابلے میں شریعت اسلامیہ کے موافق دوسرے جائز طریقے اختیار کرنے کی کوشش کریں۔ مثلاً یہ کہ بینک اس معاملے میں بذات خود قسطوں پر فروخت کرے، یعنی بینک اصل بائع سے پہلے خود خرید لے۔ اور پھر مناسب نفع کا اضافہ کر کے گاہک کو فروخت کر دے اور پھر قسطوں میں اس کی قیمت وصول کرے۔

(واللہ اعلم)

# اسلامی بینکنگ کے چند مسائل

## اور انکا حل

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

# "واذا وعد اخلف"

(صحیح بخاری)

کہ جب وعدہ کرے، تو اس کی خلاف ورزی کرے

# اسلامی بینکنگ کے چند مسائل اور ان کا حل

## بینک کا قرض کی فراہمی پر آنے والے اخراجات کو "سروس چارج" کے نام سے ایک متعین رقم وصول کرنا۔

سوال:

اسلامی ترقیاتی بینک اپنے رکن ممالک کو بنیادی منصوبوں کی تکمیل کے لئے غیر سودی قرضے فراہم کرتا ہے، اور قرض جاری کرنے پر جو دفتری مصارف آتے ہیں۔ بینک "سروس چارج" کے نام سے ایک متعین رقم بطور مصارف کے وصول کرتا ہے۔

تفصیل اس کی یہ کہ "اسلامی ترقیاتی بینک" اپنے ممبر ممالک کو ان کے بنیادی منصوبوں کی تکمیل کے لئے جو قرضے فراہم کرتا ہے، وہ طویل المعیاد ہوتے ہیں، جن کی ادائیگی ۱۵ سال سے ۳۰ سال کے دوران کرنی ہوتی ہے، قرض کے اس معاملے میں شریعت اسلامیہ کے احکام کی پابندی بھی ضروری ہوتی ہے۔ چنانچہ بینک ان قرضوں پر کوئی سود وصول نہیں کرتا، البتہ اس قرض کے جاری کرنے پر بینک کے جو ادارتی مصارف آتے ہیں، ان مصارف کو بینک اپنے بنیادی دستور العمل کے مطابق بطور "سروس چارج" وصول کرتا ہے۔

اب بینک یہ چاہتا ہے کہ جن منصوبوں کی تکمیل کے لئے وہ ممبر ممالک کو سرمایہ فراہم کرے گا، ان کی پلاننگ اور نگرانی پر جو ادارتی مصارف آئیں گے، ان مصارف کو سامنے رکھتے ہوئے بینک "سروس چارج" کی تحدید کر دے ___ لیکن چونکہ بینک جن

منصوبوں کی تکمیل کے لئے سرمایہ فراہم کرے گا۔ ان میں سے ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ جو واقعی ادارتی مصارف آرہے ہیں، ان کی تحدید کرنا مشکل ہے، اس مشکل کے حل کے لئے بینک نے یہ کیا کہ تمام قرضے جاری کرنے پر جو ادارتی مصارف آتے ہیں، ان کا حساب لگایا، اور پھر ان مصارف کو جاری کئے جانے والے قرضوں پر تقسیم کیا تو وہ مصارف اصل قرض کی نسبت سے ڈھائی سے تین فیصد بنے۔ لہٰذا اب بینک یہ چاہتا ہے کہ ہر قرض پر دفتری اخراجات کا علیحدہ حساب کرنے کے بجائے قرض کی رقم کی نسبت سے جو تقریبی مصارف آتے ہیں۔ ان کو متعین کر کے "سروس چارج" کے نام سے وصول کرلے۔ کیا بینک کے لئے اس طرح "سروس چارج" متعین کر کے وصول کرنا جائز ہے؟

جواب:

قرض جاری کرنے اور اس کا حساب و کتاب رکھنے پر جو واقعی اخراجات آئیں۔ بینک کے لئے اپنے قرضداروں سے بطور "سروس چارج" کے ان کو وصول کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ یہ رقم واقعی ان اخراجات سے تجاوز نہ کرے، جو اس منصوبہ پر قرض کے اجراء کے لئے پیش آئے ہیں۔ البتہ اگر پوری احتیاط کے ساتھ ان اخراجات کی تحدید ممکن ہو تو یہ صورت احکام شریعت کے زیادہ موافق اور مناسب ہوگی: اور اس کے جواز میں کوئی کلام نہ ہو گا۔

اور اگر ہر منصوبہ کے علیحدہ علیحدہ اخراجات کی تحدید ممکن نہ ہو تو اس صورت میں بینک کے لئے ان سے واقعی اخراجات طلب کرنے کے بجائے قرض جاری کرنے سے پہلے اور بعد میں کی جانے والی دفتری کاروائی کی اجرت وصول کرنا جائز ہے، بشرطیکہ یہ اجرت اس قسم کے کاموں پر آنے والی اجرت مثل سے زیادہ نہ ہو۔ اس لئے کہ قرض دینے کا عمل بذات خود ایک ایسا عمل ہے جس پر نفع کا مطالبہ کرنا یا اجرت کا مطالبہ کرنا شرعاً جائز نہیں۔ لہٰذا قرض جاری کرنے پر آنے والے مصارف کو اندازے سے کم سم وصول کرنا جائز نہیں۔ لیکن اس قرض کے اجراء پر پیش آنے والے حقیقی دفتری اخراجات کا بلا معاوضہ ہونا شرعاً کوئی ضروری نہیں۔

البتہ بینک کے لئے قرض لینے والوں سے قرض کی مقدار پر فیصد کے حساب سے

اجرت وصول کرنے کی گنجائش ہے جو قرض جاری کرنے پر آنے والے دفتری اخراجات کو پورا کر سکے۔ بشرطیکہ اس میں دو باتوں کا لحاظ رکھا جائے، ایک یہ کہ یہ اجرت اس جیسے کاموں پر آنے والی اجرت مثل کے برابر ہو، دوسرے یہ کہ اس اجرت کی وصولی کو قرض پر حصول نفع کے لئے ایک حیلہ اور بہانہ نہ بنالیا جائے۔

اس مسئلہ کی نظیر وہ مسئلہ ہے جو فقہاء نے بیان فرمایا ہے کہ قاضی اور مفتی کے لئے فتویٰ دینے اور فیصلہ کرنے پر مدعی اور مستفتی سے اجرت طلب کرنا جائز نہیں۔ لیکن مفتی کے لئے فتویٰ تحریر میں لانے اور قاضی کے لئے دستاویزات لکھنے اور رجسٹر میں اندراجات کرنے کی اجرت لینا جائز ہے بشرطیکہ یہ اجرت ایسے کاموں پر آنے والی اجرت مثل سے زیادہ نہ ہو، اور بشرطیکہ اس کو نفس فتویٰ دینے اور فیصلہ کرنے پر اجرت لینے کے لئے ایک حیلہ اور بہانہ نہ بنایا جائے۔

البتہ قرض کی مقدار پر فیصد کے حساب سے "سروس چارج" وصول کرنے پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ قرض کی مقدار کی کمی اور زیادتی پر دفتری امور میں یا اس قرض کے اندراجات میں کوئی کمی یا زیادتی واقع نہیں ہوتی۔ (چنانچہ ایک ہزار کے اندراج کے مقابلے میں دو ہزار کے اندراج میں کوئی زیادتی واقع نہیں ہوتی) اس لئے مناسب یہ ہے کہ یہ "سروچ چارج" کی رقم ہر قرض لینے والے سے برابر وصول کی جانی چاہئے، قرض کی مقدار کی کمی اور زیادتی سے اس پر کوئی فرق واقع نہ ہونا چاہئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اجرت مثل ہمیشہ کام کرنے کی اس مشقت کے بقدر ہونا ضروری نہیں ہے، جو عامل نے برداشت کی ہے بلکہ بعض اوقات اس میں کام کی نوعیت اور اس کی معنوی حیثیت کا لحاظ کیا جاتا ہے، اور بعض اوقات مستاجر کو حاصل ہونے والے نفع کا بھی لحاظ کیا جاتا ہے، اسی لئے بعض اوقات معمولی مشقت کے کام پر زیادہ اجرت دی جاتی ہے۔ اور بعض اوقات زیادہ مشقت کے کام پر تھوڑی اجرت دی جاتی ہے۔

چنانچہ در مختار میں علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

یستحق القاضی الاجر علی کتب الوثائق والمحاضر، والسجلات قدر ما یجوز لغیرہ کالمفتی، فانہ یستحق

اجر المثل علی کتابة الفتویٰ، لان الواجب علیه الجواب باللسان، دون الکتابة بالبنان، ومع ھذا الکف اولی، احترازاً عن القیل والقال، وصیانة لماء الوجه عن الابتدال

قاضی کے لئے دستاویزات لکھنے اور رجسٹر میں اندراجات کرنے پر اس قدر اجرت وصول کرنا جائز ہے، جس قدر دوسرے شخص کو ایسے عمل پر اجرت لینا جائز ہے، جس طرح مفتی کے لئے فتوی تحریر میں لانے کی اجرت مثل وصول کرنا جائز ہے، اس لئے کہ مفتی کے ذمے صرف زبان سے جواب دینا واجب ہے، لکھ کر جواب دینا واجب نہیں، لیکن جائز ہونے کے باوجود عوام کے قیل وقال اور اپنے کو حقارت اور ذلت سے دور رکھنے کے لئے اجرت نہ لینا ہی افضل ہے۔

علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ اس کی تشریح میں تحریر فرماتے ہیں:

قال فی الجامع الفصولین: للقاضی ان یاخذ ما یجوز لغیره، وما قیل فی کل الف خمسة دراھم، لا نقول به، ولا یلیق ذلک بالفقه، وای مشقة للکاتب فی کثرة الثمن؟ وانما اجر مثله بقدر مشقته او بقدر عمله فی صنعته ایضاً، کحکاک وثقاب یستاجر باجر کثیر فی مشقة قلیلة قال بعض الفضلاء: افھم ذلک جواز اخذ الاجرة الزائدة وان کان العمل مشقته قلیلة، ونظرھم لمنفعة المکتوب له۔ اھ قلت: ولا یخرج ذلک عن اجرة مثله، فان من تفرغ لھذا العمل، کثقاب اللآلی مثلاً، لا یاخذ الاجر علی قدر مشقته فانه لا یقوم بمؤونته، ولو الزمناه ذلک لزم ضیاع ھذه الصنعة فکان ذلک اجر مثله

(ردالمحتار: ۵/ ۹۲، کتاب الاجارة، مسائل شتی)

جامع الفصولین میں ہے کہ قاضی کو (دستاویزات لکھنے اور

اندراجات کرنے پر) اس قدر اجرت لینا جائز ہے جس قدر کہ دوسرا شخص اتنی مقدار پر لکھنے پر تیار ہو، اور یہ جو کہا گیا ہے کہ ایک ہزار پر پانچ درہم وصول کرے، ہم اس کو جائز نہیں کہتے، اور فقہی اعتبار سے بھی یہ مناسب نہیں ہے، اس لئے کہ بڑی مقدار کی رقم لکھنے میں کاتب کی مشقت میں کونسا اضافہ ہو جاتا ہے؟ اور کسی کام کی اجرت مثل یا تو کام کی مشقت کے اعتبار سے ہوتی ہے یا کام کی نوعیت کے اعتبار سے ہوتی ہے، مثلاً سونے کے کھرے کھوٹے کو پرکھنے والے اور (موتیوں میں) سوراخ کرنے والے کو معمولی مشقت پر زیادہ اجرت دی جاتی ہے۔

چنانچہ بعض فقہاء اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اگرچہ کسی عمل میں مشقت کم ہو، تب بھی اس پر (عمل کی نوعیت کی وجہ سے) زیادہ اجرت لینا جائز ہے، (لہٰذا قاضی اور مفتی کو بھی زیادہ اجرت لینا جائز ہے) اس لئے کہ ان فقہاء کی نظر اس تحریر میں مکتوب لہ کو حاصل ہونے والے نفع کی طرف مبذول ہوئی ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ (سونا پرکھنے والا اور موتیوں میں سوراخ کرنے والا جو اجرت لیتا ہے) وہ اجرت مثل سے خارج نہیں ہے۔ اس لئے جس شخص نے اپنے آپ کو صرف اسی کام کے لئے مثلاً موتیوں میں سوراخ کرنے کے لئے فارغ کر لیا ہے، وہ مشقت کے بقدر اجرت وصول نہیں کرتا ہے، اور اگر ہم اس پر یہ لازم کر دیں کہ وہ صرف مشقت کے بقدر اجرت وصول کیا کرے تو وہ کام چھوڑ بیٹھے گا، اور اس طرح اس صنعت کو بند کرنا لازم آجائے گا پس یہی اس کے لئے اجر مثل ہے

(در مختار ۵ / ۹۲ کتاب الاجارۃ مسائل شتی)

اور یہ بات تو مشہور ہے کہ بہت سے فقہاء نے دلال کے کمیشن کو مبیع کی قیمت میں فیصد کے تناسب سے مقرر کرنے کو جائز قرار دیا ہے، چنانچہ علامہ بدر الدین عینی رحمۃ اللہ

علیہ بخاری شریف کی شرح میں لکھتے ہیں:

وھذا الباب فیہ اختلاف العلماء، فقال مالک: یجوز ان یستاجرہ علی بیع سلعتہ اذا بین لذلک اجرًا قال: وکذلک اذا قال لہ: بع ھذا الثوب، ولک درھم انہ جائز، وان لم یوقت لہ ثمناً، وکذلک ان جعل لہ فی کل مائۃ دینار شیئاً، وھو جعل، وقال احمد: لا باس ان یعطیہ من الالف شیئاً معلوماً، وذکر ابن المنذر عن حماد والثوری انھما کرھا اجرہ، قال ابوحنیفۃ: ان دفع لہ الف درھم یشتری بھا بزا باجر عشرۃ دراھم فھو فاسد، وکذلک لو قال: اشتر مائۃ ثوب فھو فاسد، فان اشتری فلہ اجر مثلہ، ولا یجاوز ماسمی من الاجر"

(عمدۃ القاری، کتاب الاجارہ، باب اجر السمسرۃ)

اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے، امام مالک" فرماتے ہیں کہ سامان فروخت کرنے کے لئے دلال کو اجرت پر رکھنا جائز ہے، بشرطیکہ اس کی اجرت بیان کر دے، مزید فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دلال سے کہا: یہ کپڑا بیچ دو، تمہیں ایک درہم دیا جائے گا، تو یہ جائز ہے، اگرچہ اس کپڑے کا ثمن متعین نہ کرے، اور دلال کے لئے ہر سو دینار پر بطور کمیشن کے کچھ رقم مقرر کر دینا بھی جائز ہے۔ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دلال کے لئے ہر ہزار پر کچھ کمیشن مقرر کرنا جائز ہے، اور علامہ ابن المنذر حماد" اور ثوری" سے نقل فرماتے ہیں کہ ان دونوں حضرات کے نزدیک دلال کی اجرت مکروہ ہے ___ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دلال کو کپڑا خریدنے کے لئے ایک ہزار روپے دیئے۔ اور دس درہم اجرت مقرر کر دی تو یہ اجارہ فاسد ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے دلال سے کہا کہ میرے لئے سو کپڑے

خرید لو (دس درہم اجرت دیں گے) یہ اجارہ بھی فاسد ہے، اور اس صورت میں اگر دلال نے کپڑے خرید لئے تو اسے اجرت مثل دی جائے گی، بشرطیکہ اجرت مثل اجرت مسمّٰی سے زیادہ نہ ہو۔

علامہ ابن قدامۃ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ویجوز ان یستاجر سمساراً یشتری له ثیاباً، ورخص فیه ابن سیرین، وعطاء، والنخعی، وکرهه الثوری، وحماد، ولنا انها منفعة مباحة تجوز النیابة فیها، فجاز الاستئجار علیها، کالبناء، ...... فان عین العمل دون الزمان، فجعل له من کل الف درهم شیئاً معلوماً صح ایضا

کپڑے کی خریداری کے لئے دلال کو اجرت پر رکھنا جائز ہے، امام ابن سیرین، امام عطاء، امام نخعی رحمہم اللہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں، البتہ امام ثوری امام حماد رحمہما اللہ نے اس کو مکروہ کہا ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ایک مباح منفعت ہے، جس میں نیابت جائز ہے، لہٰذا استئجار بھی جائز ہے، جیسا کہ تعمیر میں جائز ہے...... اور اگر مستاجر نے دلال کے لئے کام تو معین کر دیا، لیکن وقت معین نہیں کیا اور بطور اجرت کے ہر ہزار درہم پر کوئی متعین کمیشن مقرر کر دیا تب بھی یہ معاملہ درست ہے

(المغنی لابن قدامۃ، ۵/۴۲۶)

بہر حال: اوپر کی تفصیل سے یہ معلوم ہو گیا کہ امام مالک اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک فیصد کے حساب سے دلال کی اجرت مقرر کرنا جائز ہے، اور علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا جو مسلک نقل کیا ہے، متاخرین حنفیہ نے اس کے خلاف فتوی دیا ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"قال فی التاترخانیة: وفی الدلال والسمسار یجب اجر المثل، وما تواضعوا علیه ان فی کل عشرة دنانیر کذا، فذاک حرام علیهم، وفی الحاوی: سئل محمد بن مسلمة عن اجرة

السمسار، فقال: ارجوانه لا باس به، وان كان فى الاصل فاسدا، لكثرة التعامل و كثير من هذا غير جائز، فجوزوه لحاجة الناس اليه، كدخول الحمام

تاتر خانیہ میں ہے کہ دلالی میں اجرت مثل واجب ہوتی ہے اور اگر عاقدین اس پر اتفاق کریں کہ ہر دس دینار پر اتنا کمیشن ہو گا، تو یہ صورت ان کے لئے حرام ہے۔ اور حاوی میں ہے کہ محمد بن مسلمہ سے دلالی کے کمیشن کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ: میرا خیال یہ ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اگرچہ اصلاً یہ معاملہ فاسد تھا۔ لیکن کثرت تعامل کی وجہ سے اس میں کوئی حرج نہیں، البتہ اس کی بہت سی صورتیں ناجائز بھی ہیں، لیکن فقہاء نے ضرورۃً اس کو جائز قرار دیا ہے، جیسے کہ دخول حمام کے مسئلہ میں ضرورۃً جائز کہا ہے

(درالمختار ۶/ ۶۳)

چنانچہ بہت سے متاخرین فقہاء حنفیہ نے دلالی کے کمیشن کو فیصد کے لحاظ سے متعین کرنے پر جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ جیسا کہ برصغیر کے مشہور بزرگ اور حنفی فقیہ حضرت مولانا شاہ اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے جو ہندوستان کے فقہاء حنفیہ میں سر فہرست شمار ہوتے ہیں۔

(ملاحظہ ہو: امداد الفتاویٰ ج ۳ ص ۳۶۳ تا ۳۶۶ سوال نمبر ۳۳۳)

اور یہ بالکل ظاہر بات ہے کہ ثمن کی کمی اور زیادتی سے اکثر اوقات دلالی میں محنت اور مشقت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، لیکن اس کے باوجود ان فقہاء متاخرین کے نزدیک فیصد کے اعتبار سے دلالی کا کمیشن مقرر کرنا جائز ہے ــ لہٰذا دلالی کے کمیشن پر قیاس کرتے ہوئے زیر بحث مسئلے میں قرض کے اجراء پر آنے والے دفتری اخراجات کو قرض کی مقدار پر فیصد کے لحاظ سے مقرر کرنے کو جائز قرار دیا جائے گا۔ اس لئے کہ دونوں کے درمیان مابہ الفرق کوئی چیز نہیں ہے۔

البتہ فیصد کے اعتبار سے وصول کیے جانے والے اخراجات کی مقدار بہت معمولی

ہونی چاہئے، تاکہ واقعتہً اس کے "سروس چارج" ہونے میں کوئی شک وشبہ نہ ہو اور یہ "سروس چارج" اجرت مثل سے زیادہ وصول کرنا کسی حال میں جائز نہیں، ورنہ "کل قرض جر نفعاً" کے تحت داخل ہو کر یقینی طور پر حرام ہو جائے گی۔

فیصد کے اعتبار سے اتنا "سروس چارج" وصول کرنا جائز تو ہے جو اجرت مثل سے تجاوز نہ کرے، لیکن اجرت مثل سے زیادہ ہونے کا احتمال پھر بھی باقی رہتا ہے۔ اور اس کا بھی احتمال موجود ہے کہ کہیں "سروس چارج" کو سود وصول کرنے کے لئے ایک آلہ کار نہ بنالیا جائے، اس لئے اسلامی بینک کو چاہئے کہ وہ یہ طریقہ اختیار کریں کہ پہلے ایک سال میں قرضوں کے اجراء پر جتنے دفتری اخراجات آئیں۔ ان کا مجموعہ نکال لیں، اور اس کو ایک سال میں جاری کئے گئے تمام قرضوں پر تقسیم کر دیں، اس طرح ان قرضوں کے اجراء پر آنے اخراجات کا فیصد کے حساب سے تعین ہو جائے گا، اور پھر وہ اخراجات تمام قرض داروں سے ان کے قرض کی مقدار کے لحاظ سے بطور "سروس چارج" کے وصول کر لے۔ یہ طریقہ اختیار کرنے سے ہر ہر قرض پر آنے والے اخراجات کا علیحدہ حساب نہیں کرنا پڑے گا۔

واللہ اعلم

## ۲۔ بینک کا اپنے گاہک کو اولاً سامان کی خریداری- کا وکیل بنانا، اور پھر اس کے ساتھ کرایہ داری کا معاملہ کرنا، اور پھر اسی گاہک کے ہاتھ وہ چیز فروخت کرنا۔

سوال:

اسلامی ترقیاتی بینک کرایہ پر دینے کا جو معاملہ کرتا ہے، وہ اس طرح کرتا ہے کہ مثلاً ذرائع نقل و حمل جیسے آئل ٹینکر، جہاز وغیرہ کی خریداری اور پھر ان کو آگے کرایہ پر دینے کے لئے سرمایہ کاری کرتا ہے، یا بعض اوقات ممبر ممالک کے لئے ان کے صنعتی منصوبوں کے اسباب اور سامان کی خریداری اور پھر ان کو کرایہ پر دینے کے لئے سرمایہ کرتا ہے۔

چنانچہ اسلامی ترقیاتی بینک مندرجہ ذیل بنیادوں پر کرایہ کا معاملہ کرتا ہے:

(الف) جس پروجیکٹ میں بینک "کرایہ داری" کے طریقے پر سرمایہ کاری کرنا چاہتا ہے، جب اس پروجیکٹ میں بینک کو مالی یا فنی فائدے کے حصول کا یقین ہو جاتا ہے، اس وقت وہ بینک اس پروجیکٹ کو چلانے والی کمپنی (مستاجر) کے ساتھ ایک معاہدہ کر لیتا ہے۔ اور بینک اس کمپنی کو اپنے نام پر مطلوبہ سامان خریدنے کی اجازت دے دیتا ہے (جس کی تعیین اور تخمین مصارف کی تحدید ایگریمنٹ میں طے شدہ ہوتی ہے) اور معاہدہ کے مطابق بینک سپلائرز کو سامان کی قیمت ایگریمنٹ میں طے شدہ مدتوں کے مطابق براہ راست ادا کر دیتا ہے۔

(ب) اس کے بعد کمپنی (مستاجر) بینک کی طرف سے نائب بن کر اس سامان پر قبضہ کرتی ہے، اور ایگریمنٹ میں بیان کردہ اوصاف کے مطابق ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں یقین حاصل کر لیتی ہے، اور پھر اگر اس مشینری کو نصب کی ضرورت ہو تو اس کی تنصیب کی نگرانی کرتی ہے، تاکہ ایگریمنٹ کے مطابق پورا کام صحیح طور پر انجام پائے۔

(ج) پروجیکٹ پر کام کرنے والی کمپنی کی معلومات کے مطابق اور کمپنی اور بینک کے فنی ماہرین کے اندازوں کے مطابق سامان کی خریداری اور اس کی تنصیب کی عملی تنفیذ جس کے بعد اس مشینری سے مطلوبہ فائدہ حاصل کیا جا سکے، ان دونوں کاموں کے لئے جتنا وقت درکار ہے اس کی تحدید "ایگریمنٹ" کرے گا۔ تاکہ اس کی بنیاد پر جو وقت مقرر کیا گیا ہے۔ اس کے بعد "کرایہ داری" کی ابتداء ہو سکے، اور اس کے بعد سامان کرایہ پر دینے کے قابل ہو سکے، اور اس سے مطلوبہ فائدہ حاصل کیا جا سکے۔

(د) مدت کرایہ داری کے دوران کرایہ دار عقد کرایہ داری میں طے شدہ قسطیں ادا کرتا رہے گا، اور اس کے ساتھ ساتھ وہ کمپنی بینک کی مفاد کی خاطر سامان کی حفاظت اور اس کی انشورنس کی ذمہ داری بھی لے گی۔

(ہ) ایگریمنٹ کے مطابق بینک اس بات کا پابند ہو گا کہ مدت کرایہ داری پوری ہونے کے بعد بینک اس سامان کو معمولی قیمت پر کرایہ دار کمپنی کو فروخت کر دے گا، اور کرایہ دار طے شدہ تمام قسطیں اور دوسرے تمام التزامات ایگریمنٹ کے مطابق

ادا کرے گا۔

کیا بینک کے لئے مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق کرایہ داری کا معاملہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب:

کسی چیز کو کرایہ پر دینے کا معاملہ دو طریقوں سے ممکن ہے۔

۱۔ پہلی صورت یہ ہے کہ بنک اشیاء اور سامان خود خریدے، اور پھر بطور مالک کے اس پر قبضہ بھی کرے، اور پھر بنک وہ چیز مدت معلومہ اور اجرت معلومہ پر اپنے گاہک کو کرایہ پر دے دے۔ اس صورت میں مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد وہ اشیا اور سامان دوبارہ بنک کے قبضہ میں آجائے گا۔ اور پھر فریقین کو اختیار ہوگا۔ چاہیں تو دوبارہ جدید عقد اجارہ کرلیں، یا فریقین آپس میں اس وقت کوئی ثمن طے کر کے عقد بیع کرلیں، اور بنک کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ اشیا اور سامان کو دوسرے گاہک کو کرایہ پر دے دے، اور یا دوسرے گاہک کے ہاتھ فروخت کر دے۔

مذکورہ بالا طریقہ شرعاً بالکل جائز ہے۔ اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں

۲۔ دوسری صورت جس کے بارے میں سوال بھی کیا گیا ہے، وہ یہ کہ بنک ایسی اشیا اور سامان کرایہ پر دے جو عقد اجارہ کے وقت اس کی ملکیت میں نہیں ہے بلکہ عقد اجارہ کرنے کے بعد بنک وہ سامان سپلائر سے اپنے گاہک کے نام ہی پر خریدے، اور پھر بنک اپنے گاہک کو اس سامان پر قبضہ کرنے اور اس کو وصول کر کے اپنے یہاں نصب کرنے کا وکیل بنا دے، اور بنک ایک تاریخ مقرر کر دے گا کہ فلاں تاریخ پر عقد بیع مکمل ہو کر عقدہ اجارہ شروع ہو جائے گا۔ چنانچہ اس مقرر تاریخ کے بعد بنک اس چیز کا کرایہ گاہک سے وصول کرتا رہے گا۔ یہاں تک کہ عقد اجارہ کی مدت معاہدہ کے مطابق پوری ہو جائے اور بنک اپنے تمام واجبات گاہک سے وصول کرلے تو پھر بنک وہ سامان معمولی ثمن پر اسی گاہک کے ہاتھ فروخت کر دے گا۔

اس دوسری صورت میں فقہی اعتبار سے چند امور قابل غور ہیں:

ا۔ جس وقت بنک عقد اجارہ کرتا ہے، وہ اس چیز کا مالک بھی نہیں ہوتا، اس پر قبضہ ہونا تو دور کی بات ہے، اور جس چیز کا انسان مالک نہ ہو، اس کو کرایہ پر دینا بھی باطل ہے۔ اسی

طرح جو چیز انسان کے قبضے میں نہ ہو۔ اس کو کرایہ پر دینا بھی باطل ہے، اس لئے کہ یہ "ربح مالم یضمن" کی قبیل سے ہے، جو حدیث کی رو سے منہی عنہ ہے۔

علامہ ابن قدامہؒ کی الشرح الکبیر میں ہے:

وکذلک لا یصح ھبته ولا رھنه، ولا دفعه اجرة، وما اشبه ذلک، ولا التصرفات المنعقده الی القبض، لانه غیر مقبوض، فلا سبیل الی اقباضه

(الشرح الکبیر لابن قدامة ۴: ۱۱۹)

اسی طرح ھبہ رہن اور اجارہ اور دوسرے معاملات جو قبضہ کے ساتھ تام ہوتے ہیں، وہ صحیح نہیں ہیں، اس لئے کہ وہ چیز قبضہ میں نہیں ہے لہٰذا آگے دوسرے کو اس پر قبضہ کرانا بھی ممکن نہیں ہے۔

فتاوی ہندیہ میں ہے:

"ومنها (ای من شرائط صحة الاجارة) ان یکون مقبوض المؤجر اذا کان منقولاً، فان لم یکن فی قبضه فلا تصح اجارته"

(الفتاوی الهندیہ ۴: ۴۱۱)

"اجارہ کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ اگر وہ چیز منقول ہے تو موجر کے قبضے میں ہو، اگر وہ اس کے قبضے میں نہیں ہے تو پھر عقد اجارہ درست نہیں"

شوافع کا بھی صحیح قول یہی ہے

(دیکھئے: مغنی المحتاج ۲: ۶۸ و ۶۹)

اس مشکل کا حل یہ ہے کہ جس وقت بنک اور گاہک کے درمیان معاہدہ ہو۔ اس وقت عقد اجارہ کو منعقد نہ مانا جائے۔ بلکہ اس معاہدہ کو عقد اجارہ کے لئے محض ایک وعدہ تصور کیا جائے، پھر جب گاہک سپلائر سے سامان وصول کر کے اپنے قبضے میں لے آئے۔ اور اپنے یہاں نصب کرنے کا کام مکمل ہو جائے اس کے بعد بنک اپنے گاہک

کے ساتھ اس تاریخ پر بالمشافہہ یا تحریری مراسلت کے ذریعہ عقد اجارہ کرے، اور عقد اجارہ کی اس تاریخ سے پہلے وہ سامان بنک کی ضمان میں رہے گا۔ لہٰذا اگر اس دوران وہ سامان تباہ ہو جائے تو بنک کا نقصان ہو گا۔ اور اس تاریخ تک سامان پر گاہک کا قبضہ، قبضہ امانت شمار ہو گا، لہٰذا اگر وہ سامان بلا تعدی کے ہلاک اور ضائع ہو جائے تو گاہک ضامن نہیں ہو گا۔

۲۔ اصول یہ ہے کہ اگر کرایہ کی چیز پر آفات سماویہ آجائے تو اس صورت میں مستاجر ضامن نہ ہو گا۔ جب تک مستاجر اس چیز کی حفاظت میں تعدی سے کام نہ لے، اس اصول کے پیش نظر مدۃ اجارہ کے دوران حوادث اور آفات سے حفاظت کے لئے اس سامان کا انشورنس کرانا مستاجر کے ذمے واجب نہیں ہے، لہٰذا مناسب یہ ہے کہ اگر انشورنس کرنا ضروری ہو تو بنک بحیثیت مالک کے اس کا انشورنس کرائے۔

یہ انشورنس بھی اس وقت جائز ہے جب وہ تعاونی اور جائز انشورنس ہو۔ اگر وہ انشورنس دھوکہ، سود، قمار وغیرہ پر مشتمل ہو تو ایسا انشورنس کرانا شرعاً جائز نہیں۔

۳۔ سوال میں جو عقد اجارہ مذکور ہے، اس میں اس بات کی صراحت ہے کہ مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد موجر وہ سامان معمولی قیمت پر مستاجر کو فروخت کر دے گا:۔

فقہی اعتبار سے اس کی دو صورتیں ممکن ہیں:۔

۱۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اس سامان کی بیع اجارہ کے ختم کے ساتھ معلق کر دی جائے، اس صورت میں بیع دو چیزوں کے ساتھ مشروع ہوگی ایک یہ کہ مدت اجارہ پوری ہو جائے اور دوسرے یہ کہ مستاجر کا ذمہ تمام واجبات سے فارغ ہو جائے یہ صورت شرعاً جائز نہیں۔ اس لئے کہ بیع ان عقود میں سے ہے جو تعلیق کو قبول نہیں کرتے، اور مستقبل کے کسی زمانے کی طرف عقد بیع کی اضافت کرنا بھی درست نہیں ہے"

علامہ خالد الاتاسی شرح المجلہ میں فرماتے ہیں:۔

"واما الذی لا یصح تعلیقه بالشرط شرعاً فضا بطه کل ما کان من التملیکات ............ کالبیع والاجارة"

(شرح المجلة العدلية ا: ۲۳۴)

شرعاً جن عقود کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنا درست نہیں

ہے۔ اس کا اصول یہ ہے کہ ہر وہ عقد جن کا تعلق تملیکات سے ہو............ /مثلاً عقد بیع اور عقد اجارہ"

۲ ۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس وقت بیع نہ کی جائے، بلکہ وعدہ بیع کر لیا جائے جو عقد اجارہ کے اندر مشروط ہو۔

اس صورت میں یہ ایسی شرط ہوگی جو مقتضاء عقد کے خلاف ہے، اور اس جیسی شرط حنفیہ اور شوافع کے نزدیک عقد اجارہ کو فاسد کر دیتی ہے، جہاں تک مالکیہ اور حنابلہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک بہت سی شرطیں جو اگرچہ مقتضاء عقد کے تو خلاف ہوں۔ لیکن وہ شرطیں عقد کو فاسد نہیں کرتیں۔ اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ایک ہی صفقہ میں اجارہ کے اندر بیع کی شرط لگانا جائز ہوگا۔

چنانچہ شرح الخرشی علی مختصر الخلیل میں ہے:۔

" ان الاجارة اذا وقعت مع الجعل فی صفقة واحدة فانها تکون فاسدة لتنافر الاحکام بینهما، لان الاجارة لا یجوز فیها الغرر، وتلزم بالعقد، ویجوز فیها الاجل، ولا یجوز شئی من ذلک فی الجعل — بخلاف اجتماع الاجارة مع البیع فی صفقة واحدة، فیجوز سواء کانت الاجارة فی نفس المبیع، کما لو باع له جلوداً علی ان یخرزها البائع للمشتری نعالاً، او کانت الاجارة فی غیر البیع، کما لو باع له ثوباً بدراهم معلومة علی ان ینسج له ثوباً آخر "

(الخرشی علی مختصر خلیل ۷: ۴)

"اگر عقد اجارہ اور عقد جعل ایک ہی صفقہ میں کیا جائے تو یہ صورت فاسد ہے اس لئے کہ "اجارہ" اور "جعل" کے درمیان تنافر ہے۔ اس لئے کہ عقد اجارہ کے اندر "غرر" جائز نہیں، معاملہ کرنے سے اجارہ لازم ہو جاتا ہے۔ اور اجارہ کے اندر مدت کی تعیین جائز ہے۔ جبکہ "جعل" میں ان میں سے کوئی بھی چیز جائز نہیں بخلاف اس کے کہ اجارہ کو بیع کے ساتھ ایک صفقہ

میں جمع کر دیا جائے۔ یہ صورت جائز ہے۔ چاہے وہ اجارہ اسی مبیع میں ہو۔ جس کی بیع ہوئی ہے، مثلاً کوئی شخص کھال اس شرط پر فروخت کرے کہ بائع مشتری کے لئے اس کھال کے جوتے کاٹ بنا کر دے گا ـ یا یہ صورت ہو کہ عقد اجارۃ مبیع کے علاوہ کسی دوسری چیز میں ہو۔ مثلاً کوئی شخص معین دراہم میں اس شرط پر کپڑا فروخت کرے کہ وہ اس کے لئے دوسرا کپڑا بن کر دے گا (تو یہ صورت شرعاً جائز ہیں)

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ جواز اس وقت ہے جب بیع بھی حالا ہو۔ موجل نہ ہو، اور اس بیع کے اندر جو اجارہ مشروط ہو وہ بھی حالا ہو، لیکن زیر بحث مسئلہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ یعنی اس میں اجارہ تو حالا ہے، لیکن اسی اجارہ کے اندر جو بیع مشروط ہے۔ وہ مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد منعقد ہوگی، اس مسئلہ کا صریح حکم اگرچہ مالکیہ کی کتابوں میں تو مجھے نہیں ملا، لیکن ان کتابوں کی عبارات سے یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ ان کے نزدیک عقد کے اندر شرط لگانا بنیادی طور پر جائز ہے، اور صرف دو صورتوں کے علاوہ کوئی شرط بھی عقد کو فاسد نہیں کرتی۔ ایک یہ کہ وہ شرط اس عقد کے منافی ہو، مثلاً بائع اپنی چیز فروخت کرتے وقت یہ شرط لگا دے کہ مشتری اس چیز میں کوئی تصرف نہیں کرے گا۔ یا موجر اس شرط پر ایک چیز کرایہ پر دے کہ مستاجر اس سے نفع نہیں اٹھائے گا۔ چونکہ یہ دونوں شرطیں مقتضاء عقد کے خلاف ہیں۔ اس لئے یہ عقد فاسد ہو جائے گا ـ دوسرے یہ کہ وہ شرط ایسی ہو جس کی وجہ سے ثمن مجہول ہو جائے۔ یا تو ثمن میں زیادتی ہو جائے یا کمی ہو جائے، اس قسم کی شرط سے عقد فاسد ہو جائے گا۔

(دیکھئے: مواہب الجلیل للحطاب جلد ۴ ص ۳۷۳ و ۳۷۵ الخرشی ج ۵ ص ۸۰ و ۸۱ بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۳۳ و ۱۳۴)

ظاہر یہ ہے کہ موجر کا مدت اجارہ کے ختم کے ساتھ بیع کی شرط لگانا مندرجہ بالا دو صورتوں میں داخل نہیں ہے، اس لئے یہ صورت مالکیہ کے نزدیک جائز معلوم ہوتی ہے، واللہ سبحانہ اعلم

بہرحال! مندرجہ بالا تفصیل کے بعد مالکیہ کے قول کو اختیار کرتے ہوئے اس

مسئلے میں ہم یہ کہ سکتے ہیں کہ یہ ایک وعدہ بیع ہے جو اجارہ کے ساتھ مشروط ہے، لیکن اس صورت میں مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد بیع منعقد ہوگی، لہٰذا جب مدت اجارہ ختم ہو جائے اس وقت فریقین مستقل ایجاب وقبول کے ذریعہ بیع کا معاملہ کریں، اب چاہے وہ ایجاب وقبول بالمشافہہ ہو۔ یا خط و کتابت کے ذریعہ ہو۔

زیر بحث مسئلہ کے جواز کی ایک تیسری شکل اور بھی ہو سکتی ہے۔ جو میرے خیال میں چاروں ائمہ کے مسلک کے مطابق درست ہوگی، وہ یہ کہ وعدہ بیع کو اجارہ کے ساتھ مشروط نہ کیا جائے، بلکہ وہ وعدہ مستقل علیحدہ کیا جائے۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ فریقین کے درمیان ایک وعدہ ایگریمنٹ میں ہو جائے، جس میں اسی بات کا وعدہ ہو کہ فریقین پہلے عقد اجارہ کرینگے، اور پھر بیع کرینگے، پھر وعدہ کے مطابق وقت مقرر پر فریقین کے درمیان اجارہ ہو جائے، جس میں بیع کا کوئی ذکر نہ ہو، اس کے بعد جب اجارہ کی مدت ختم ہو جائے تو مستقل بیع کر لی جائے، جس میں کوئی شرط وغیرہ نہ ہو، اس طرح دونوں عقد مستقل اور غیر مشروط ہو جائینگے، اور اس طرح فریقین کے درمیان جو معاہدہ ہوگا۔ وہ تین باتوں پر مشتمل ہوگا۔

۱۔ بنک گاہک کو سامان خریدنے کا وکیل بنائے گا

۲۔ گاہک یہ وعدہ کرے گا کہ وہ سامان وصول کرنے اور اس کو اپنے قبضے میں لانے اور نصب کرنے کے بعد اس کو کرایہ پر لے لے گا۔

۳۔ بنک یہ وعدہ کرے گا کہ اجارہ کی مدت ختم ہونے کے بعد وہ سامان اس گاہک کو فروخت کر دے گا۔ اس معاہدہ کے مکمل ہو جانے کے بعد گاہک صرف سامان خریدنے کے سلسلے میں بنک کا وکیل ہو جائے گا۔ پھر وکالت کا عمل مکمل ہو جانے کے بعد وعدہ کے مطابق عقد اجارہ مستقل طور پر اپنے وقت پر منعقد ہوگا، اور پھر وعدہ کے مطابق اجارہ کی مدت ختم ہو جانے کے بعد فریقین کے درمیان مستقل طور پر بیع منعقد ہو جائے گی۔

اور گاہک کی طرف سے اجارہ پر لینے کا وعدہ اور بنک کی طرف سے فروخت کرنے کا وعدہ کو دیانۃً تو پورا کرنا فریقین کے ذمے بالا جماع واجب ہے، جہاں تک قضاء اس وعدہ کے ایفاء کا تعلق ہے۔ تو مالکیہ کے مذہب کے مطابق اگر وعدہ کرنے والے

نے وعدہ کر کے موعود لہ کو کسی ایسے معاملے میں داخل کر دیا ہے جو اس وعدہ کی وجہ سے اس پر لازم ہوا ہے تو اس صورت میں قضاءً اس وعدہ کو پورا کرنا واجب ہے، اور اگر وعدہ کرنے والا وعدہ خلافی کرے، اور اس وعدہ خلافی کی وجہ سے موعود کو کوئی مالی نقصان ہو جائے تو وعدہ کرنے والا اس مالی نقصان کا ضامن ہو گا۔

چنانچہ علامہ قرافی مالکی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب "الفروق" میں فرماتے ہیں:

قال سحنون: الذی یلزم من الوعد بقوله: اهدم دارک، وانا اسلفک ماتبنی به واخرج الی الحج وانا اسلفک او اشتر سلعة او تزوج امراة، وانا اسلفک، لانک ادخلته بوعدک فی ذلک اما مجرد الوعد فلا یلزم الوفاء به، بل الوفاء به من مکارم الاخلاق"

(کتاب الفروق للقرافی، ج ۴ ص ۲۴ و ۲۵)

امام سحنون فرماتے ہیں کہ وہ وعدہ جو لازم ہو جاتا ہے، وہ یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص دوسرے سے یہ وعدہ کرے کہ تم اپنے گھر کو منہدم کر دو، میں اس کو دوبارہ بنانے کے لئے قرض فراہم کروں گا۔ یا یہ کہے کہ تم حج کے لئے چلو، میں تمہیں خرچ کے لئے قرضہ دونگا، یا یہ کہے کہ تم یہ سامان خرید لو، یا فلاں عورت سے شادی کر لو، میں خرچ کے لئے قرضہ دونگا (اس قسم کے وعدہ کو پورا کرنا قضاءً لازم ہے) اس لئے کہ اس وعدہ کے ذریعہ تم نے اس کو اس معاملے میں داخل کیا ہے، البتہ اگر محض وعدہ ہو، جس کے ذریعہ موعود لہ کو کسی معاملے کے اندر داخل نہ کرے تو اس وعدہ کو پورا کرنا قضاءً تو لازم نہیں۔ البتہ اس وعدہ کو پورا کرنا مکارم اخلاق میں سے ہے۔"

شیخ علیش مالکی رحمۃ اللہ علیہ اپنے فتاوی میں وعدہ کے لازم ہونے کے بارے میں تین اقوال ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:-

"والرابع: يقضي بها ان كانت على سبب، ودخل الموعود بسبب العدة فى شئى، وهذا هوالمشهورمن الا قوال ...... قال اسبغ سمعت اشهب سئل عن رجل اشترى من رجل كرما، فخاف الوضيعة فاتى ليستوضعه فقال له: بع وانا ارضيک قال: ان باع براس ماله اوبربح فلاشى عليه وان باع بالوضيعة كان عليه ان يرضيه ......... وهذا القول الذى شهره ابن رشد فى القضاء بالعدة اذا دخل بسببها فى شئى قال الشيخ ابوالحسن فى اول كتاب الاول انه مذهب المدونة، لقولهافى آخر كتاب الغرر، وان قال: اشتر عبد فلان وانا اعينک بالف درهم فاشتراه لزمه ذلک الوعد اھ وهوقول ابن القاسم فى سماعه من كتاب العارية وقول سحنون فى كتاب العدة"

(فتح العلی المالک ج ۱ ص ۲۵۵)

"چوتھے یہ کہ اس وعدہ کو قضاء لازم ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ اگر یہ وعدہ کسی معاملے پر مبنی ہو، اور اس وعدہ کی وجہ سے موعود لہ اس معاملے کو اختیار کر لے یہی قول زیادہ مشہور ہے ........... اسبغ فرماتے ہیں کہ میں نے اشہب سے یہ مسئلہ سنا کہ ایک شخص نے دوسرے شخص سے انگور خریدے، لیکن خریدنے کے بعد مشتری کو نقصان کا اندیشہ ہوا۔ چنانچہ وہ اس کی قیمت کم کرانے کے لئے بائع کے پاس آیا، تو بائع نے اس سے کہا کہ تم یہ انگور آگے فروخت کر دو، اگر تمہارا نقصان ہوا تو میں اس کی تلافی کر کے تمہیں راضی کر دوں گا۔ اس صورت میں اگر وہ مشتری وہ انگور اسی قیمت پر آگے فروخت کر دے جس قیمت پر اس نے خریدے تھے، یا منافع پر فروخت کر دے تو اس صورت میں بائع کے ذمے کوئی چیز لازم نہیں ہوگی۔ لیکن اگر مشتری نقصان کے ساتھ فروخت کرے

تو اس صورت میں بائع کے ذمے لازم ہے کہ وہ نقصان کی تلافی کر کے مشتری کو راضی کرے ...... علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ نے اسی قول کو لیا ہے کہ قضاءً ایسا وعدہ پورا کرنا لازم ہے جس وعدہ کے ذریعہ موعود لہ کسی معاملے میں مبتلا ہو جائے، شیخ ابو الحسن رحمتہ اللہ علیہ کتاب اول کے ابتداء میں فرماتے ہیں کہ "مدونہ" کا بھی یہی مسلک ہے اس لئے کہ کتاب الغرر کے آخر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم فلاں شخص کا غلام خرید لو، میں ایک ہزار دراہم کے ذریعہ تمہارے ساتھ (ثمن کی ادائیگی میں) تعاون کروں گا، اگر اس نے وہ غلام خرید لیا تو اس صورت میں اس وعدہ کرنے والے کے ذمے ایک ہزار درہم لازم ہو جائیں گے۔ کتاب العاریۃ میں ابن القاسم کا یہی قول مذکور ہے، امام سحنون کا بھی کتاب العدۃ میں یہی قول مذکور ہے"

حنفیہ کے اصل مسلک میں وعدہ اگرچہ قضاء لازم نہیں ہوتا۔ لیکن متاخرین فقہاء حنفیہ نے کئی مقامات پر وعدہ کو لازم قرار دیا ہے۔

چنانچہ ردالمحتار میں "شرط فاسد" کے بیان میں ہے کہ:۔

"وفی جامع المفصولین ایضا: لو ذکر البیع بلاشرط ثم ذکر الشرط علی وجہ العدۃ جاز البیع ولزم الوفاء بالوعد، اذا المواعید قد تکون لازمۃ فیجعل لازماً لحاجۃ الناس"

جامع الفصولین میں بھی ہے کہ اگر بیع بلا شرط کی جائے۔ اور پھر شرط کا ذکر بطور وعدہ کے کیا جائے۔ تو اس صورت میں وہ بیع جائز ہو جائے گی۔ اور اس وعدہ کو پورا کرنا ضروری ہو گا، اس لئے کہ وعدے کبھی لازم بھی ہوتے ہیں۔ لہٰذا لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے اس وعدہ کو بھی لازم کیا جائے گا۔

اس کے بعد علامہ رملیؒ کے فتاوی خیریہ سے نقل کیا ہے کہ:۔

"فقد صرح علماءنا بانہما لو ذکر البیع بلاشرط ثم ذکر الشرط

علی وجه العدة جاز البیع و لزم الوفاء بالوعد"

ہمارے علماء نے اس بات کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ اگر عاقدین بلا شرط کے بیع کر لیں۔ اور پھر بطور وعدہ کے کوئی شرط لگالیں تو اس صورت میں بیع درست ہو جائیگی۔ اور اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہو گا"

پھر اس بحث کے آخر میں لکھتے ہیں:۔

"وقد سئل الخیر الرملی عن رجلین تواضعا علی بیع الوفاء قبل عقده وعقد البیع خالیاً عن الشرط فاجاب بانه صرح فی الخلاصة والفیض والتتارخانیة وغیرها بانه یکون علی ماتواضعا"

علامہ خیر الدین رملی رحمۃ اللہ علیہ سے کسی نے یہ مسئلہ پوچھا کہ اگر دو آدمی عقد سے پہلے بیع الوفا کے انعقاد پر معاہدہ کر لیں۔ اور پھر عقد بیع غیر مشروط طور پر کر لیں (تو یہ جائز ہے یا نہیں؟) علامہ رملی رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ خلاصہ فیض اور تتار خانیہ وغیرہ میں صراحت کے ساتھ یہ موجود ہے کہ اگر عاقدین اس طرح عقد کر لیں تو یہ عقد اسی طرح منعقد ہو جائے گا جس طرح عاقدین نے معاہدہ کیا تھا"

(ردالمحتار ج ۴ ص ۱۳۵، باب البیع الفاسد مطلب فی الشرط الفاسد لوذکر بعد العقد او قبلہ)

چنانچہ علماء حنفیہ نے ان عبارات فقہیہ میں اسی بات کی تصریح کی ہے کہ "وعدہ" بعض اوقات لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے لازم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح علامہ خالد الاتاسی نے "بیع الوفاء" کی بحث میں فتاوی خانیہ سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ۔

"وان ذکر البیع من غیر شرط ثم ذکر الشرط علی وجه المواعدة فالبیع جائز، ویلزم الوفاء بالوعد لان المواعید قد تکون لازمة فتجعل لازمة لحاجة الناس"

(شرح المجلة لخالد الاتاسی ج ۲ ص ۴۱۵)

اگر بیع غیر مشروط طور پر کی جائے، اور پھر بطور وعدہ کے شرط کا ذکر کیا جائے تو اس صورت میں بیع جائز ہوگی، اور اس وعدہ کا ایفاء لازم ہو گا۔ اس لئے کہ وعدے کبھی لازم ہوتے ہیں۔ لہٰذا لوگوں کی ضرورت کے لئے اس وعدہ کو لازم کیا جائے گا۔"

لہٰذا فقہاء کے مندرجہ بالا اقوال کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ کہنا درست ہو گا کہ مستقبل میں ہونے والے اجارۃ اور بیع کے ایگریمنٹ میں فریقین آپس میں جو وعدہ فی الحال کر لیں تو وہ وعدہ قضاءً بھی لازم ہو گا۔

## جواب کا خلاصہ

اوپر ہم نے جو تفصیلی جواب دیا، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ بنک کے لئے مناسب یہ ہے کہ اس تفصیلی جواب کے بالکل ابتداء میں ہم نے جو پہلا طریقہ بیان کیا تھا۔ اس کے مطابق بنک گاہک کے ساتھ اجرہ کا معاملہ کرے، اس لئے کہ اس طریقے کے جواز میں کوئی شبہ نہیں ہے، اور نہ ہی اس میں کسی کا اختلاف ہے۔ اور اختلاف اور شبہات سے دور رہنا زیادہ بہتر ہے۔

البتہ اگر کسی وجہ سے اس طریقہ پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو پھر بنک نے جو صورت پیش کی ہے۔ اس کو شرعی طور پر جائز کرنے کے لئے اس میں مندرجہ ذیل شرائط کا لحاظ ضروری ہے:۔

(۱) بنک اور گاہک کے درمیان جو ایگریمنٹ لکھا جائے۔ اس میں گاہک کو سامان خریدنے کے لئے وکیل بنانے کا معاملہ تو قطعی اور یقینی ہو، لیکن اس ایگریمنٹ میں اجارہ اور بیع کا تذکرہ صرف بطور وعدہ کے ہو، قطعی اور فیصلہ کن طریقہ پر ان کا عقد نہ کیا جائے۔

۲۔ جب گاہک سامان خرید کر اس پر قبضہ کر لے، اور اس کو اپنے یہاں نصب کر لے۔ اس کے بعد عقد اجارہ بالمشافھہ یا مراسلت کے ذریعہ کیا جائے۔ اور اس عقد اجارہ کے وقت بیع کا تذکرہ نہ کیا جائے۔

۳۔ سامان کی خریداری کے بعد اور عقد اجارہ ہونے سے پہلے وہ سامان بنک کی ضمان میں رہے گا۔

۴۔ مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد پھر بیع قطعی طور پر کی جائے۔

۵۔ ایگریمنٹ میں فریقین کی طرف سے اجارہ اور بیع کا جو وعدہ ہوگا، قضاءً اور دیانۃً اس وعدہ کو پورا کرنا فریقین پر لازم ہوگا۔

۶۔ اگر فریقین میں کوئی ایک وعدہ اجارہ یا وعدہ بیع کی خلاف ورزی کرے گا تو اس وعدہ خلافی کے نتیجے میں فریق ثانی کو جو مالی نقصان ہوگا فریق اول اس نقصان کی تلافی کرے گا۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

## اسلامی ترقیاتی بینک کا ممبر ممالک کے ساتھ ادھار بیع کا معاملہ کرنا

سوال:

اسلامی ترقیاتی بینک اپنے ممبر ممالک کی ترقی اور مصلحت کی خاطر صنعتی پروجیکٹس اور دوسرے سامان کی خرید و فروخت کے لئے کرایہ داری کے معاملات کے علاوہ "ادھار بیع" کا معاملہ بھی کرتا ہے، اور ممبر ممالک کو پروجیکٹس میں جس سامان کی ضرورت ہوتی ہے، ان کو بازار سے خرید کر پھر ممبر ممالک کو فروخت کرنے کے لئے بینک "ادھار بیع" کے معاملے کو اضافی وسیلے کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ اس کا طریق کار یہ ہے کہ بینک اس ممبر ملک کو اپنی طرف سے اس سامان کی خریداری کا وکیل بنا دیتا ہے، اور بینک خریدے ہوئے سامان کی قیمت براہ راست سپلائر کو ادا کر دیتا ہے، اور اس سپلائر کے ساتھ بینک یہ معاہدہ کرتا ہے کہ وہ براہ راست وہ سامان اس ممبر ملک کو بھیج دے، پھر جب وہ ممبر ملک بینک کی طرف سے وکیل بن کر اس سامان پر اس کے تمام اوصاف کے مطابق قبضہ کر لیتا ہے، تو اس کے بعد بینک وہ سامان ممبر ملک کو خریداری کی قیمت سے کچھ زائد قیمت پر اس شرط پر فروخت کر دیتا ہے کہ وہ ممبر ملک اس سامان کی قیمت طے شدہ قسطوں کے مطابق ادا کر دے گا۔ جو قسطیں تین سال سے دس سال کے درمیان ہونگی۔

کیا اس طریقے پر ادھار معاملہ کر کے قسطوں پر قیمت وصول کرنا بینک کے لئے جائز ہے یا نہیں؟

جواب:

اس معاملے میں فقہی اعتبار سے صرف ایک بات قابل غور ہے، وہ یہ کہ بیع کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ مبیع بائع یا اس کے وکیل کے قبضے میں ہو۔ پھر حنابلہ نے اس شرط کو طعام کی بیع کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے۔ لہٰذا ان کے نزدیک طعام کے علاوہ دوسری اشیاء کی بیع قبل القبض جائز ہے۔ اور مالکیہ نے قبضہ میں ہونے کی شرط کو کیلی اور وزنی چیزوں کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے۔ لہٰذا ان کے نزدیک کیلی اور وزنی چیزوں کے علاوہ دوسری چیزوں کی بیع میں قبضہ شرط نہیں ہے۔ امام شافعی اور امام محمد بن حسن رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک مبیع کا بائع کے قبضہ میں ہونا تمام مبیعات میں ضروری ہے۔ چاہے وہ طعام ہو۔ یا کیلی وزنی چیز ہو۔ یا زمین ہو، امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک زمین کے علاوہ باقی اشیاء میں آگے فروخت کرنے کے لئے بائع کا قبضہ ضروری ہے۔

(فتح القدیر لابن الہمام ج ۵ ص ۲۶۶ ۔ المغنی لابن قدامۃ ج ۴ ص ۱۱۳)

قبضہ سے پہلے مبیع کو آگے بیچنے کی ممانعت میں بہت سی احادیث مروی ہیں، صحیحین میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ:

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه" قال ابن عباس: واحسب كل شئى مثله"

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے فرمایا کہ جو شخص غلہ بیچنے کا ارادہ کرے اسے چاہئے کہ قبضہ میں لانے سے پہلے فروخت نہ کرے" حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ یہ حکم غلہ کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ تمام چیزوں میں عام ہے"

ابو داؤد میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے قصے میں حضرت زید بن ثابت سے مروی ہے:

"فان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى ان تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوز التجار الى رحالهم"

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ جو چیز جہاں خریدی ہے، وہیں فروخت کر دی جائے، جب تک کہ اس چیز کو تجار اپنے کجاؤوں میں نہ لے آئیں"

(ابو داؤد، حدیث نمبر ۳۴۵۶، المستدرک للحاکم ج ۲ ص ۴۰)

امام بیہقیؒ نے حکیم بن حزام سے یہ روایت نقل کی ہے کہ:

"قلت یا رسول الله! انی ابتاع هذه البیوع فما یحل لی منها؟ و ما یحرم علی؟ قال: یا ابن اخی لا تبیعن شیئاً حتی تقبضه"

فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ، میں خرید و فروخت کرتا رہتا ہوں، میرے لئے کیا حلال ہے اور کیا حرام ہے؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا: اے بھتیجے قبضہ کرنے سے پہلے کسی چیز کو آگے فروخت مت کرنا" (سنن بیہقی ج ۵ ص ۳۱۳)

امام بیہقی فرماتے ہیں کہ اس روایت کی سند حسن اور متصل ہے، اور ابن القیم تہذیب السنن میں فرماتے ہیں کہ اس روایت کی سند شیخین کی شرائط پر ہے، سوائے ایک راوی عبداللہ بن عصمۃ کے، مگر ان کو ابن حبان نے ثقہ قرار دیا ہے۔ اور امام نسائی نے ان کو قابل استدلال سمجھا ہے

(تہذیب السنن، ج ۵ ص ۱۳۱)

سنن ترمذی میں ہے کہ:

عن عبد الله بن عمرو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال!

"لا یحل سلف و بیع ولا شرطان فی بیع، ولا ربح مالم یضمن"

حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور

اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قرضہ اور بیع (کو جمع کرنا)
حلال نہیں۔ اور نہ بیع میں دو شرطیں لگانا، اور نہ ایسی چیز کا نفع
حاصل کرنا حلال ہے جو ابھی ضمان میں نہیں آئی۔

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے ___ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "ربح مالم یضمن" یعنی ایسی چیز کا نفع لینے سے منع فرمایا جو چیز نفع لینے والے کے ضمان میں نہیں آئی اور قبضہ سے پہلے آگے فروخت کرنا اس میں داخل ہے، اس لئے کہ جب تک مشتری مبیع پر قبضہ نہ کر لے، اس وقت تک وہ مبیع اس کے ضمان میں نہیں آتی، لہٰذا اگر مشتری مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے آگے نفع پر فروخت کر دے تو یہ "ربح مالم یضمن" ہو جائے گا۔ جو جائز نہیں۔

لہٰذا اگر وہ سامان کیلی اور وزنی نہ ہو تو اس صورت میں حنابلہ اور شوافع کے نزدیک اگرچہ بیع جائز ہے، مگر مندرجہ بالا احادیث عام ہیں اور ہر قسم کی مبیع کو شامل ہیں۔ لہٰذا ان احادیث کے عموم کی طرف نظر کرتے ہوئے، اور اختلاف سے بچتے ہوئے مناسب یہ ہے کہ بنک اس سامان کو گاہک کے ہاتھ فروخت کرنے سے پہلے یا تو بذات خود اس پر قبضہ کر لے، یا اپنے وکیل کے ذریعے اس پر قبضہ کرائے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بنک اس گاہک کے شہر ہی میں اپنا کوئی نمائندہ یا ایجنٹ مقرر کر دے۔ جو بنک کی طرف سے وکیل بن کر اس سامان پر قبضہ کرے، اور پھر مشتری کو فروخت کر دے۔ اور یہ صورت بھی ممکن ہے کہ بنک جہاز راں کمپنی کو اس سامان پر قبضہ کرنے کا وکیل بنا دے، اس صورت میں اس سامان کو جہاز پر سوار کرنے کے بعد مشتری کی بندر گاہ تک پہنچنے سے پہلے بھی بنک عقد بیع کر سکتا ہے۔

اور اگر بنک اسی گاہک کو جو اس سامان کو خریدنا چاہتا ہے، اس بات کا وکیل بنا دے کہ وہ اپنے شہر کی بندر گاہ پر بنک کے وکیل کے طور پر اس سامان پر قبضہ کر لے، تو اس صورت میں بنک کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے گاہک سے بیع کا معاملہ فون پر یا خط و کتابت کے ذریعہ اس وقت کرے جب وہ اس سامان پر قبضہ کر لے، اور اس عقد بیع سے پہلے صرف وعدہ بیع کا معاملہ ہو گا۔ البتہ اس وعدہ کو پورا کرنا گاہک کے ذمے قضاء لازم ہو گا۔ جیسا کہ ہم نے پچھلے مسئلے میں تفصیل سے بیان کیا ___ اور بیع کے انعقاد سے پہلے

اور وکیل کے قبضے کے بعد وہ سامان بینک ہی کے ضمان میں رہے گا، چاہے اس سامان پر بحیثیت وکیل کے قبضہ کرنے والا وہی گاہک ہو۔ جو اسی مال کو خریدنے والا ہے، یا کوئی اور ہو۔ لہٰذا اگر اس دوران وہ سامان تباہ ہو گیا تو وہ بینک کا نقصان ہو گا، بشرطیکہ اس وکیل نے (جو بعد میں وہ سامان خریدنے والا ہے) اس کی حفاظت میں اپنی طرف سے کوتاہی نہ کی ہو۔

## بینک کا اپنے ممبر ممالک کے ساتھ ادھار اور قسطوں پر بیع مرابحہ کا معاملہ کرنا

سوال:

اسلامی ترقیاتی بینک خارجی تجارت میں سرمایہ کاری کے لئے ممبر ممالک کے ساتھ ادھار اور قسطوں پر بیع مرابحہ کا معاملہ کرتا ہے، اور یہ معاملہ ممبر ممالک کی ضروریات پوری کرنے کے لئے انجام دیتا ہے۔

خارجی تجارت کے معاملات میں اصل یہ ہے کہ بینک کا کوئی ممبر ملک جب ترقیاتی نوعیت کا کوئی سامان خریدنا چاہتا ہے تو اسلامی ترقیاتی بینک اس ملک کی طلب دیکھنے اور اس سے آرڈر حاصل کرنے کے بعد وہ سامان بازار سے خریدتا ہے، اور پھر اس ممبر ملک کو فروخت کر دیتا ہے ـــــ اس کا طریق کار یہ ہوتا ہے کہ بینک اس مقصد کے لئے ایک معاہدہ کرتا ہے، اس معاہدے کے فریق بینک کے علاوہ ممبر ملک (خریدار پارٹی) اور اسی ممبر ملک میں بینک کی طرف سے مقرر کردہ ایک وکیل بھی ہوتا ہے، جس کو بینک مطلوبہ سامان خریدنے اور پھر بینک کی طرف سے وکیل بن کر اس پر قبضہ کرنے اور ممبر ملک کو فروخت کرنے کے لئے متعین کرتا ہے۔ چنانچہ وہ وکیل اس ممبر ملک کو وہ سامان اس قیمت پر بینک کی طرف سے فروخت کر دیتا ہے جو قیمت بینک مقرر کرتا ہے ـــــ اور عام طور پر یہ اس قیمت خرید میں بینک اپنا متعین نفع بھی شامل کر لیتا ہے، جو قیمت اس نے اپنے وکیل کے ذریعے معاہدے کے مطابق سپلائر کو ادا کی ہے ـــــ اور عام طور پر خارجی تجارت کے معاہدوں میں بینک کی طرف سے معین کردہ وکیل ہی ثمن کی ادائیگی کا ضامن ہوتا ہے۔

کیا بینک کے لئے اس طریقے سے بیع مرابحہ کا معاملہ کرنا جائز ہے؟

جواب :

بیع مرابحہ کا جو طریقہ سوال میں مذکور ہے۔ یہ طریقہ شرعاً جائز ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں بیع بعد القبض ہوگی، اور مبیع پر قبضہ بنک کا وکیل کرے گا۔ جس کو بنک نے مشتری کے شہر ہی میں اپنا وکیل مقرر کیا ہے ـــ اور اس میں بھی شرعاً کوئی حرج نہیں ہے کہ بنک کا وکیل مشتری کی طرف سے بھی اداء ثمن کا کفیل بن جائے ـــ اور ایگریمنٹ میں یہ بات طے شدہ ہوگی کہ عقد بیع کے انعقاد سے پہلے وہ بیع نہیں ہوگی، بلکہ وعدہ بیع ہوگی، اور فریقین کے لئے اس وعدہ کو قضاءً پورا کرنا لازم ہوگا، جیسا کہ دوسرے سوال کے جواب میں ہم نے تفصیل سے ذکر کیا۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بنک نے جس ریٹ پر اس سامان کو خریدا ہے، اس پر معین نفع کی زیادتی کے ساتھ مشتری کو فروخت کرے گا، اور ثمن ایک معین مدت کے بعد وصول کرے گا۔ تو شرعاً اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، اکثر فقہاء کے نزدیک اس قسم کا عقد جائز ہے، امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :۔

وقد فسر بعض اهل العلم - قالوا! بیعتین فی بیعة ان یقول! ابیعک هذا الثوب بنقد بعشرة، و بنسیئة بعشرین، ولا یفارقه احد البیعین فاذا فارقه علی احدهما فلاباس اذا کانت العقدة علی احد منهما

بعض فقہاء "بیعتین فی بیعة" کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مثلاً بائع یہ کہے کہ میں یہ کپڑا نقد دس درہم میں اور ادھار بیس درہم میں فروخت کرتا ہوں، لیکن پھر کسی ایک بیع پر اتفاق کرتے ہوئے فریقین کے درمیان جدائی نہ ہوئی (تو یہ صورت ناجائز ہے، اور بیعتین فی بیعة میں داخل ہے) البتہ اگر فریقین ایک بیع پر یعنی نقد یا ادھار پر اتفاق کرتے ہوئے جدا ہوگئے تو اس صورت میں کوئی حرج نہیں"

(جامع ترمذی ج ۴ ص ۵۳۳، باب ماجاء فی النھی عن بیعتین فی بیعة حدیث نمبر ۱۲۳۱)

امام عبدالرزاق نے مصنف عبدالرزاق میں امام زہری، طاؤس، اور سعید بن المسیب سے نقل کیا ہے یہ حضرات فرماتے ہیں :۔

"لا باس بان یقول: ابیعک هذا الثوب بعشرة الی شهر، اوبعشرین الی شهرین، فباعه علی احدهما قبل ان یفارقه فلا باس به، و هکذا عن قتادة"

(مصنف عبدالرزاق، ج ۸ ص ۱۳۶)

"اس صورت میں کوئی حرج نہیں کہ بائع یہ کہے کہ میں یہ کپڑا ایک ماہ کے ادھار پر دس درہم میں اور دو ماہ کے ادھار پر بیس درہم میں فروخت کرتا ہوں۔ اور پھر جدائی سے پہلے ایک صورت پر اتفاق کر کے کپڑا بیچ دیا تو اس میں کوئی حرج نہیں، امام قتادہ سے بھی یہی منقول ہے"

امام محمد بن حسن شیبانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

قال ابو حنیفة فی الرجل یکون له علی الرجل مائة دینار الی اجل، فاذا حلت قال له الذی علیه الدین، بعنی سلعة یکون ثمنها مائة دینار نقداً، بمائة و خمسین الی اجل، ان هذا جائز، لانهالم یشترطا شیئاً ولم یذکرا امراً یفسد به الشراء"

(کتاب الحجة علی اهل المدینة، ج ۲ ص ۶۹۴ باب مایجوز فی الدین ومالا یجوز فیه)

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص کے دوسرے کے ذمے سو دینار دین تھے، جو معین تاریخ پر ادا کرنے تھے۔ جب وہ معین تاریخ آئی تو اس شخص نے دوسرے شخص سے جس پر دین تھا۔ یہ کہا کہ فلاں سامان جس کی قیمت نقد کے اعتبار سے سو دینار ہے، مجھے ادھار ایک سو پچاس دینار میں فروخت کر دو ـــــ یہ صورت جائز ہے، اس لئے کہ اس عقد کے اندر فریقین نے کوئی شرط نہیں لگائی۔ اور نہ ہی فریقین نے کسی ایسی چیز کا ذکر کیا ہے، جو اس معاملے کو فاسد کر دے"

# غیر مسلم ممالک کے عالمی بینکوں سے حاصل ہونے والے سود کو استعمال میں لانا

## علماء اور بینک کے ماہرین کی رپورٹ میں غور و خوض

سوال:

اسلامی ترقیاتی بینک، جدہ کی نگران بورڈ کا اجلاس مؤرخہ ۱۰/ ربیع الاول ۱۳۹۹ھ میں منعقد ہوا۔ اس اجلاس کا مقصد اسلامی ترقیاتی بینک کو غیر مسلم ممالک کے عالمی بینکوں میں رکھی ہوئی رقم پر حاصل ہونے والے سود کو استعمال میں لانے کے بارے میں شرعی نقطہ نظر سے غور و خوض کرنا تھا۔

چنانچہ فاضل علماء کی رپورٹ میں پیش کردہ تجاویز کی روشنی میں بینک کی نگران بورڈ نے یہ فیصلہ کیا کہ اس عالمی بینک سے حاصل ہونے والے سود کا پچاس فیصد "اسپیشل فنڈ" کے طور پر رکھا جائے، یہ اسپیشل فنڈ عالمی مارکیٹ میں کام کرنے والے بینکوں کی شاخوں میں رکھی ہوئی امانتوں کا پچاس فیصد ہوگا، اور اس "اسپیشل فنڈ" کا مقصد یہ ہے کہ بینک میں امانت کے طور پر رکھی ہوئی کرنسی کی قیمت میں اتار چڑھاؤ کے نتیجے میں بینک کے سرمائے کی قیمت میں جو خسارہ اور نقصان ہوگا۔ اس کی تلافی کے لئے یہ "اسپیشل فنڈ" مختص ہوگا۔

اور دوسرے پچاس فیصد سود کو "معونۃ خاصہ" کے لئے مخصوص کرنے کا فیصلہ کیا۔

نگراں بورڈ کے فیصلے کے نتیجے میں اس "معونۃ خاصہ" کو مندرجہ ذیل اغراض میں صرف کیا جائے گا:۔

(الف) ممبر ممالک کی معاشی، مالی، اور بینکاری کی سرگرمیوں کو اعتدال میں رکھنے کے سلسلے میں تربیت و تحقیقات میں شریعت کے احکام کے مطابق اس کو صرف کیا جائے گا۔ اس مقصد کے حصول کے لئے ۱۴۰۱ھ (۱۹۸۱ء) میں جدہ "المعہد

للاسلامی للبحوث والتدریب" کی بنیاد رکھی گئی ہے، اس وقت یہ ادارہ تحقیقات اور تربیت کے میدانوں میں اپنا فریضہ انجام دے رہا ہے۔

(ب) ناگہانی حوادث اور آفات کی صورت میں ممبر ممالک اور اسلامی سوسائٹیں کو سامان اور مناسب خدمات کی شکل میں بطور اعانت اس "معونۃ خاصہ" میں سے رقم ادا کی جائیگی۔

(ج) اسلامی مسائل کی تائید اور ان کو انجام دینے کے لئے ممبر ممالک کو مالی امداد کی فراہمی اس "معونۃ خاصہ" سے کی جائے گی۔

(د) ممبر ممالک کو فنی امداد کی فراہمی بھی اس "معونۃ خاصہ" سے کی جائے گی۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا غیر مسلم ممالک کے عالمی بینکوں سے حاصل ہونے والے سود کو مندرجہ بالا تفصیل کے مطابق "اسپیشل فنڈ" یا "معونۃ خاصہ" میں رکھ کر اس سے فائدہ حاصل کرنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب:

اس سلسلے میں علماء شریعت کا جو اجتماع مؤرخہ ۱۱/۳/۹۹ ۱۳ھ کو ہوا تھا۔ اس میں ان علماء نے جو متفقہ سفارشات پیش کی تھیں۔ ہم بھی ان سفارشات کے ساتھ موافقت کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ ان بنکوں کا سود بھی حقیقت میں عین ربا ہی ہے، اور جمہور فقہاء کا صحیح اور مختار قول یہی ہے کہ سود حرام ہے۔ اگرچہ وہ کسی حربی سے لیا جائے۔ لہذا مسلمان کے لئے اس سود کو وصول کر کے اپنے ذاتی کاموں میں خرچ کرنا جائز نہیں۔

لیکن دوسری طرف ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ موجود حالات کے لحاظ سے غیر مسلم ممالک کے بینکوں میں سود کی بھاری رقم کو چھوڑنا بھی مناسب نہیں ہے۔ اس لئے ان علماء نے اس سے بچنے کے لئے یہ صورت نکالی کہ اولا تو بنک اس بات کی پوری کوشش کرے کہ جتنا جلد ممکن ہو اپنی رقوم سودی بنکوں میں رکھوانے سے کسی طرح خلاصی حاصل کریں۔ لیکن جب تک یہ عمل مکمل نہ ہو جائے اس وقت تک بینک کو جو سود اس رقم پر ملے وہ اس کو علیحدہ اکاؤنٹ میں رکھے، اور پھر اس کو فقراء اور غریبوں پر خرچ

کرے۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ سودی بنکوں سے حاصل ہونے والی سود کی نصف رقم اسپیشل فنڈ میں رکھ دی جائے تو میرے نزدیک یہ صورت شرعاً جائز نہیں، اس لئے کہ اسپیشل فنڈ بینک کے تمام اثاثوں ہی کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ اور بعض اوقات ہنگامی طور پر سرمایہ کی قیمت میں کمی کی وجہ سے بنک کو جو نقصان ہوتا ہے۔ اس کی تلافی اس اسپیشل فنڈ سے کی جاتی ہے۔ اور اوپر ہم بیان کر چکے ہیں کہ بنک کے سود سے انتفاع کسی حال میں بھی جائز نہیں۔

لہٰذا اسلامی بنک کو چاہئے کہ وہ غیر اسلامی بینک سے حاصل ہونے والے سود کو صرف معونۃ خاصہ کے مقصد کے لئے مختص کر دے۔

## لیٹر آف کریڈٹ جاری کرنے پر بینک کا اجرت یا کمیشن لینا

سوال:

جو لوگ باہر سے مال منگواتے ہیں، ان کو کسی بنک میں ایل سی کھلوانی پڑتی ہے۔ جس کے نتیجے میں بینک اس کے لئے "لیٹر آف کریڈٹ" جاری کرتا ہے۔ اور جس میں بنک اس شخص کی ضمانت لیتا ہے۔ اور پھر بنک اس ضمانت پر معاوضہ وصول کرتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا بنک کے لئے اس ضمانت پر معاوضہ وصول کرنا جائز ہے؟

جواب:

اس موضوع پر میں نے ڈاکٹر رفیق مصری کی تجاویز کا جائزہ لیا۔ لیکن اس مسئلے میں میرا وہی جواب ہے جو "سروس چارج" کے مسئلے میں عرض کیا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ کفالت یا ضمانت پر اجرت لینا شرعاً حرام ہے، میرے علم کے مطابق کسی ایک فقیہ نے بھی اس کو جائز نہیں کہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی اجرت ہے جو کسی مال یا عمل کے عوض میں نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اسلامی فقہ میں کفالت کو عقد تبرع میں شمار کیا جاتا ہے۔ عقود معاوضہ میں شمار نہیں ہوتا اور یہ ایسی واضح بات ہے۔ جس کے لئے دلیل کی بھی ضرورت نہیں۔

البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ "کفیل" کے لئے نفس کفالت پر تو اجرت لینا جائز نہیں، لیکن اگر کفیل کو اس کفالت پر کچھ عمل بھی کرنا پڑتا ہے۔ مثلاً اس کے بارے میں اس کو لکھنا پڑھنا پڑتا ہے۔ اور دوسرے دفتری امور بھی انجام دینے پڑتے ہیں، یا مثلاً کفالت کے سلسلے میں اس کو "مضمون لہ" (جس کے لئے ضمانت لی گئی ہے اور "مضمون عنہ" جس کی طرف سے ضمانت لی ہے) سے ذاتی طور پر یا خط و کتابت کے ذریعہ رابطہ کرنا پڑتا ہے" اس قسم کے دفتری امور کو تبرعاً انجام دینا ضروری نہیں، بلکہ کفیل کے لئے مکفول لہ سے یا مکفول عنہ سے ان تمام امور کے انجام دینے پر اجرت مثل کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

آج کل جو بینک کسی کی ضمانت لیتے ہیں تو وہ صرف زبانی ضمانت نہیں لیتے۔ بلکہ اس ضمانت پر بہت سے دفتری امور بھی انجام دیتے ہیں۔ مثلاً خط و کتابت کرنا کاغذات وصول کرنا، پھر ان کو سپرد کرنا، رقم وصول کرنا، پھر اس کو بھیجنا وغیرہ۔ اور ان کاموں کے لئے اسے ملازمین، عملہ، دفتر، عمارت اور دوسری ضروری اشیاء کی ضرورت پڑتی ہے۔ اب بنک جو یہ تمام امور انجام دے رہا ہے۔ یہ فری فنڈ میں مفت انجام دینا اس کے لئے واجب نہیں ہے۔ چنانچہ ان مور کی انجام دہی کے لئے بنک کے لئے اپنی گاہکوں سے مناسب اجرت لینا جائز ہے، البتہ نفس ضمانت پر اجرت لینا جائز نہیں۔

اور پھر بینک بائع اور مشتری کے درمیان واسطہ بھی بنتا ہے۔ اور بحیثیت دلال یا وکیل کے بہت سے امور انجام دیتا ہے، اور شرعاً دلالی اور وکالت پر اجرت لینا جائز ہے۔ لہٰذا ان امور کی ادائیگی میں بھی بنک کے لئے اپنے گاہک سے اجرت کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

چنانچہ اب بنک کے لئے گاہک سے دو قسم کی اجرتوں کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

۱۔ لیٹر آف کریڈٹ جاری کرنے پر بنک کو جو دفتری امور انجام دینے پڑتے ہیں ان امور پر اجرت طلب کرنا جائز ہے۔

۲۔ وکالت یا دلالی پر اجرت طلب کرنا جائز ہے۔

البتہ بینک اپنے گاہک سے یہ دو قسم کی جو اجرتیں وصول کرے گا، اس میں یہ

ضروری ہے کہ وہ اجرت ان کاموں کی اجرت مثل سے زائد نہ ہو اس لئے کہ اگر یہ اجرت مثل سے زائد ہوگی تو پھر یہ تو نفس ضمان پر اجرت وصول کرنے کا ایک حیلہ بن جائے گا۔ جیسا کہ ہم نے سوال نمبر ایک کے جواب میں تفصیل سے عرض کر دیا ہے۔

بہر حال، جب بنک کو یہ دو قسم کی اجرتیں حاصل ہو گئیں تو اب نفس ضمان پر اجرت لینے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔ جہاں تک ڈاکٹر رفیق مصری کی اس تجویز کا تعلق ہے کہ چونکہ پہلے زمانے میں ایک شخص محض تبرعاً و احساناً دوسرے شخص کی ضمانت دیتا تھا۔ مگر چونکہ اب ضمانت دینا ایک منظم پیشہ اختیار کر گیا ہے اس لئے نفس ضمانت پر اجرت لینا ان حالات میں جائز ہونا چاہئے ہم قابل احترام ڈاکٹر رفیق صاحب کی اس تجویز سے کسی طرح بھی اتفاق نہیں کر سکتے۔ اور اس کی کئی وجوہات ہیں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ اگر ہم ابتداءً ہی اس بات کو تسلیم کر لیں کہ اگر کوئی شخص انفراداً کوئی ایسا عمل کرے جس پر اسکو اجرت لینا جائز نہ ہو لیکن اگر وہی عمل منظم پیشے کی شکل میں اختیار کر لے تو اس پر اجرت لینا جائز ہو جائے گا، اگر ہم اس دلیل کو درست تسلیم کر لیں تو پھر اس دلیل کی بنیاد پر یہ بھی کہا جائے گا کہ چونکہ پہلے زمانے میں قرض دینے کا معاملہ صرف قرض دینے والے متبرعین تک منحصر تھا، اس لئے کسی شخص کو بطور قرض کے بہت بڑی رقم کی ضرورت تو ہوتی نہیں تھی، اس کے علاوہ اس زمانے میں تبرعاً قرض دینے والے افراد بہت ہوتے تھے۔ مگر چونکہ آج کے دور میں لوگوں کو بطور قرض بڑی بڑی رقموں کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور تبرعاً قرض دینے والے لوگ بھی اب موجود نہ رہے، اس لئے اب قرض دینے کا معاملہ ایک پیشہ اختیار کر گیا ہے جس کے لئے بنک قائم کئے گئے ہیں۔ لہٰذا اب نفس قرض پر اجرت کا مطالبہ کرنا جائز ہونا چاہئے۔

اب ظاہر ہے کہ قرض کے معاملے میں اس دلیل کو قبول کرتے ہوئے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ قرض پر اجرت کا مطالبہ کرنا جائز ہے، اسی طرح "ضمانت" کے معاملے میں بھی اس دلیل کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

جہاں تک امام، موذن اور معلم وغیرہ کی اجرت کا تعلق ہے، تو یہ ایک

مجتہد فیہ مسئلہ تھا، بہت سے فقہاء مثلاً امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے اس اجرت کو شروع سے جائز کہا ہے، اور اس کے جواز پر بعض احادیث سے استدلال کیا ہے، چنانچہ جب ضرورت زیادہ ہوئی، اور ان خدمات کے لئے متبرعین کا فقدان ہو گیا تو ضرورۃ فقہاء حنفیہ نے اس اجرت کو جائز قرار دیا۔ لیکن جہاں تک "ضمانت" پر اجرت کا تعلق ہے تو یہ کوئی مجتہد فیہ مسئلہ نہیں ہے، (بلکہ متفقہ مسئلہ ہے) اس لئے "ضمانت" پر اجرت لینے کے مسئلے کو طاعات پر اجرت لینے پر قیاس کرنا درست نہیں۔

جہاں تک لکڑیاں کاٹنے کے لئے یا شکار کرنے کے لئے کسی کو اجرت پر لینے کا تعلق ہے تو یہ اصلاً جائز ہے، اور لکڑیاں اور شکار کئے ہوئے جانور اجرت پر لینے والے کی ملکیت ہوں گے، اجیر (مزدور) کے نہیں ہوں گے۔ اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ اجرت پر لینے والا کوئی فرد ہو یا تجارتی کمپنی ہو۔

۲۔ بہر حال، جب اوپر کی تفصیل سے یہ معلوم ہو گیا کہ بینک کے لئے اپنے گاہک سے دو قسم کی اجرت لینا جائز ہے، ایک دفتری امور کی انجام دہی پر اجرت لینا، دوسرے وکالت پر اجرت لینا، لہٰذا اب "عمل ضمانت" پر اجرت لینے کو جائز کرنے کی بھی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اس لئے کہ ان دونوں قسم کی اجرت کی مقدار کی تعیین کو بینک پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ لہٰذا بینک کو اس کی گنجائش ہے کہ ان دونوں کاموں کی اتنی اجرت مقرر کر دے جو موجودہ دور کے عرف مطابق ان خدمات کے لئے کافی ہو جو خدمات بینک نے انجام دی ہیں۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

ہاؤس فائینانسنگ کے جائز طریقے

پی ایل ایس اکاؤنٹ کی حقیقت

فارن ایکسچینج بیئررسرٹیفکٹس

ووٹ کی اسلامی حیثیت

قانون میعاد سماعت کی شرعی حیثیت

کوّے کی حلت پر تحقیق

مروجہ موزوں پر مسح کا حکم

تاخیر رکن کی وہ مقدار جس سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔

رمضان میں نفل کی جماعت

بینکوں اور مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ

اسلام میں خلع کی حقیقت

مستقبل کی تاریخ پر خرید وفروخت

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم ط

# پیش لفظ

اللہ تعالیٰ نے استاد مکرم و مربی حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی کو ہر میدان میں اور خاص طور پر فقہی میدان میں جو بلند مقام عطا فرمایا ہے وہ محتاج بیان نہیں، آپ نے جس دقیق فقہی موضوع پر بھی قلم اٹھایا، الحمدللہ اس موضوع پر سیر حاصل بحث فرمائی، اور اب تک آپ نے جو فقہی مقالات تحریر فرمائے ہیں ان میں سے اکثر و بیشتر عربی زبان میں ہیں۔ چنانچہ فقہی مقالات میں صرف وہی مقالات شامل کئے گئے تھے جو اصلاً عربی میں لکھے گئے تھے۔ بعد میں احقر نے ان کا اردو ترجمہ کیا۔

لیکن جب جلد اوّل حضرات علماء کرام کے پاس پہنچی تو بعض حضرات علماء نے اس طرف توجہ دلائی کہ حضرت مولانا مدظلہم کے وہ فقہی مضامین جو حضرت مولانا مدظلہم نے جدید فقہی موضوعات پر براہ راست اردو میں تحریر فرمائے ہیں، اگر اُن کو بھی اِن کے ساتھ شامل کر کے شائع کر دیا جائے تو اس

پیش قیمت علمی ذخیرہ سے استفادہ کرنا آسان ہوجائے گا۔ چنانچہ احقر نے حضرت مولانا مدظلہم کے فقہی مضامین کی تلاش شروع کی تو الحمدللہ کچھ کامیابی ہوئی اور چند مضامین جمع ہوگئے۔ جن کا مجموعہ فقہی مقالات جلد ثانی کی شکل میں آپ کے سامنے پیش ہے۔

البتہ اس مجموعے میں دو مقالات ایسے شامل ہیں جو آپ نے عربی میں تحریر فرمائے تھے اور احقر نے ان کا ترجمہ کردیا ہے۔ ان مقالات کے نام یہ ہیں۔

۱۔ مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت

۲۔ ہاؤس فائینانسنگ کے جائز طریقے

اللہ تعالیٰ اس کو اپنی بارگاہ میں شرف قبول عطا فرمائے اور حضرت استاذ مکرم مدظلہم کے علم، عمر اور صحت میں برکت عطا فرمائے اور ہم سب کو ان کے علمی جواہر سے استفادہ کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

عبداللہ میمن

دارالعلوم کراچی

۱۹ رمضان ۱۴۱۷ھ

# اجمالی فہرست فقہی مقالات

صفحہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

"ان الذین یکسبون الاثم سیجزون ما کانوا یقترفون"
(سورۃ الانعام: ۱۲۰)

یعنی جو لوگ گناہوں کا ارتکاب کرتے ہیں، قیامت کے روز
ان کے ان اعمال کی سزا دی جائے گی جو وہ لوگ یہاں پر کیا کرتے تھے۔

# مروّجہ موزوں پر مسح کا حکم

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

# عرض ناشر

چمڑے کے موزوں پر مسح کرنے کے بارے میں تمام حضرات علماء کا اتفاق ہے۔ لیکن موجودہ دور کے ایک مشہور مفکر کا خیال ہے کہ اونی، سوتی، اور نائیلون کے موزوں پر بھی مسح کرنا درست ہے، چنانچہ اس بارے میں ایک صاحب نے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کے پاس سوال بھیجا، حضرت مولانا مدظلہم نے اس کا تفصیلی جواب تحریر فرمایا، جو ماہنامہ البلاغ کے شمارہ جمادی الاولیٰ ۱۳۹۷ھ میں شائع ہو چکا ہے، اب ہم اس کو دوبارہ شائع کرنے کی سعادت حاصل کررہے ہیں، اللہ تعالیٰ اس کاوش کو قبول فرمائے، اور ہم سب کو اس پر اجر جزیل عطا فرمائے، آمین۔

محمد مشہود الحق کلیانوی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# مروجہ موزوں پر مسح کا مسئلہ

## استفتاء

کیا فرماتے ہیں علمائے کرام اس مسئلہ کے بارے میں کہ کن موزوں پر مسح کرنا درست ہے؟

الف ـــــ جہاں تک چمڑے کے موزوں پر مسح کا تعلق ہے اس کے جواز پر تقریباً تمام ہی علمائے کرام کا اتفاق ہے۔

البتہ اونی "سوتی" اور نائیلون وغیرہ کے موزوں پر مسح کے جائز ہونے کے بارہ میں کچھ اختلاف ہے، بیشتر فقہاء اونی اور سوتی موزوں پر مسح جائز ہونے کے بارہ میں کچھ شرائط رکھتے ہیں۔

لیکن دور حاضر کے ایک مشہور صاحب فکر و بصیرت فرماتے ہیں کہ ہر قسم کے موزوں پر کسی قید کے بغیر مسح کرنا درست ہے۔

ب ـــــ فقہائے کرام نے جو شرائط موزوں پر مسح کے جائز ہونے کی رکھی ہیں، انکے بارہ میں مشہور مفکر فرماتے ہیں کہ۔

"میں نے اپنی امکانی حد تک یہ تلاش کرنے کی کوشش کی ہے کہ ان شرائط کا ماخذ کیا ہے؟ مگر سنت میں کوئی ایسی چیز نہ مل سکی"۔

"سنت سے جو کچھ ثابت ہے وہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جرابوں اور جوتوں پر مسح فرمایا ہے۔" نسائی کے سوا کتب سنن میں اور مسند احمد میں مغیرہ ابن شعبہؓ کی روایت موجود ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور (مسح علی الجوربین والنعلین) اپنی جرابوں اور جوتوں پر مسح فرمایا۔ ابو داؤد" کا بیان ہے کہ حضرت علی،ؓ عبداللہ بن مسعود،ؓ براء ابن عازب،ؓ انس ابن مالکؓ ابو امامہ،ؓ سہیل بن سعدؓ اور عمر بن حریثؓ نے جرابوں پر مسح کیا نیز حضرت عمرؓ اور

حضرت عباسؓ سے بھی یہ فعل مروی ہے، بلکہ بیہقی نے ابن عباسؓ اور انس بن مالکؓ سے طحاوی نے اویس ابن اوسؓ سے روایت نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف جوتوں پر مسح فرمایا۔ اس میں جرابوں کا ذکر نہیں ہے، اور یہ ہی عمل حضرت علیؓ سے بھی منقول ہے، ان مختلف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف جراب اور جرابیں پہنے ہوئے جوتے پر بھی مسح کرنا اسی طرح جائز ہے جس طرح چمڑے کے موزوں پر مسح کرنا درست ہے۔ ان روایات میں کہیں یہ نہیں ملتا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فقہاء کی تجویز کردہ شرائط میں سے کوئی شرط بیان فرمائی ہو اور نہ ہی یہ ذکر کسی جگہ ملتا ہے کہ جن جرابوں پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اور صحابہ کرام نے مسح فرمایا وہ کس چیز کی تھیں۔

اس لئے میں یہ کہنے پر مجبور ہوں کہ فقہاء کی عائد کردہ ان شرائط کا کوئی ماخذ نہیں اور فقہاء چونکہ شارع نہیں اس لئے ان کی شرطوں پر اگر کوئی عمل نہ کرے تو وہ گنہگار نہ ہوگا۔ اس تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر قسم کے موزوں پر اطمینان کے ساتھ مسح کیا جاسکتا ہے چاہے وہ اونی ہوں یا سوتی، نائلون کے ہوں یا کسی اور ریشے کے، چمڑے کے ہوں یا آئل کلاتھ کے اور ریگزین کے حدیہ کہ اگر پاؤں پر کپڑا لپیٹ کر بھی مسح کر لیا جائے تو اس پر بھی جائز ہے۔"

ان مفکر کے علاوہ علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی اپنے فتویٰ کی کتاب جلد دوم میں بھی یہ فتویٰ دیا ہے۔ اور حافظ ابن قیم اور علامہ ابن حزم کا بھی یہ ہی مسلک ہے، کہ کسی قید کے بغیر ہر قسم کے موزے پر مسح کیا جاسکتا ہے۔

آخر میں مستدعی ہوں کہ اپنے مصروف اوقات میں سے اس دینی مسئلہ کو حل فرماکر مرسل فرمادیں گے۔ فتویٰ مدلل اور مفصل درکار ہے۔

آپ کے فتویٰ کا منتظر رہوں گا تاکہ اس الجھن سے نکل کر راہ راست پاسکوں۔

المنتظر الجواب

محمد طاہر غوری معرفت مدرسہ تعلیم النساء چشتیاں، ضلع بہاولنگر

# الجواب باللہ التوفیق

جس قسم کے سوتی، اونی یا نائیلون کے موزے آجکل رائج ہیں، ان پر مسح کرنا ائمہ مجتہدین میں سے کسی کے نزدیک جائز نہیں، آپ کا خیال غلط ہے کہ اس مسئلے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ایسے باریک موزوں کے بارے میں تمام ائمہ مجتہدین اس پر متفق ہیں کہ ان پر مسح کرنا جائز نہیں ہے چنانچہ ملک العلماء کاسانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:۔

فان کانا رقیقین یشفان الماء لا یجوز المسح علیھما بالاجماع

پس اگر موزے اتنے باریک ہوں کہ ان میں سے پانی چھن نکلتا ہو تو ان پر بہ اجماع مسح جائز نہیں ہے۔

(بدائع الصنائع ص ۱۰ ج ۱)

اور علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:۔

ولا یجوز المسح علی الجورب الرقیق من غزل اوشعر بلا خلاف، ولو کان ثخینا یمشی معه فرسخا فصاعدا فعلی الخلاف

(البحرالرائق ص ۱۹۲ ج ۱)

اس سے معلوم ہوا کہ جن موزوں میں "ثخین" کی شرائط نہ پائی جاتی ہوں، یعنی ان میں پانی چھن جاتا ہو، یا وہ کسی چیز سے باندھے بغیر محض اپنی موٹائی کی بناء پر کھڑے نہ رہ سکتے ہوں، یا ان میں ایک کوس تک بغیر جوتے کے چلنا ممکن نہ ہو، ان پر مسح کرنا کسی بھی مجتہد کے مذہب میں جائز نہیں، ہاں جن موزوں

میں یہ تینوں شرائط پائی جاتی ہوں، ان پر مسح کے جواز و عدم جواز میں اختلاف ہے۔

جہاں تک جناب سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب کا تعلق ہے، انہوں نے بہت سے مسائل میں جمہور امت سے الگ راستہ اختیار کیا ہے، یہ مسئلہ بھی ایسا ہی ہے جس میں انہوں نے جمہور فقہاء کی مخالفت کر کے سخت غلطی کی ہے، آپ نے ان کے جو دلائل ذکر کئے ہیں ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ موصوف نے مسئلے کی اصل حقیقت کو پوری طرح سمجھنے کی کوشش ہی نہیں فرمائی۔ آپ کے اطمینان کے لئے مسئلے کی حقیقت مختصراً عرض کی جاتی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ قرآن کریم نے سورہ مائدہ میں وضو کا جو طریقہ بیان فرمایا ہے اس میں پوری وضاحت کے ساتھ پاؤں کو دھونے کا حکم دیا ہے، نہ کہ ان پر مسح کرنے کا۔ لہٰذا قرآن کریم کی اس آیت کا تقاضا یہ ہے کہ وضو میں ہمیشہ پاؤں دھوئے جائیں، اور ان پر مسح کسی صورت میں بھی جائز نہ ہو یہاں تک کہ جب کسی شخص نے چمڑے کے موزے پہنے ہوئے ہوں اس وقت بھی مسح کی اجازت نہ ہو، لیکن چمڑے کے موزوں پر مسح کی جو اجازت باجماع امت دی گئی، اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسے موزوں پر مسح کرنا اور اسکی اجازت دینا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے تواتر کے ساتھ ثابت ہے جس کا انکار ممکن نہیں۔ اگر مسح علی الخفین کے جواز پر دو تین ہی حدیثیں ہوتیں تب بھی ان کی بناء پر قرآن کریم کے مذکورہ صریح حکم میں کوئی تقیید درست نہ ہوتی، کیونکہ اخبار احاد سے قرآن کریم پر زیادتی یا اسکا نسخ یا اس کی تقیید جائز نہیں ہوتی۔ لیکن چونکہ مسح علی الخفین کی احادیث معنی متواتر ہیں، اس لئے ان متواتر احادیث کی روشنی میں تمام امت کا اس پر اجماع منعقد ہو گیا کہ قرآن کریم کی آیت میں پاؤں دھونے کا حکم اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے جب انسان نے "خفین" (یعنی چمڑے کے موزے) نہ پہن رکھے ہوں، چنانچہ:۔ امام ابو حنیفہ" فرماتے ہیں:۔

ماقلت بالمسح حتی جاء فی فیه
ضوء النهار (البحرالرائق ص۱۷۳ ج ۱)

میں مسح علی الخفین کا اس وقت تک قائل نہیں ہوا جب تک میرے پاس روز روشن کی طرح اس کے دلائل نہیں پہنچ گئے۔

چنانچہ "مسح علی الخفین" کا حکم اسی (۸۰) صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم نے روایت کیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری میں لکھتے ہیں:۔

وقد صرح جمع من الحفاظ بان المسح
علی الخفین متواتر وجمع بعضهم رواته
فجاوزوا الثمانین منهم العشرة

(نیل الاوطار ص۱۷۶ ج ۱)

حفاظ کی ایک بڑی جماعت نے تصریح کی ہے کہ مسح علی الخفین کا حکم متواتر ہے، اور بعض حضرات نے اس کے روایت کرنیوالے صحابہ کو جمع کیا تو وہ اسی (۸۰) سے متجاوز تھے جن میں عشرۃ مبشرہ بھی شامل ہیں۔

اور حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں:۔

ادرکت سبعین بدریا من الصحابة
کلهم کانوایرون المسح علی الخفین۔

(تلخیص الجبیر ص۱۵۸ ج ۱ وبدائع ص ۷ ج ۱)

اگر مسح علی لخفین کا حکم ایسے تواتر یا استفاضے کے ساتھ ثابت نہ ہوتا تو قرآن کریم نے پاؤں دھونے کا جو حکم دیا ہے اس میں کسی تخصیص یا تقیید کی گنجائش نہیں تھی، چنانچہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں:۔

انما یجوز نسخ القران بالسنة اذاوردت
کورودالمسح علی الخفین فی الا ستفاضة

(احکام القرآن للجصاص ص ۴۲۵ ج ۲)

"سنت نبویہ سے قرآن کریم کے کسی حکم کو منسوخ (بمعنی مقید) کرنا اسی وقت جائز ہو سکتا ہے جب وہ ت ایسے تواتر سے ثابت ہو جیسے مسح علی الخفین ثابت ہے۔"

خلاصہ یہ ہے کہ وضو میں پاؤں دھونے کا قرآنی حکم ایسی چیز نہیں ہے جسے دو تین روایتوں کی بنیاد پر کسی خاص حالت کے ساتھ مخصوص کر دیا جائے، بلکہ اس کے لئے ایسا تواتر درکار ہے جیسا مسح علی الخفین کی احادیث کو حاصل ہے۔ اب "خفین" (چمڑے کے موزوں) کے بارے میں تو یہ تواتر موجود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر مسح خود بھی فرمایا اور دوسروں کو بھی اس کی اجازت دی، لیکن "خفین" کے سوا کسی چیز پر مسح کرنے کے بارے میں ایسا تواتر موجود نہیں ہے۔ اور "خفین" چونکہ عربی زبان میں صرف چمڑے کے موزوں کو کہتے ہیں، کپڑے کے موزوں کو "خف" نہیں کہا جاتا، اس لئے یہ اجازت صرف چمڑے ہی کے موزوں کے ساتھ مخصوص رہے گی، دوسرے موزوں کے بارے میں قرآن کریم کے اصلی حکم یعنی پاؤں دھونے پر ہی عمل ہوگا۔ ہاں اگر کپڑے کے موزے اتنے ثخین (موٹے) ہوں کہ وہ اپنی خصوصیات اور اوصاف میں چمڑے کے ہم پایہ ہو گئے ہوں، یعنی نہ تو ان میں پانی چھنتا ہو، نہ انہیں کھڑا رکھنے کے لئے کسی بیرونی سہارے کی ضرورت ہو اور انکو پہن کر میل دو میل چل سکتے ہوں تو ایسے موزوں کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہو گیا، بعض فقہاء نے فرمایا کہ چونکہ ایسے موزے چمڑے ہی کے معنی میں آگئے ہیں اس لئے ان پر بھی مسح جائز ہونا چاہئے، اور بعض حضرات نے فرمایا کہ "چونکہ مسح کرنا تواتر کے ساتھ صرف خفین (چمڑے کے موزوں) پر ہی ثابت ہے، اس لئے ان پر مسح کرنا درست نہیں، گویا موزے تین قسم کے ہو گئے۔

(۱) چمڑے کے موزے جنہیں خفین کہا جاتا ہے، ان پر مسح باجماع جائز ہے۔

(۲) وہ باریک موزے جو نہ چمڑے کے ہوں، اور نہ ان میں چمڑے کے اوصاف پائے جاتے ہوں، جیسے آجکل کے سوتی، اونی یا نائیلون کے موزے، ان کے بارے میں اجماع ہے کہ ان پر مسح جائز نہیں کیونکہ ایسے موزوں پر مسح کرنا ایسے دلائل سے ثابت نہیں جن کی بناء پر پاؤں دھونے کے قرآنی حکم کو چھوڑا جاسکے۔

(۳) وہ موزے جو چمڑے کے تو نہیں ہیں، لیکن ان میں موٹے ہونے کی بناء پر اوصاف چمڑے ہی کے پائے جاتے ہیں۔ ان پر مسح کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جو موزے چمڑے جیسے نہ ہوں، ان پر مسح کے عدم جواز میں مجتہدین امت کا کوئی اختلاف نہیں، اور اس کی وجہ یہی ہے کہ پاؤں دھونے کے قرآنی حکم کو اس وقت تک نہیں چھوڑا جاسکتا جب تک کہ مسح کا حکم ایسے تواتر سے ثابت نہ ہو جائے جس تواتر سے مسح علی الخفین کا جواز ثابت ہے۔ لہٰذا فقہاء کرام نے کپڑے کے موزوں پر مسح کے لئے جو شرطیں لگائی ہیں وہ اپنی طرف سے نہیں لگائیں، بلکہ ان موزوں میں چمڑے کے اوصاف کے تحقق کے لئے لگائی ہیں۔ اور اس میں بھی اختلاف رہا ہے کہ ان شرائط کے تحقق کے بعد بھی ان پر مسح جائز ہے یا نہیں۔

حقیقت مسئلہ کی اس وضاحت کے بعد اب ان روایات کو دیکھئے جن میں جوربین (جورابوں) پر مسح کا ذکر آیا ہے، سارے ذخیرہ حدیث میں یہ کل تین حدیثیں ہیں ایک حضرت بلالؓ سے مروی ہے، ایک حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے، اور ایک حضرت مغیرہ بن شعبہ (رضی اللہ عنہم) سے ــــ حضرت بلالؓ کی حدیث معجم صغیر طبرانی میں ہے، اور حضرت ابو موسیٰؓ کی ابن ماجہؒ اور بیہقیؒ وغیرہ نے روایت کی ہے، لیکن حافظ زیلعیؒ نے ان دونوں کے بارے میں ثابت کیا ہے کہ یہ دونوں سنداً ضعیف ہیں۔

(نصب الرایہ ص ۱۸۳ ص ۱۸۴ ج ۱)

اور حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیث کے بارے میں تو امام ابو داؤدؒ نے بھی لکھا ہے کہ لیس بالمتصل ولا بالقوی (بذل المجہو ص ۹۲ ج ۱) لہٰذا یہ دونوں روایتیں تو خارج از بحث ہیں۔

اب صرف حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث رہ جاتی ہے، اس کا معاملہ بھی یہ ہے کہ اگرچہ امام ترمذیؒ نے اس کو "حسن صحیح" کہا ہے، لیکن دوسرے جلیل القدر محدثین نے امام ترمذیؒ کے اس قول پر سخت تنقید کی ہے، امام ابو داؤدؒ اس حدیث کو روایت کر کے لکھتے ہیں:۔

وکان عبدالرحمٰن بن مهدی لا یحدث بهذه الحدیث لان المعروف عن المغیره ان النبی صلی الله علیه وسلم مسح علی الخفین۔

(بذل المجہود ص ۹۲ ج ۱)

حضرت عبدالرحمٰن بن مہدیؒ یہ حدیث بیان نہیں کیا کرتے تھے کیونکہ حضرت مغیرہؓ سے جو معروف روایتیں ہیں وہ مسح علی الخفین کی ہیں، (نہ کہ جوربین پر مسح کی)

امام نسائیؒ سنن کبریٰ میں لکھتے ہیں:۔

لا نعلم احدا تابع انه ابا قیس علی هذه الروایة، والصحیح عن المغیره انه علیه السلام مسح علی الخفین

(نصب الرایہ ص ۱۸۳ ج ۱)

یہ روایت ابو قیس کے سوا کسی نے روایت نہیں کی، اور ہمارے علم میں کوئی اور راوی اسکی تائید نہیں کرتا، البتہ حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ سے صحیح روایت مسح علی الخفین ہی کی

ہے۔

اسکے علاوہ امام مسلمؒ امام بیہقیؒ، سفیان ثوریؒ، امام احمدؒ یحیی بن معینؒ، علی بن المدینیؒ، اور دوسرے محدثین نے اس روایت کو ابو قیس اور ھزیل بن شرجیل دونوں کے ضعف کی بنا پر ضعیف قرار دیا ہے، اور علامہ نوویؒ شارح صحیح مسلم لکھتے ہیں:۔

، کل واحد من هولاء لوانفرد قدم علی الترمذی، مع ان الجرح مقدم علی التعدیل، واتفق الحفاظ علی تضعیفه، ولا یقبل قول الترمذی انه حسن صحیح۔

(نصب الرایہ بحوالہ بالا)

جن حضرات نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اگر ان میں سے ہر ایک تنہا ہوتا تب بھی وہ امام ترمذیؒ پر مقدم ہوتا، اس کے علاوہ یہ قاعدہ ہے کہ جرح تعدیل پر مقدم ہوتی ہے، اور حفاظ حدیث اسکی تضعیف پر متفق ہیں، لہٰذا ترمذی کا یہ قول کہ، یہ "حسن صحیح ہے" قابل قبول نہیں۔

یہ ہے اس حدیث کی اسنادی حیثیت جسے مودودی صاحب نے اپنی دلیل میں پیش کیا ہے، آپ نے دیکھا کہ اول تو اکثر حفاظ حدیث کے نزدیک یہ حدیث ضعیف اور نا قابل استدلال ہے۔

دوسرے اگر بالفرض امام ترمذیؒ کے قول کے مطابق اسے صحیح مان لیا جائے تو پورے ذخیرہ حدیث میں تنہا یہ ایک روایت ہوگی جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جوربین پر مسح کرنا مذکور ہے۔

اب آپ غور فرمایئے کہ قرآن کریم نے پاؤں دھونے کا جو صریح حکم دیا ہے اسے صرف اس ایک روایت کی بنا پر کیسے چھوڑ دیا جائے، جب کہ ائمہ

حدیث نے اسپر شدید تنقید بھی کی ہے؟ آپ پیچھے دیکھ چکے ہیں کہ مسح علی الخفین کا حکم اس وقت ثابت ہوا جب اسکی احادیث تواتر کی حد تک پہنچ گئیں، اور امام ابو یوسف" فرماتے ہیں کہ اگر مسح علی الخفین کی احادیث اتنی کثرت کے ساتھ نہ ہوتیں تو پاؤں دھونے کے قرآنی حکم کو چھوڑنے کی گنجائش نہ تھی۔ لیکن مسح علی الجوربین کی احادیث متواتر تو کیا ہوتیں، پورے ذخیرہ حدیث میں اسکی صرف تین روایتیں ہیں، ان میں سے دو تو بالاتفاق ضعیف ہیں اور ایک کو اکثر محدثین نے ضعیف کہا ہے، صرف امام ترمذی" اسے صحیح کہتے ہیں۔ ایسی روایات کی بناء پر قرآن کریم کے کسی حکم میں کوئی تخصیص یا قید پیدا نہیں کی جا سکتی، چنانچہ امام ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:۔

"والا صل فیه انه قدثبت ان مراد الایة الغسل علی ماقد منا، فلولم ترد الاثار المتواترة علی النبی صلی الله علیه وسلم ی المسح علی الخفین لما اجزنا المسح ...... ولمالم تردالا ثارق جواز المسح علی الجوربین ی وزن ورودهای المسح علی الخفین ابقینا حکم الغسل علی مراد الایة"۔

(احکام القرآن للجصاص ج ۲ ص ۴۲۸)

مسئلے کی حقیقت یہ ہے کہ آیت کی اصلی مراد پاؤں دھونا ہے جیسے کہ پیچھے گزر چکا، لہٰذا اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح علی الخفین کی متواتر احادیث ثابت نہ ہوتیں تو ہم کبھی مسح علی الخفین کو جائز قرار نہ دیتے............ اور چونکہ جوربین (کپڑے کے موزوں) پر مسح کی احادیث اس وزنی طریقے سے مروی نہیں ہیں جس وزنی طریقے سے مسح علی الخفین کی احادیث مروی ہیں۔ اس لئے ہم نے وہاں آیت قرآنی کی اصل مراد یعنی پاؤں دھونے کے حکم کو برقرار رکھا

ہے۔

اب صرف یہ سوال رہ جاتا ہے کہ جن حضرات صحابہ کرامؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے جوربین پر مسح کیا یا اسکی اجازت دی تو ان کے اس عمل کی کیا وجہ تھی؟ اسکا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کے ان آثار میں کہیں بھی یہ صراحت نہیں ہے کہ جوربین کپڑے کے باریک موزے تھے، اور جب تک یہ صراحت نہ ہو اس وقت تک ان آثار سے باریک موزوں پر مسح کا جواز کیسے ثابت ہو سکتا ہے؟ چنانچہ مشہور اہل حدیث عالم علامہ شمس الحق صاحب عظیم آبادی لکھتے ہیں:۔

ان الجورب يتخذمن الاديم وكذامن الصوف وكذامن القطن ويقال لكل من هذه انه جورب، ومن المعلوم ان هذه الرخصه بهذا العموم لا تثبت الا بعدان يثبت ان الجوربين الذين مسح عليهما النبى صلى الله عليه وسلم كانا من صوف الخ

(عون المعبود ص ۶۲ ج ۱)

"یعنی جوربین کھال کے بھی ہوتے ہیں، اون کے بھی اور روئی کے بھی، اور ہر ایک کو جورب کہا جاتا ہے، اور ہر قسم کے موزے پر مسح کی اجازت اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتی جب تک یہ ثابت نہ ہو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اون کے جوربین پر مسح فرمایا۔" بلکہ اس سے بھی زیادہ یہ ثابت ہے کہ ان حضرات نے جن جوربین پر مسح فرمایا وہ یا تو چمڑے کے تھے یا اپنی موٹائی کی وجہ سے چمڑے کے موزوں کی طرح تھے، اور ان میں چمڑے کے موزوں کی صفات پائی جاتی تھیں، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت ہے:۔

حدثنا هشيم قال اخبر نايونس عن الحسن وشعبه عن قتادة عن سعيد بن المسيب والحسن

انهما قالا: يمسح على الجوربين اذا كانا صفيقين (مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۸۸ ج ۱)

حضرت سعید بن مسیبؒ اور حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ جرابوں پر مسح جائز ہے، بشرطیکہ وہ خوب موٹی ہوں۔ واضح رہے کہ ثوب صفیق اس کپڑے کو کہتے ہیں جو خوب مضبوط اور دبیز ہو ملاحظہ ہو قاموس اور مختار الصحاح وغیرہ۔

حضرت حسن بصریؒ اور حضرت سعید بن المسیبؒ دونوں جلیل القدر تابعین میں سے ہیں اور انھوں نے صحابہ کرامؓ کا عمل دیکھ کر ہی یہ فتویٰ دیا ہے۔

لہٰذا ان حضرات کے عمل اور فتویٰ سے جو بات ثابت ہوئی وہ اس سے زائد نہیں کہ جو موزے بہت موٹے ہونے کی بنا پر چمڑے کے اوصاف کے حامل ہوں، ان پر مسح جائز ہے، اور اس موٹائی کی وضاحت کے لئے میں نے وہ تین شرائط ذکر کی ہیں کہ ایک تو ان میں پانی نہ چھنے دوسرے وہ کسی چیز سے باندھے بغیر اپنی موٹائی کی وجہ سے خود کھڑے رہیں، اور تیسرے یہ کہ ان کو پہن کر میل دو میل چلنا ممکن ہو، ایسے موزے چونکہ چمڑے کے اوصاف کے حامل ہوتے ہیں، اس لئے ان کو بھی اکثر فقہا نے "مسح علی الخفین" کی احادیث کی دلالت النص اور مذکورہ آثار صحابہؓ کی بناء پر "خفین" کے حکم میں داخل کر لیا، چنانچہ علامہ ابن الہمامؒ تحریر فرماتے ہیں:۔

لا شك ان المسح على الخف على خلاف القياس، فلا يصلح الحاق غيره به، الا اذا كان بطريق الدلالة، وهوان يكون فى معناه، ومعناه الساتر لمحل الفرض الذى هو بعد د متابعة المشى فيه فى السفر وغيره۔

(فتح القدیر ص ۱۰۹ ج ۱)

"اس میں کوئی شک نہیں کہ مسح علی الخفین کی مشروعیت خلاف قیاس ہوئی ہے لہذا کسی دوسری چیز کو ان پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، الایہ کہ وہ دلالۃ النص کے طریقے پر خفین کے معنی میں داخل ہو، اور خفین کے معنی ایک ایسے موزے کے ہیں جنہوں نے پاؤں کو بالکل ڈھانپ رکھا ہو اور ان میں سفر وغیرہ کے دوران مسلسل چلنا ممکن ہو"۔

لہذا فقہاء نے جوربین پر مسح کے لئے جو شرائط مقرر کی ہیں، ان کی یہ تعبیر بالکل غلط اور خلاف واقعہ ہے کہ حدیث میں مسح علی الجوربین کی اجازت مطلق تھی، اور انہوں نے اپنی طرف سے شرائط عائد کر کے اسے مقید کر دیا بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اصولی اعتبار سے پاؤں دھونے کے فریضے کو چھوڑ کر مسح کرنے کا حکم اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس پر احادیث متواترہ موجود نہ ہوں، خفین میں چونکہ ایسی احادیث موجود تھیں، اس لئے وہاں مسح کی اجازت دیدی گئی، لیکن جوربین پر مسح کسی ایسی حدیث سے بھی ثابت نہیں جو متفق علیہ طور پر صحیح ہو، لہذا ان پر مسح کی اجازت نہیں دی جا سکتی تھی، الایہ کہ وہ جوربین خفین کی صفات کے حامل ہو کر خفین کے حکم میں بدلالۃ النص داخل ہو جائیں، اور چونکہ صحابہؓ و تابعین سے ایسے ہی موزوں پر مسح ثابت تھا، اس لئے بیشتر فقہاء نے اسکی اجازت دی۔ اور "خفین" کی بنیادی صفات کو مذکورہ تین شرائط کے ذریعہ بیان کر دیا۔ اور اسپر تمام ائمہ مجتہدین کا اجماع منعقد ہو گیا۔

جہاں تک علامہ ابن حزمؒ یا علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیمؒ کا تعلق ہے، ان کا مقام بلند اپنی جگہ ہے لیکن انہوں نے بہت سے مسائل میں جمہور امت سے الگ راہ اختیار کی ہے جسے امت نے بحیثیت مجموعی قبول نہیں کیا، بالخصوص اس مسئلے میں تو انہوں نے اپنے مسلک پر کوئی دلیل بھی نہیں دی۔ لہذا پوری امت کے فقہاء، محدثین اور مجتہدین کے مقابلے میں صرف ان تین حضرات کی

رائے پر عمل کر کے پاؤں دھونے کے قرآنی حکم کو ترک کر دینا ایک سنگین جسارت ہے اور اس "اجتہاد" کا تو کوئی جواب ہی نہیں ہے کہ "اگر پاؤں پر کپڑا لپیٹ کر بھی مسح کر لیا جائے تو اس پر بھی مسح جائز ہے۔" ساری امت کے تمام فقہاء، تمام محدثین اور تمام مجتہدین کے بارے میں تو یہ الزام ہے کہ ان کے اس قول کا کوئی ماخذ نہیں، حالانکہ ان کے ناقابل انکار دلائل آپ پیچھے دیکھ چکے ہیں اور دوسری طرف اپنا خود "اجتہاد" یہ ہے کہ بلاوجہ پاؤں پر کپڑا لپیٹ کر اسپر بھی مسح کیا جاسکتا ہے۔ کیا اس لایعنی حرکت کی خاطر پاؤں دھونے کے قرآنی حکم کو ترک کرنے کا بھی کوئی ماخذ ہے؟

آپ نے جناب سید ابو الاعلیٰ مودودی صاحب کی جو عبارت نقل فرمائی ہے اس میں چونکہ جوتوں پر مسح کرنے کا بھی ذکر ہے، اس لئے اسکی حقیقت بھی آخر میں مختصراً عرض ہے۔

جوربین اگر موٹے ہوں تو ان پر مسح کرنے کے تو بعض فقہاء قائل بھی ہیں، لیکن جوتوں پر مسح کرنا تو کسی بھی امام کے مذہب میں جائز نہیں:۔

"لم یذهب احد من الائمة الی جواز المسح علی النعلین

(معارف السنن ص ۳۴۷ ج ۱)

ائمہ میں سے کوئی بھی جوتوں پر مسح کرنے کا قائل نہیں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جوتوں پر مسح کرنا اس وقت ثابت ہے جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پہلے ہی سے باوضو ہوتے تھے، لیکن نئی نماز کے لئے تازہ وضو فرماتے تھے، ایسی حالت میں چونکہ وضو پہلے سے ہوتا تھا، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم پاؤں دھونے کے بجائے اپنے جوتوں پر ہاتھ پھیر لیتے تھے، چنانچہ صحیح ابن خزیمہ" میں روایت ہے:۔

عن علی انه دعا بکوز من ماء ثم توضا
وضوء خفیفا ومسح علی نعلیه،
ثم قال هکذا وضوء رسول الله صلی الله
علیه وسلم للطاهر مالم یحدث۔

(صحیح ابن خزیمہؒ ص ۱۰۰ ج ۱ باب ۱۵۴ حد ۲۰۰)

"حضرت علیؓ نے پانی کا ایک گلاس منگوایا، اور بہت مختصر وضو کیا اور اپنے جوتوں پر مسح کیا، پھر فرمایا: طہارت کی حالت میں جب تک وضو نہ ٹوٹا ہو، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح وضو فرمایا کرتے تھے۔

اس وضاحت کے بعد "جوتوں پر مسح" ثابت کرنے والی روایات سے بے وضو آدمی کے لئے جوتوں پر مسح کرنے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

## لہٰذا

امت کے تمام مستند فقہاء و مجتہدین کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ باریک موزے جن سے پانی چھن جاتا ہو، یا وہ کسی چیز سے باندھے بغیر پنڈلی پر کھڑے نہ رہتے ہوں، یا ان میں میل دو میل مسلسل چلنا ممکن نہ ہو، ان پر مسح جائز نہیں ہے اور نہ جوتوں پر مسح درست ہے۔ اور چونکہ ہمارے زمانے میں جو سوتی، اونی، نائیلون کے موزے رائج ہیں وہ باریک ہوتے ہیں اور ان میں مذکورہ اوصاف نہیں پائے جاتے، اس لئے ان پر مسح کسی حال میں جائز نہیں ہے، اور جو شخص ایسا کرے

گا تو امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ بلکہ کسی بھی مجتہد کے مسلک میں اسکا وضو صحیح نہیں ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ

(بشکریہ ماہنامہ البلاغ، جمادی الاولیٰ ۱۳۹۷ھ)

# تاخیرِ رکن کی وہ مقدار کیا ہے؟

## جس سے سجدہ سہو واجب ہو

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

"یاایھاالذین آمنو اعلیکم انفسکم لایضر کم من ضل اذااھتدیتم الی اللہ مر جعکم جمیعاًفینبئکم بماکنتم تعملون"

(سورۃ المائدہ آیت نمبر ۱۰۵)

اے ایمان والو! تم اپنے آپ کی خبر لو، اگر تم سیدھے راستے پر آگئے (تم نے ہدایت حاصل کر لی۔ صحیح راستہ اختیار کر لیا) تو جو لوگ گمراہ ہیں۔ ان کی گمراہی تمہیں کوئی نقصان نہیں پہنچائے گی۔ تم سب کو اللہ کی طرف لوٹنا ہے وہاں پر اللہ تعالیٰ تمہیں بتائیں گے کہ تم دنیا کے اندر کیا کرتے رہے ہو۔

# تاخیر رکن کی وہ مقدار کیا ہے جس سے سجدہ سہو واجب ہو؟

## سوال:

منیۃ المصلی میں لکھا ہے کہ پہلی رکعت اور تیسری رکعت میں محض بیٹھنے سے سجدہ سہو لازم آتا ہے اور یہ عبارت ہے ویجب سجدۃ السھو بمجرد الجلوس اور صاحب مفتاح الصلوٰۃ نے ایک تسبیح کی مقدار بیٹھنے کی قید لگائی ہے۔ اور شامی نے لکھا ہے کہ مجرد جلوس موجب سہو نہیں ہے یعنی بقدر جلسہ استراحت اگر سہواً کوئی شخص جلسہ کرے تو سجدہ سہو واجب نہیں کیونکہ یہ جلسہ استراحت کا اختلاف بین الشافعیۃ والحنفیۃ اختلاف فی السنیۃ وعدم السنیۃ ہے پس جس نے جلسہ استراحت کی مقدار جلسہ کیا اس نے سہواً ترک سنت کیا اور سجدہ سہو ترک واجب سے ہوتا ہے نہ ترک سنت سے۔ خود مجھے ایسا اتفاق ایک مرتبہ ہو گیا تو میں نے شامی کی رائے کو راجح سمجھ کر اس

پر عمل کر لیا تھا مگر پھر بھی اپنے جی کو اس مسئلہ میں پورا اطمینان نہیں ہے اسلئے یہ معلوم کرنا ہے کہ اس مسئلہ میں حضور کی کیا تحقیق ہے۔

## جواب از مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ

الجواب مجھ کو بھی مدت سے تردد ہے مگر عمل اس پر ہے کہ بمجرد جلوس سجدہ سہو کرتا ہوں لا لانہ ترک السنۃ بل لان فیہ التاخیر فی القیام۔ اور ایک تسبیح کی مقدار تو عادۃ جلوس ہو ہی جاتا ہے اس میں ذرا غور کیجئے ۲۰ر ذیقعدہ ۱۳۳۲ھ (امداد الفتاویٰ ج ۱ ص ۳۵۱)

## تحقیق! از مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہم

اقول و باللہ آستعین :۔ عبارات ذیل زیر بحث مسئلے میں قابل غور ہیں:۔

(۱) قال فی ملتقی الا بحر ویجب ان یراعی رکوع اوقعود اوقدم رکنا اواخرہ اوکررہ او غیرو اجبا او ترکہ کرکوع قبل القرائۃ و تاخیر القیام الی الثالثۃ بزیادۃ علی التشہد، وقال شارحہ العلامہ شیخ زادہ واختلفوا فی مقدار الزیادۃ فقال بعضہم بزیادۃ حرف وکلام المصنف یشیرالی ھذا وقال بعضہم بقدر رکن وھوالصحیح کما فی اکثر الکتب (مجمع الانہر ص ۱۴۸ ج ۱)

(۲) وقال تحتہ شارحہ العلامۃ ابن عابدین بقدر رکن (بالحوالۃ المسطورۃ)

(۳) قال الا مام ظهير الدين المرغيناني لا يجب بقوله اللهم صل على محمد وانما المعتبر مقدار مايودى فيه ركنا كذافى الظهيرية (برجندی شرح وقایہ ص ۱۴۹ ج ۱)

(۴) قال ابن البزاز الكردرى سهافى صلوته انها الظهر اوالعصر اوغيرذلك ان تفكر قدر مايودى فيه ركن كالركوع لزم ان قليلا فان شك فى صلواة صلاها الخ
(الجامع الوجیز علی ہامش الہندیہ ص ۷۰ ج ۴)

ان تمام عبارات سے مشترکہ طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ تاخیر واجب کی مقدار اکثر فقہاء" نے یہ قرار دی ہے کہ اتنی دیر تاخیر ہو جائے جس میں کوئی رکن نماز مثلاً رکوع یا سجدہ وغیرہ ادا ہو سکے، اور وہ تین مرتبہ سُبْحَانَ رَبِّیَ الْعَظِیْم کہنے کے وقفے میں ہوتا ہے، به صرح الطحطاوى" فى حاشيته على المراقى حيث قال ولم يبينوا قدر الركن وعلى قياس ما تقدم ان يعتبر الركن مع سنته وهو مقدر بثلاث تسبيحات
(طحطاوی ص ۲۵۸ ج ۱)

اس قول کے علاوہ بھی بہت سے اقوال ذکر کئے گئے ہیں جن میں سے یا تو مرجوح ہیں یا وہ ہیں کہ جن کا مال یہی نکلتا ہے۔

صاحب تنویر الابصار نے اس مسئلہ کو دو جگہ ذکر کیا ہے۔ اور بظاہر دونوں میں تعارض معلوم ہوتا ہے، باب صفة الصلواة میں ان کی عبارت یہ ہے (فان زاد عامدا كره) فتجب الاعادة (اوساهيا وجب عليه سجود السهواذاقال اللهم صل على محمد) فقط (على المذهب) المفتى به لا الخصوص الصلواة بل لتاخير القيام (شامی ص ۴۷۷ ج ۱) اس کے تحت علامہ شامی" نے کئی اقوال نقل کر کے بحر، زیلعی، شرح منیہ کبیری، وغیرہ سے اسی کو صحیح قرار دیا ہے، اور علامہ رملی" اور شرح منیہ صغیری سے وعلی آل محمد کی

زیادتی کا مرجح ہونا ذکر کیا ہے۔

اورباب سجود السھو میں صاحب تنویر فرماتے ہیں (وتاخیر قیام الی الثالثة بزیادة علی التشھد بقدر رکن) اور صاحب درمختار نے لکھا ہے و قیل بحرف وفی الزیلعی الاصح وجوبه باللھم صل علی محمد۔ علامہ ابن عابدین" نے اس تعارض کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا (قوله و الزیلعی الخ) جزم به المصنف فی متنه فی فصل اذا اراد الشروع وقال انه المذھب واختاره فی البحر تبعا للخلاصة والخانیة والظاھرانه لاینا فی قول المصنف ھنا بقدر رکن تامل (شامی ص ۶۹۳ ج ۱) جس سے معلوم ہوا کہ اللھم صل علی محمد اور بقدر رکن دونوں اقوال کا حاصل اور مال ایک ہی نکلتا ہے، تو گویا جس جس نے اللھم صل علی محمد کو مقدار تاخیر قرار دیا ہے اس نے بقدر رکن کے قول کے منافی کوئی بات نہیں کہی، وبالعکس۔

رہی وہ عبارت جو منیة المصلی میں ہے کہ اگر کوئی شخص پہلی یا تیسری رکعت کے آخر میں بیٹھ جائے تو مطلق بیٹھ جانے ہی سے سجدہ سہو واجب ہو جائے گا، خواہ مقدار رکن بیٹھا ہو یا نہیں۔ اسی طرح اس میں یہ بھی ہے کہ جلسہ استراحت سے سجدہ سہو لازم آجائیگا، (کبیری ص ۴۳۲) سو اس بارہ میں تحقیق وہ ہے جو درمختار اور ردالمحتار میں لکھی گئی وھوھذا۔

(۱) قال العلامة الحصکفی فی واجبات الصلوٰة و ترک قعود قبل ثانیة او رابعة وکل زیادة تتخلل بین الفرضین۔ وقال الشامی تحته وکذاالقعدة فی اخرالرکعة الاولی اوالثالثة فیجب ترکھا ویلزم من فعلھا ایضا

تاخیر القیام الی الثانیة اوالرابعة عن محله وهذا اذا کانت القعدة طویلة اما الجلسة الخفیفة التی استحبها الشافعی فترکها غیر واجب عند نابل هوالا فضل۔ (شامی ص ۴۳۸ ج ۱)

(۲) قال فی الدرالمختار و یکبر للنهوض علی صدور قدمیه بلا اعتماد و قعود استراحة ولو فعل لا باس، وقال الشامی تحته قال شمس الائمة الحلوانی الخلاف فی الا فضل حتی لو فعل کما هو مذهبنا لا باس به عند الشافعی ولو فعل کما هو مذهبه لا باس به عندنا کذافی المحیط اه قال فی الحلیة والا شبه انه سنة اومستحب عند عدم العذر ویکره فعله تنزیها لمن لیس به عذرا ه وتبعه فی البحر —— اقول ولا بنا فی هذا ماقدمه الشارح فی الواجبات حیث ذکر منها ترک قعود قبل ثانیة ورابعة لا ن ذاک محمول علی القعود الطویل (ردالمحتار ص ۴۷۴ ج ۱)

اسلیئے ان عبارات سے معلوم ہوا کہ دو رکعتوں کے درمیان جلسہ خفیفہ عمداً جائز ہے اور شامی" کی تصریح کے مطابق ترک قعود جو واجب ہے، وہ قعود طویل ہے، قصیر نہیں ـــ اور درایت کا مقتضی بھی یہی ہے کیونکہ یہ فعل عمداً جائز ہے تو سہواً بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہیئے، نیز چونکہ یہ قول "بقدر رکن" کی تقدیر کے مطابق ہے اس لئے اسی کو ترجیح ہونا چاہیئے ـــ اور جب اس درایت کے ساتھ شامی" کی یہ روایت بھی مل گئی تو اس دعوے میں مزید قوت پیدا ہو گئی اور خود علامہ ابراہیم حلبی" کی تصریح علامہ شامی" نے نقل فرمائی ہے کہ عن شرح المنیة انه لا ینبغی ان یعدل عن الدرایة ای الدلیل اذاوافقتها روایة۔

خلاصہ یہ کہ جو مقدار جلسہ استراحت کی شوافعؒ کے یہاں مسنون ہے اس مقدار تک بیٹھنے سے سجدہ سہو لازم نہ آنا چاہئے۔

ھذا ما بدالی واللہ سبحانہ و تعالی اعلم بالصواب

احقر محمد تقی عثمانی غفر اللہ لہٗ
یکم محرم الحرام ۱۳۸۰ھ

الجواب صحیح
بندہ رشید احمد

الجواب صحیح
بندہ محمد شفیع عفی عنہ

# رمضان میں نفل کی جماعت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

# عرضِ ناشر

۱۹۵۹ء میں ایک صاحب ''محمود حسن'' نے رمضان المبارک میں نفل کی جماعت سے متعلق ایک استفتاء حضرت مولانا محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں ارسال کیا تھا۔ اور استفتاء کے ساتھ اسی مسئلہ سے متعلق حضرت مولانا حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ کا تحریر کردہ جواب بھی ارسال کیا، حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ استفتاء جواب کے لئے اپنے فائق اور لائق صاحبزادے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کے سپرد کیا۔ جو اس وقت دورۂ حدیث میں داخلہ لینے والے تھے۔ گویا کہ اس وقت ان کا ضابطے کا طالب علمانہ دور بھی ختم نہیں ہوا تھا۔ حضرت مولانا مدظلہم نے اپنے والد محترم کے ایماء پر اس استفتاء کا تحقیقی جواب تحریر فرمایا۔ جو پیش خدمت ہے۔

میمن اسلامک پبلشرز

# رمضان میں نفل کی جماعت

## الاستفتاء

در خدمت حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ

س: حضرت مولانا حسین احمد مدنی رحمتہ اللہ علیہ کا ایک فتویٰ "الجمعیۃ شیخ الاسلام نمبر" میں شائع ہوا ہے، جس میں رمضان میں تہجد کی نماز تداعی کے ساتھ بھی افضل ہونا درج ہے، اور حضرت گنگوہی قدس اللہ سرہ نے فتاوی رشیدیہ میں رمضان میں تہجد کی جماعت کو اگر بالتداعی ہو، مکروہ تحریمی بتلایا ہے۔ اس کو حضرت مدنی رحمتہ اللہ علیہ نے قول مرجوح پر مبنی قرار دیا ہے، میں نے بہت سارے حضرات کو لکھا، کسی کے یہاں سے فیصلہ کن جواب موصول نہیں ہوا، بجز حضرت والا کے اس وقت اس کے متعلق کہیں سے مجھے اس کی توقع بھی نہیں ہے، بڑے بڑے کام کے مفتی حضرات چل بسے، مسئلہ زیر بحث بہت اہم ہے۔ اس کی وجہ سے ایک نیا باب بدعت کا کھل جانے کا اندیشہ ہے، خود مجھے بھی تردد پیدا ہو گیا، یہاں گزشتہ رمضان میں پچاس ساٹھ کبھی کبھی سو سے زائد آدمی تہجد کی نماز جماعت سے ادا کرنے لگے، اس کا اہتمام ہونے لگا، میں نہ شریک ہوا، نہ کسی کو شریک ہونے کو کہا، نہ کسی کو منع کیا۔ البتہ اپنے احباب خود ہی دریافت کرتے تو ان سے کہہ دیتا تھا کہ فقہاء تو مطلق طور پر تداعی کو نوافل میں مکروہ ہی لکھتے ہیں۔ ہمارے اکابر میں سے کسی کا عمل بھی مجھے اس کے متعلق سننے میں نہیں

حضرت والا ذرا مفصل طور پر حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل کے متعلق کچھ تحریر فرما دیں۔ اگرچہ حضرت والا کو تکلیف ہوگی، لیکن کیا کیا جائے، کہیں سے اطمینان بخش جواب نہیں ملا۔

حضرت مولانا حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ کا جواب منسلک ہے۔

کمترین بندہ محمود حسن عفی عنہ

کراچی۔

# جواب از حضرت مولانا حسین احمد مدنی رحمتہ اللہ علیہ

منقول از "شیخ الاسلام نمبر" صفحہ ۵۴ روزنامہ الجمعیۃ، دہلی

جواب سوال از جماعت نوافل در رمضان غیر تراویح۔ (منقول از مکتوبات مخطوطہ)

"فتح القدیر ج اول، باب الاستسقاء ص ۴۳۸ میں ہے۔
وقد صرح الحاکم ایضا فی باب صلوۃ الکسوف من الکافی بقولہ "ویکرہ صلوۃ التطوع جماعۃ ماخلا قیام رمضان وصلوۃ الکسوف، وھذا خلاف ماذکر شیخ الاسلام"

اور ردالمحتار ج ۱ صفحہ ۵۲۳ پر ہے: "قلت ویویدہ ایضا ما فی البدائع من قولہ ان الجماعۃ فی التطوع لیست بسنۃ الا فی قیام رمضان اہ، وفیہ و النفل بالجماعۃ غیر مستحب، لانہ لم یفعلہ الصحابۃ فی غیر رمضان" اہ۔

مذکورہ بالا نصوص میں قیام رمضان کی تصریح فرمائی گئی ہے، اس کی تخصیص تراویح کے ساتھ نہیں کی گئی، چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تیسری شب تک اور صحابہ کرام سے آخری شب تک نوافل با جماعت پڑھنا منقول ہے، جیسا کہ موطا امام مالک میں بکثرت مروی ہے، اس لئے تمام وہ نوافل جو رمضان کی راتوں میں پڑھے جائیں، خواہ تراویح ہوں، یا تہجد، اوائل شب میں ہوں، یا اواخر شب میں، جماعت کی اجازت ہوگی۔

موطا امام مالک صفحہ ۱۱۱ میں ہے:

"قال محمد :وبھذا ناخذ، لاباس بالصلاۃ فی شیھر رمضان ان یصلی الناس بامام تطوعا، لان المسلمین قد اجمعوا علی ذلک اہ"

فتح الباری ج رابع صفحہ ۲۱۵ باب "فضل من قام رمضان" میں ہے
"ای قیام لیالیه مصلیا، و المراد من قیام
اللیل ما یحصل به مطلق القیام، کما قدمناه فی
التهجد سواء کان قلیلا او کثیرا، وذکر
النووی ان المراد بقام رمضان صلوة التراویح،
یعنی انه یحصل بها المطلوب من القیام،
لان قیام رمضان لا یکون الا بها، واغرب الکرمانی
فقال :اتفقوا علی ان المراد بقیام رمضان
صلوة التراویح اه- قلت :قال انووی
المراد بقیام رمضان صلوة التراویح،
ولکن اتفاق من این اخذه بل المراد من قیام
اللیل مایحصل به یطلق القیام، سواء کان
قلیلا او کثیرا،اه، وقال
العینی حح فی الجزء الاول صفحه ۲۸۱ من کتاب
الایمان من عمدة القاری مانصبه، و معنی من
قام رمضان من قام بالطاعة فی لیال رمضان
ویقال یرید صلوة التراویح، وقال بعضهم،
لا یختص ذلک بصلوة التراویح، بل فی ای
وقت صلی تطوعا حصل له ذلک
الفضل" اه-

نصوص مذکورہ بالا سے مندرجہ ذیل امور معلوم ہوتے ہیں :

(۱) ہر نفل نماز کی جماعت مطلقاً مکروہ نہیں ہے۔ بلکہ اس سے کچھ مستثنیات بھی ہیں۔

(۲) مستثنیات میں لفظ قیام رمضان اور کسوف کو ذکر کیا ہے۔
(۳) امام محمد، اور حاکم اور صاحب بدائع وغیرہ متقدمین نے (رحمہم اللہ تعالیٰ) لفظ قیام رمضان ذکر فرمایا ہے، جو کہ مخصوص بالتراویح نہیں ہے۔
(۴) قیام رمضان کو مخصوص بالتراویح کرنا قول مرجوح ہے۔ جو کہ علامہ کرمانی اور علامہ نووی رحمہما اللہ تعالیٰ کا قول ہے، اس کے خلاف حافظ ابن حجر عسقلانی اور امام عینی رحمہما اللہ تعالیٰ قیام رمضان سے تمام نوافل مراد لے رہے ہیں خواہ تراویح ہو یا تہجد ہو، یا دیگر نوافل۔ اور امام نووی کے قول کو مول قرار دیتے ہوئے اپنے قول کی طرف لوٹاتے ہیں، اور کرمانی کے قول کو غریب اور مخدوش فرما دیتے ہیں۔ اور یہی امر مدلول مطابقی بھی ہے۔

بنابریں فتاوی رشیدیہ کی تصریح جلد ثانی صفحہ ۵۹ اور جلد اول صفحہ ۴۹ جس میں مستثنیات کو منحصر تراویح کے ساتھ کیا گیا ہے، قول مرجوح پر مبنی ہے، پس رمضان کی جملہ نوافل کی جماعت، خواہ بالتداعی ہو۔ یا بلا تداعی، سب ماذون فیہ بلکہ مستحب ہونگی، اور "من قام رمضان" کے تحت داخل ہوگی، اس پر نکیر کرنا غیر صحیح ہوگا، بلکہ جملہ طاعات، طواف نفل یا عمرہ نافلہ وغیرہ اسی میں محسوب اور مرغوب فیہ قرار دیئے جائیں گے۔ کما ذکر العینی رحمہ اللہ تعالیٰ۔

ہم نے حضرت قطب العالم حاجی امداد اللہ صاحب قدس اللہ سرہ العزیز کا عمل بھی مکہ معظمہ میں اسی پر پایا ہے۔ اور حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن صاحب قدس اللہ سرہ العزیز کا بھی یہی معمول تھا۔ اور حرمین شریفین میں قدیم سے عمل سنت عشریہ وغیرہ کا جو کہ بالخصوص شوافع، اور چالیس رکعت کا عمل جو کہ موالک کا معمول بہ تھا، اور اہل مکہ کا قدیمی عمل ہر ترویحہ پر اسبوع طواف کا اسی کا موید ہے۔ واللہ اعلم

ننگ اسلاف
حسین احمد غفرلہ
۱۹/ ذی الحجہ ۷۲ ۱۳ھ دار العلوم دیوبند

## خط کا جواب از مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمتہ اللہ علیہ

مکرم بندہ، السلام علیکم ورحمتہ اللہ وبرکاتہ۔

یہ معاملہ نفس مسئلہ کی حیثیت سے تو کچھ اہم نہ تھا، لیکن حضرت مولانا مدنیؒ کے فتوی پر تنقید کی حیثیت سے اس کو اتنا مہم بنا دیا کہ اس میں کافی بحث وتحقیق کے بغیر قلم اٹھانا مشکل تھا، رمضان میں مجھ سے بالکل یہ کام نہیں ہوتا، اس لئے اپنے چھوٹے لڑکے محمد تقی سلمہ کو جو اس سال دورۂ حدیث میں شریک ہونے والا ہے، یہ مسئلہ حوالے کیا، خیال یہ تھا کہ اس کو مشق ہوگی، اور کتابوں کے حوالے یہ نکال کر پیش کر دے گا تو پھر میں کچھ لکھوں گا، مگر ماشاء اللہ یہ لڑکا ذہین ہے، اس لئے تمام کتابوں کے حوالے بھی بغیر میری کسی امداد کے نکالے۔ پھر ان کے اقتباسات لے کر خود ہی ایک تحریر لکھ دی، اب جو تحریر دیکھی تو میری نظر میں بالکل کافی وافی تھی، اس لئے اسی پر تصدیق لکھ دی، وہ بھیج رہا ہوں۔

والسلام

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ

۴/ شوال ۷۸ ۱۳ھ

# جواب حضرت مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہم العالی

## الجواب وھوالموفق للصواب

تراویح، استسقاء اور کسوف کے علاوہ دوسری نفلوں کی جماعت اگر بالتداعی ہو تو بہر صورت مکروہ تحریمی ہے، خواہ وہ نفلیں رمضان میں پڑھی جائیں، یا غیر رمضان میں، یہی مسلک عام فقہاء و محدثین کا ہے، اور اسی پر سلف صالحین کا فتوی اور تعامل رہا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع میں ہے:

"اذا صلوا التراویح ثم ارادوا ان یصلوھا ثانیا یصلون فرادی لا بجماعة، لان الثانیة تطوع مطلق والتطوع المطلق بجماعة مکروہ۔ (بدائع ج ۱ ص ۲۹۰)

علامہ ابن نجیم" فرماتے ہیں:

"ولو صلوا التراویح، ثم ارادوا ان یصلوھا ثانیا یصلون فرادی" اہ

(البحرالرائق ج ۲ ص ۷۴)

فتاوی عالمگیریہ میں ہے:

ولو صلوا التراویح ثم ارادوا ان یصلوھا ثانیا یصلون فرادی "کذافی التتارخانیة" (عالمگیریہ ج ۱ ص ۱۲۳)

فتاوی بزازیہ میں ہے:

صلوا بجماعة، ثم ارادوا اعادتھا بالجماعة یکرہ، لان النفل بجماعة علی التداعی یکرہ الا

بالنص" اھ۔

(بزازیہ علی حاشیہ الھندیہ، ج ۴ ص ۳۱)

مذکورۃ الصدر نصوص سے معلوم ہوا کہ تراویح کا اعادہ جماعت کے ساتھ جائز نہیں، اور بدائع وفتاوی بزازیہ میں اس کی علت کی تصریح بھی فرمادی گئی کہ دوسری مرتبہ پڑھی جانے والی تراویح نفل مطلق (یعنی وہ نفل جس کے اندر جماعت کی نص نہیں ملتی) ہو جائے گی، اور نفل مطلق جماعت کے ساتھ مکروہ (تحریمی) ہے، تو معلوم ہوا کہ حضرات فقہاء" کے نزدیک نفل کی جماعت (علی التداعی) بہر صورت مکروہ ہے۔ خواہ رمضان میں ہو۔ یا غیر رمضان میں۔ کیونکہ اگر رمضان کی نفلیں علی الاطلاق اس حکم سے مستثنیٰ ہوتیں تو تراویح کا اعادہ جماعت کے ساتھ ناجائز نہ ہوتا، کما ھو ظاھر۔

(۲) علامہ طاہر بن عبدالرشید بخاری" خلاصۃ الفتاوی میں تحریر فرماتے ہیں:

"ولوزاد علی العشرین بالجماعۃ یکرہ عندنا بناء علی ان صلوۃ التطوع بالجماعۃ مکروہ"

(خلاصۃ الفتاوی، ج ۱ ص ۶۳)

اگر رمضان کی نفلیں جماعت کے ساتھ علی الاطلاق جائز ہوتیں تو بیس سے زیادہ رکعتیں بالجماعۃ مکروہ نہ ہوتیں۔

(۳) در مختار میں ہے:۔

ولا یصلی الوتر ولا التطوع بجماعۃ خارج رمضان ای یکرہ ذلک لو علی سبیل التداعی بان یقتدی اربعۃ بواحد، کما فی الدرر"

(شامی ج ۱ ص ۶۶۳)

علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:

والنفل بالجماعۃ غیر مستحب، لانہ لم تفعلہ

الصحابۃ فی غیر رمضانؒ (ردالمحتار ج ۱ ص ۶۶۴)

علامہ کاسانیؒ تحریر فرماتے ہیں:۔

الجماعۃ فی التطوع لیست بسنۃ الا فی قیام رمضان وفی الفرض واجبۃ اوسنۃ موکدۃ"

(بدائع الصنائع ج ۱ ص ۲۹۸)

محقق ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔

وقد صرح الحاکم ایضا فی باب صلوۃ الکسوف من الکافی بقولہ "ویکرہ صلوۃ التطوع جماعۃ ماخلا قیام رمضان و صلاۃ الکسوف" (فتح القدیر ج ۱ ص ۴۳۸)

نصوص مذکورہ بالا میں صلوٰۃ النفل بالجماعۃ کی کراہت کے حکم سے قیام رمضان کو مستثنیٰ کیا گیا، اور تراویح کے بجائے قیام رمضان کا لفظ استعمال کیا ہے۔ جس کے عموم سے شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ حکم صرف غیر رمضان کے لئے مخصوص ہے، لیکن دراصل یہ قیام رمضان کا لفظ (عرف فقہاء کے اعتبار سے بالخصوص مسئلہ جماعت میں) عام نہیں، بلکہ تراویح کے ساتھ مخصوص ہے۔ جیساکہ انشاء اللہ ہم عنقریب بالتفصیل بیان کریں گے، واللہ الموفق۔

(۴) حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب" شرح موطا میں فرماتے ہیں کہ:۔

قال الزرقانی رحمہ اللہ ظاہرہ (ای حدیث افضل الصلوۃ صلوتکم فی بیوتکم الا المکتوبۃ) یشمل کل نفل، لکنہ محمول علی مالا یشرع لہ التجمیع کالتراویح والعیدین، اھ

(اوجز المسالک ج ۲ ص ۷)

حضرت الشیخ مولانا خلیل احمد سہارنپوری" شرح ابو داؤد میں لکھتے ہیں :

فان خیر صلاۃ المرء وھذا عام لجمیع النوافل و السنۃ الا النوافل التی من شعائر الاسلام کالعیدین والکسوف والاستسقاء، قلت: وھذا یدل علی ان صلوۃ التراویح فی البیت افضل، و الجواب عن الذین قالوا بافضلیتھما فی المسجد جماعۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ذلک لخوف الافتراض، فاذا زال الخوف بوفاتہ علیہ السلام ارتفع المانع، وصار فعلہ فی المسجد افضل، فاشبہ صلاۃ العید"

(بذل المجھود ج ۲ ص ۳۳۶)

ان نصوص میں لفظ تراویح استعمال کیا گیا ہے۔ قیام رمضان نہیں کہ اس کے عموم سے عموم حکم کا شبہ ہو۔

(۵) عنایہ شرح ہدایہ میں ہے :۔

(فصل فی قیام شھر رمضان) ذکر التراویح فی فصل علی حدۃ لاختصاصھا بمالیس لمطلق النوافل"

(عنایۃ علی ہامش الفتح ج ۱ ص ۳۳۳)

البحرالرائق میں ہے :۔

(تحت قول الکنز "وسن فی رمضان عشرون رکعۃ" الخ) بیان لصلوۃ التراویح، وانمالم یذکرھامع السنن المؤکدۃ قبل النوافل المطلقۃ لکثرۃ شعبھا ولا ختصاصھا بحکم من بین سائر السنن و النوافل وھوالاداء بجماعۃ"

(البحرالرائق ص ۱۷ ج ۲)

اس سے معلوم ہوا کہ تراویح کا جماعت سے ادا کیا جانا تمام سنن و نوافل کے مقابلے میں اس کی خصوصیت ہے۔

(۶) فتاوی قاضیخان میں ہے:

ویستحب اداء ھا (ای التراویح) بالجماعة، وقال مالک رح والشافعی رح فی القدیم: الانفراد افضل کسائر السنن، انتھی - وفیه بعد ذلک- والصحیح ان اداء ھا بالجماعة فی المسجد افضل، لان فیه تکثیرا للجماعة، و کذلک فی المکتوبات"

(خانیہ علی ھامش الھندیہ ج ا ص ۲۱۳)

پہلی نص میں اشارہ فرمادیا گیا کہ تراویح اور چند اور منصوص سنن کے علاوہ تمام سنن میں ہم بھی شوافع و غیر ھم کے قدیم قول سے متفق ہیں کہ اس میں انفراد افضل ہے۔ دوسری نص میں فرمایا گیا کہ تراویح اس حکم میں مکتوبات کی شریک ہے، اگر رمضان کی بقیہ نفلوں میں بھی جماعت جائز ہوتی تو تصریح کر دی جاتی۔

(۷) حضرت مولانا رشید احمد گنگوھی قدس اللہ سرہ العزیز تحریر فرماتے ہیں:

" جماعت نوافل کی سوائے ان مواقع کے کہ حدیث سے ثابت ہیں، مکروہ تحریمی ہے، فقہ میں لکھا ہے کہ اگر تداعی ہو، اور مراد تداعی سے چار آدمی کا ہونا ہے، پس جماعت صلوۃ کسوف، استسقاء، تراویح کی درست اور باقی سب مکروہ ہیں، کذافی کتب الفقہ"

(فتاوی رشیدیہ ص ۲۸۹)

حضرت حکیم الامت مولانا تھانوی قدس اللہ سرہ شبینہ کے مفاسد بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"مثلاً اگر تراویح کے بعد یہ عمل ہو تو نفل کی
جماعت مجمع کثیر کے ساتھ ہونا، جو کہ مکروہ ہے"

(امداد الفتاوی ص ۳۰۰ ج ۱)

ان حضرات نے بالکل تصریح اور وضاحت کے ساتھ بیان فرمادیا کہ نفل کی جماعت (تراویح کے سوا) رمضان میں بھی اسی طرح ناجائز ہے جس طرح غیر رمضان میں۔

(۸) ان روایات کے علاوہ درایت بھی اس کی مقتضی ہے کہ نفل با جماعت رمضان میں بھی جائز نہ ہو، اس لئے کہ تراویح کی جماعت خلاف قیاس ہے کیونکہ تراویح تطوعات میں سے ہے۔ اور تطوعات میں اخفاء مطلوب ہے۔ برخلاف فرائض کے اسی لئے تطوعات کو نہ صرف بلا جماعت، بلکہ گھر میں پڑھنا افضل ہے۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث میں ارشاد فرمایا:

صلوة المرء ی بیته افضل من صلوته ی
مسجدی هذا الا المکتوبة"

تو ثابت ہوا کہ تراویح کی جماعت خلاف قیاس ہے۔ اور یہ اصول کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ "امر خلاف قیاس اپنے مورد پر منحصر رہتا ہے" اس پر قیاس کر کے کسی دوسرے مسئلے کو اسی کے حکم میں کر دینا جائز نہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ نوافل میں جماعت کا مورد کیا کیا ہیں؟ نوافل میں جماعت کا مورد صلوٰۃ الکسوف، صلاۃ الاستسقاء اور صلوٰۃ العیدین (علی قول من عدھما من النوافل) اور صلوۃ التراویح ہیں، رمضان کی کسی اور نفل مثلاً تہجد وغیرہ میں کہیں کسی سے جماعت منقول نہیں۔ البتہ ایک دو روایتیں اس قسم کی ملتی ہیں۔ لیکن وہاں پر جماعت لا علی سبیل التداعی ہے۔ جو بالاتفاق بہم صورت جائز ہے، مثلاً حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا وہ مشہور واقعہ جس میں وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تہجد میں مشغول تھے، تو میں آپ کے بائیں پہلو میں

جاکر کھڑا ہو گیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے (ایک روایت کے مطابق ہاتھ سے) پکڑ کر دائیں جانب گھما دیا، اس میں مقتدی صرف حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما ہیں۔ چنانچہ حضرت شیخ مولانا انور شاہ کشمیری قدس اللہ سرہ العزیز کی تقریر ترمذی میں ہے کہ:

"وبین التراویح و التهجد فی عهده علیه السلام لم یکن فرق فی الرکعات، بل فی الوقت و الصفة ای التراویح تکون بالجماعة فی المسجد، بخلاف التهجد"

(العرف الشذی ص ۲۳۰ ج ۱)

اور حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں

"اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تہجد کو ہمیشہ منفرداً پڑھتے تھے، کبھی بہ تداعی جماعت نہیں فرمائی، اگر کوئی شخص آکھڑا ہوا تو مضائقہ نہیں، جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما خود لیک دفعہ آپ کے پیچھے جا کھڑے ہوئے تھے، بخلاف تراویح کے کہ اس کو چند بار تداعی کے ساتھ جماعت کر کے ادا کیا"

(فتاوی رشیدیہ ص ۳۰۷)

جب یہ معلوم ہو گیا کہ نفل کی جماعت صرف تراویح، کسوف، استسقاء اور عیدین میں مشروع ہے تو بحکم مقدمہ ثانیہ دوسری نوافل مثلاً تہجد وغیرہ میں اس حکم کو متعدی نہ کیا جائے گا، کیونکہ اس میں جماعت منقول و ماثور نہیں۔ لہٰذا منصوصہ نوافل کے علاوہ تمام نوافل میں خواہ وہ رمضان میں ہوں، یا غیر رمضان میں، جماعت بالتداعی مکروہ تحریمی ہوگی۔

# قیام رمضان کی تحقیق

حضرت شیخ مولانا مدنی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استدلال میں وہ نصوص پیش فرمائی ہیں، جو نمبر ۳ میں اوپر گزریں، اور اس کے علاوہ موطا امام مالک کی ایک عبارت پیش فرمائی ہے۔ ان سب میں مستثنیات میں "قیام رمضان" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اس کے بعد علامہ عینیؒ اور علامہ عسقلانیؒ کی عبارتیں پیش کی ہیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ قیام رمضان سے مراد صرف تراویح نہیں، بلکہ "مایحصل بہ القیام" مطلقاً مراد ہے، اور پھر نتیجہ دونوں کو ملا کر یہ نکالا ہے کہ فقہاء نے قیام رمضان کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اور عینی و عسقلانی کی عبارتوں سے اس کا عموم معلوم ہوتا ہے، لہٰذا رمضان کی ہر نفل میں جماعت جائز ہے۔

لیکن قیام رمضان کا لفظ لغوی اعتبار سے تو بیشک عام ہے، مگر عرف عام فقہاء اور عام محدثین کا یہ ہے کہ اس کو صرف تراویح میں خاص کرتے ہیں۔ اور تراویح کے بجائے قیام رمضان کا لفظ استعمال کرنے کی وجہ ھدایہ کی شرح میں علامہ بابرتیؒ نے یوں نقل کی ہے:

"وترجم بقیام رمضان اتباعاً للفظ الحدیث قال صلی اللہ علیہ وسلم :ان اللہ تعالی فرض علیکم صیامہ و سننت لکم قیامہ"

(عنایۃ علی حاشیہ الفتح ص ۳۳۳ ج ۱)

(۱) فقہاء رحمہم اللہ کے اس قول کا مطلب (کہ قیام رمضان کے علاوہ دوسرے نوافل کی جماعت مکروہ ہے) عمدۃ القاری اور فتح الباری سے اخذ کرنے کے بجائے بہتر اور انسب یہ ہے کہ خود فقہاء کی عبارتوں سے اخذ کیا جائے، جو مسئلہ زیر بحث میں نص کا درجہ رکھتی ہیں۔ بخلاف عمدۃ القاری اور فتح الباری کے، کہ ان کے پیش نظر اس مقام میں جماعت کی بحث نہیں، بلکہ حدیث "من قام رمضان ایماناً" کی تشریح ہے، اس لئے ہم یہاں فقہاء کی چند وہ عبارتیں

پیش کرتے ہیں، جو مسئلہ جماعت میں نص ہیں۔ اور جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مسئلہ جماعت میں قیام رمضان سے مراد تراویح ہی ہے:

(الف) علامہ مرغینانیؒ نے ھدایہ میں "فصل فی التراویح" کی جگہ "فصل فی قیام رمضان" کا عنوان لگا کر تراویح کے مسائل ذکر فرمائے ہیں، اور شارحین ھدایہ مثلاً محقق ابن ھمامؒ نے اس عنوان کے تحت قیام رمضان کی تشریح کرنے کے بجائے تراویح کی تفسیر شروع کر دی:

(فصل فی قیام رمضان) التراویح جمع ترویحۃ" (فتح القدیر ص ۳۳۳ ج ۱)

اور علامہ بابرتیؒ نے یہی عنوان لگا کر تراویح کو سنن ونوافل سے علحدہ ذکر کرنے کی وجہ بیان کرنی شروع کر دی۔ (جیسا کہ اوپر نمبر ۵ میں گزرا)

(عنایہ بحوالہ مذکور)

(ب) ملک العلماء علامہ کاسانیؒ نے بدائع میں جہاں قیام رمضان کا لفظ استعمال کیا ہے، وہیں آگے چل کر دلالۃ اس کی تشریح فرما دی ہے۔ کہ مراد تراویح ہے، آپ نے فرائض ونوافل کے درمیان مابہ الفرق امتیازات کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

و منھا ان الجماعۃ فی التطوع لیست بسنۃ الا فی قیام رمضان، وفی الفرض واجبۃ اوسنۃ موکدۃ"

پھر دو ہی سطروں کے بعد اس فرق کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا:۔

"و انما عرفنا الجماعۃ سنۃ فی التراویح بفعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و اجماع الصحابۃ" (بدائع الصنائع ج ۱ ص ۲۹۸)

اس کے علاوہ وہ مسئلہ کہ تراویح کا اعادہ جماعت کے ساتھ ناجائز ہے۔ اس سے بھی ثابت یہ ہوتا ہے کہ صاحب بدائع نے قیام رمضان سے مراد تراویح لی ہے، اور جماعت نفل کو رمضان و غیر رمضان دونوں میں ناجائز قرار دیتے ہیں، وهو ظاهر۔

(ج) علامہ شمس الائمہ سرخسی" فرماتے ہیں :۔

الفصل الخامس فی کیفیة النیة و اختلفوا فیها، و الصحیح ان ینوی التراویح اوقیام اللیل"

(مبسوط للسرخسی ص ۱۴۵ ج ۲)

(د) فتاوی قاضیخان میں ہے :

"ان نوی التراویح اوسنة الوقت او قیام اللیل فی رمضان جاز"

(خانیہ علی حاشیہ عالمگیریہ ص ۲۱۶ ج ۱)

گویا قیام اللیل فی رمضان اور تراویح دونوں ہم معنی لفظ ہیں، تراویح کی نیت کرتے وقت تراویح کا لفظ استعمال کر لو، یا قیام رمضان کا، برابر ہے۔

(جواب نمبر ۲) احادیث و آثار میں بھی جہاں قیام رمضان کا لفظ استعمال ہوا ہے، وہاں پر اس سے تراویح ہی مراد لیا جا سکتا ہے، اس کے علاوہ نہیں مثلاً :

(الف) عن سلمان الفارسی رضی الله عنه قال خطبنا رسول الله صلی الله علیه وسلم فی اخر یوم من شعبان، فقال : یاایها الناس، قد اظلکم شهر عظیم شهر مبارک، شهر فیه لیلة خیر من الف شهر، جعل الله صیامه فریضة و قیامه تطوعا"

اور سنن نسائی کی روایت میں ہے کہ :۔ "افترض الله عليكم صيامه وسننت لكم قيامه" یہاں پر "قیام" سے مراد تراویح کے علاوہ کچھ اور ہو ہی نہیں سکتا، کیونکہ قیام سے اگر تہجد مراد لیا جائے گا، تو "قیامه تطوعاً" کا یہ جملہ بیکار ہو جائے گا، اس لئے کہ تہجد کے تطوع ہونے میں رمضان کی کیا تخصیص ہے؟ وہ تو غیر رمضان میں بھی تطوع ہے۔ معلوم ہوا کہ یہاں "قیام" سے مراد تراویح ہی ہے، اور اس "قیام" سے تراویح ہی مراد لینے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ فقہاء رحمہم اللہ اس حدیث کو تراویح کے اثبات میں نقل فرماتے ہیں۔ (کمافی الفتح ص ۳۳۳ ج ۱، والبزازیہ ص ۳۱، و مراقی الفلاح علی حاشیۃ الطحطاوی علی المراقی، ص ۲۳۴)

(ب) "عن السائب بن يزيد الصحابی قال: كانوا يقومون على عهد عمر رضی الله عنه بعشرين ركعة وعلى عهد عثمان وعلى رضی الله عنهما مثله" (عمدۃ القاری بحوالہ بیہقی ص ۲۶۷ ج ۵)

اس حدیث کا سیاق وسباق واضح طور پر دلالت کر رہا ہے کہ یہاں قیام سے مراد تراویح ہے، اور حنفیہ رحمہم اللہ اس حدیث کو تراویح کی بیس رکعت ہونے پر استدلال میں پیش کرتے ہیں۔ (کمافی العمدۃ)

(۳) عام طور پر شراح حدیث بھی قیام رمضان سے مراد تراویح ہی لیتے ہیں چنانچہ:

(الف) صحیح مسلم میں اس طرح عنوان قائم فرمایا گیا ہے: (اگرچہ وہ تراجم امام مسلم کے قائم کردہ نہیں ہیں، تاہم یہ تراجم مستند محدثین نے لگائے ہیں)

"باب الترغيب فی قيام رمضان. وهو التراويح" (صحیح مسلم ص ۲۵۹ ج ۱)

(ب) حضرت شیخ مولانا انور شاہ کشمیری قدس اللہ سرہ العزیز تقریر ترمذی میں لکھتے

ہیں:۔

"باب ماجاء فی قیام شهر رمضان ای التراویح" (العرف الشذی ص ۳۲۹ ج ۱)

(ج) حضرت شیخ مولانا رشید احمد گنگوھی رحمۃ اللہ علیہ تقریر ترمذی میں نص فرماتے ہیں:

باب فی قیام شهر رمضان، هذا القیام کان عاما ثم اختص بالتراویح، فمطلقه یراد به التراویح"

(الکوکب الدری ص ۳۶۷ ج ۱)

(د) موطاامام محمدؒ کی وہ عبارت جو مولانا مدنی رحمۃ اللہ علیہ کے جواب میں تحریر کی گئی ہے۔ اس کے سیاق وسباق سے بھی یہی بات ظاہر ہوتی ہے کہ یہاں پر جو امام محمدؒ نے قیام شہر رمضان کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اس سے مراد تراویح ہی ہے۔ عبارت یہ ہے:

"قال محمد :و بهذا کله ناخذ، لاباس بالصلوٰة فی شهر رمضان ان یصلی الناس تطوعا بامام، لان المسلمین قد و اجمعوا علی ذلک"

اس مسئلہ کی جو دلیل پیش کی گئی ہے (یعنی مسلمانوں کا اجماع) وہ صرف تراویح ہی

پر صادق آتی ہے۔ غیر تراویح پر نہیں، کیونکہ غیر تراویح میں .جماعت پر اجماع تو درکنار، اس کا نفس ثبوت ہی منقول نہیں، اس لئے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے ادوار مبارکہ میں کہیں غیر تراویح میں بالتداعی جماعت نفل کا ثبوت نہیں ملتا۔

بہر کیف! ان تمام نصوص سے جو ہم نے اس سلسلے میں اب تک پیش کیں، کم از کم اتنی بات تو بہر صورت ثابت ہو جاتی ہے کہ جہاں فقہاء وغیرہ نے قیام رمضان کو کراہت جماعت سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، وہاں پر تراویح ہی مراد لیا ہے۔ اگرچہ فی نفسہ "قیام رمضان" کا لفظ جو حدیث "من قام رمضان الخ" میں مذکور ہے۔ وہ ہر نماز اور فعل طاعت کو عام اور شامل ہے۔

## مسئلہ زیر بحث اور علامہ عینیؒ

مندرجہ بالا عبارتیں وغیرہ تو اس بارے میں تھیں کہ "قیام اللیل فی رمضان" جس میں جماعت کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ اس سے مراد تراویح ہی ہے، لیکن چند شراح حدیث نے قیام رمضان کو عام قرار دیا، جیسا کہ شارح بخاری علامہ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ جن کی عبارت کا حوالہ حضرت مولانا مدنی رحمۃ اللہ علیہ کے جواب میں دیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ قیام اللیل فی رمضان عام ہے۔ تراویح و غیر تراویح سب کو، "مایحصل به القیام مطلقا" کے تحت قیام رمضان میں داخل مانا جائے گا۔ لیکن اگر غور کیا جائے تو وضاحت کے ساتھ یہ بات سامنے آجائے گی کہ علامہ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول حدیث "من قام رمضان ایمانا و احتسابا غفرله" کی تشریح کے تحت آیا ہے، اس لئے اس کا حاصل یہ ہے کہ قیام رمضان پر جو ثواب اس حدیث میں موجود ہے، وہ صرف تراویح ہی پر نہیں۔ بلکہ مطلق ہر نماز پر جو رمضان کی رات میں ادا کی جائے، ثواب حاصل ہو گا، اس جگہ اس بحث سے کوئی تعلق نہیں کہ وہ جماعت سے ادا کی جائے، یا بلا جماعت۔ یہی وجہ ہے کہ یہاں علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے مسئلہ جماعت کا کوئی ذکر نہیں فرمایا، بلکہ اس مسئلہ کا ذکر علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے "باب صلوٰۃ اللیل" میں کیا ہے، اس میں ان کی عبارت یہ ہے۔

(حدیث : "صلوا ایها الناس فی بیوتکم، فان افضل الصلوۃ صلوۃ المرء فی بیته" کے تحت فرماتے ہیں) :

و استثنی من عموم الحدیث عدۃ من النوافل ففعلها فی غیر البیت اکمل، وھی ماتشرع فیها الجماعة، کالعیدین، والاستسقاء، والکسوف،

پھر چند سطروں کے بعد فرماتے ہیں :

"قال الامام حمید الدین الضریر : نفس التراویح سنة، اما اداء ھا بالجماعة فمستحب"

پھر ایک سطر کے بعد ہے :

وفی جوامع الفقه :التراویح سنة موکدۃ، والجماعة فیها واجبة، وفی الروضة لا صحابنا ان الجماعة فضیلة، وفی الذخیرۃ لا صحابنا عن اکثر المشایخ ان اقامتها بالجماعة سنة علی الکفایة"

(عمدۃ القاری، ص ۳۶۷ ج ۵)

خلاصہ یہ ہے کہ علامہ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ نے جہاں قیام رمضان کے عموم کو ذکر کیا ہے۔ وہاں مسئلہ جماعت ذکر نہیں کیا۔ اور جہاں مسئلہ جماعت بیان فرمایا ہے۔ وہاں مستثنیات میں قیام رمضان کو ذکر نہیں کیا، بلکہ بلفظ تراویح ذکر فرمایا ہے۔ لہٰذا ان کے قول سے کہ قیام شہر رمضان کا لفظ عام ہے، تراویح کے سوا دوسری نوافل رمضان کی جماعت جائز ہونے پر استدلال غیر صحیح ہے،

اس تفصیل سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس بحث میں در حقیقت فقہاء علیہم الرحمۃ میں کوئی اختلاف نہیں، سب کے نزدیک جماعت صرف تراویح کی جائز ہے، البتہ کلام اس میں ہے کہ حدیث "من قام رمضان ایماناً میں جو فضیلت موجود ہے۔ وہ صرف تراویح کے لئے مخصوص ہے، یا مطلق صلوٰۃ پر وہ فضیلت حاصل ہوگی؟ اس میں علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے عموم کا قول اختیار فرمایا ہے۔ اور علامہ نووی اور علامہ کرمانی رحمہما اللہ نے دوسرا (علی ماذکرہ العینی") اس تفصیل سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ حضرت مولانا گنگوھی رحمۃ اللہ علیہ جو جماعت دیو بند میں ابو حنیفہ عصر کا لقب رکھتے تھے، ان کا فتوی جمہور علماء و فقہاء کی تحقیق کے عین مطابق ہے، اس کو قول مرجوح پر عمل قرار دینا فہم عاجز سے بالا تر ہے۔ رہا حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی" اور حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن قدس اللہ سرہ العزیز کا عمل، تو حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا عمل تو معلوم نہیں، البتہ حضرت شیخ الہند" کے متعلق اتنی بات یقین کے درجہ میں معلوم ہے کہ آپ نے شروع میں تہجد کی جماعت لا علی سبیل التداعی ایک دو افراد کے ساتھ کی ہے۔ لیکن بعد میں جب لوگ زیادہ آنے لگے تو اسی کراہت کی وجہ سے آپ نے ساری رات تراویح کا معمول بنا لیا تھا، عموماً آٹھ دس پارے تراویح میں جماعت سے پڑھے جاتے تھے، اور تراویح ہی سحری کے وقت ختم کی جاتی تھی، جس کے شاہد دیو بند میں آج بھی سیکڑوں حضرات ہوں گے۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

## ایک ضروری گزارش

آخر میں یہ گزارش ہے کہ حضرت مولانا حسین احمد مدنی قدس اللہ سرہ العزیز کی عظمت شان، جلالت قدر اور علمی تبحر کے پیش نظر تو اس مسئلہ پر قلم اٹھانے کی جرات کسی بڑے عالم کو بھی نہیں ہونی چاہئے، چہ جائیکہ مجھ جیسا طفل

کتب اس پر کچھ لکھے۔ لیکن الحمد للہ جماعت دیو بند کی خصوصیت اور انہیں بزرگوں کی تعلیم و تلقین نے ہمیں یہ صراط مستقیم دکھائی کہ مسائل شرعیہ میں آزادانہ اظہار رائے ترک ادب نہیں، بلکہ شاگردوں کا اظہار خیال انہی بزرگوں کا معنوی فیض ہوتا ہے۔ اس لئے بنام خدا تعالیٰ جو کچھ اس میں تحقیق سے مجھے واضح ہوا وہ لکھ دیا، اور اللہ تعالیٰ سے پناہ مانگتا ہوں کہ بزرگوں کی شان میں ادنی ترک ادب سے بھی مجھے محفوظ رکھیں، آمین۔

اللھم ارنا الحق حقا و ارزقنا اتباعه، وارنا الباطل باطلا و ارزقنا اجتنابه، و اخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین۔

احقر العباد
محمد تقی عثمانی عفی عنہ
متعلم دار العلوم کراچی نمبر ۱
۳۔ / شوال ۱۳۷۸ھ ۱۳/ اپریل ۱۹۵۹ء

لله در المجیب حیث اصاب فیما اجاب و اجاد فیما افاد، مع ملاخطة ادب الاکابر، و فقه الله تعالی لما یحب و یرضی

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ
صدر دار العلوم کراچی نمبر ۱

# بنکوں اور مالیاتی اداروں سے

# زکوٰۃ کا مسئلہ


شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن



میمن اسلامک پبلشرز

قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق ومن شر غاسق اذا وقب ومن شر النفثت في العقد ومن شر حاسد اذا حسد

# فہرست مضامین

| مضامین | صفحہ |
|---|---|

# عرضِ ناشر

جس زمانے میں حکومت نے زکوٰۃ وعشر آرڈیننس کے نفاذ کا اعلان کیا تھا، اور اس آرڈیننس اور مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ وصول کرنے کا جو طریقہ اختیار کیا تھا، اس پر غور کرنے کے لئے مجلس تحقیق مسائل حاضرہ کے تین اجلاس ہوئے جن میں:

- حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحبؒ۔ مفتی و مہتمم دارالافتاء والارشاد ناظم آباد کراچی،
- حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحبؒ۔ مفتی جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی،
- حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب۔ مفتی دارالعلوم کراچی،
- حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالرزاق اسکندر صاحب۔ استاذ و ناظمِ تعلیمات جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی۔
- حضرت مولانا مفتی سبحان محمود صاحب۔ مفتی و شیخ الحدیث دارالعلوم کراچی ۱۴
- حضرت مولانا مفتی عبدالرؤف صاحب۔ معین مفتی دارالعلوم کراچی ۱۴،

مجلس کی طرف سے جو متفقہ تحریر تیار کی گئی تھی وہ پیش خدمت ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

"ان الذین یکسبون الاثم سیجزون ما کانو ایقترفون"
(سورۃ الانعام: ۱۲۰)

یعنی جو لوگ گناہوں کا ارتکاب کرتے ہیں، قیامت کے روز
ان کے ان اعمال کی سزا دی جائے گی جو وہ لوگ یہاں پر کیا کرتے تھے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# حکومت کا
# بینکوں اور مالیاتی اداروں سے
# زکوٰۃ وصول کرنے کا شرعی حکم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ وَکَفٰی وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی

اما بعد!

حکومتِ پاکستان نے سرکاری سطح پر زکوٰۃ اور عشر کی وصولی اور تقسیم کے لئے ایک آرڈیننس نافذ کیا ہے، جس کے ذریعے مسلمانوں پر واجب الأداء زکوٰۃ کا ایک حصہ حکومت وصول کرکے اس کی تقسیم کا انتظام کرے گی۔

زکوٰۃ کی وصولی اور تقسیم کا انتظام اسلامی حکومت کی ایک اہم ذمہ داری ہے۔ اور اگر حکومت یہ انتظام ٹھیک ٹھیک شرعی احکام کے مطابق قائم کرنے

میں کامیاب ہوجائے تو یہ نفاذِ شریعت کی طرف ایک نہایت مُثبت قدم ہوگا اور انشاء اللہ اس ملک کے مسلمان اس کی دنیوی اور اُخروی برکات سے بہرہ ور ہوسکیں گے، لیکن اس نظام کو سرکاری سطح پر جاری کرتے وقت حکومت کو یہ بات پوری طرح ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ نظامِ زکوٰۃ کا نفاذ اسلامی معیشت کے قیام کے لئے جتنا ضروری اور اہم ہے اُتنا ہی نازک اور توجّہ طلب بھی ہے۔ زکوٰۃ دوسرے محاصل یا ٹیکسوں کی طرح کوئی ٹیکس نہیں ہے، بلکہ یہ وہ عظیم الشّان عبادت ہے جو اسلام کے پانچ ارکان میں سے ایک اہم رُکن قرار دی گئی ہے۔ لہٰذا اس میں عبادت اور اطاعتِ خداوندی کے تمام تقاضوں کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔

حکومت زکوٰۃ کی وصولی اور تقسیم کا انتظام اپنے ذمّے لے کر ایک ایسی گراں بار اور نازک ذمّہ داری اپنے سر لے رہی ہے جو اس کے دینی جذبے، اس کے اخلاص اور اس کے حُسنِ انتظام کے لئے ایک زبردست آزمائش اور امتحان کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس میں حکومت کو ایک طرف تو اس بات کا پورا لحاظ رکھنا ہوگا کہ کسی مسلمان کے ساتھ زکوٰۃ کی وصولی میں کوئی ناانصافی نہ ہونے پائے، اور جتنی رقم اس کے ذمّے شرعاً واجبُ الاداء ہے اس سے ایک پائی بھی زائد وصول نہ ہو، کیونکہ حدیث پاک میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

﴿ اَلْمُعْتَدِیْ فِی الصَّدَقَۃِ کَمَا نِعِھَا ﴾

"یعنی زکوٰۃ وصول کرنے میں زیادتی کرنے والا ایسا ہی گنہگار ہے جیسے زکوٰۃ ادا نہ کرنے والا"۔

اور دوسری طرف اس بات پر کڑی نظر رکھنی ہوگی کہ زکوٰۃ سے حاصل ہونے والی یہ مقدّس رقوم ٹھیک شریعت کے مطابق اس کے صحیح مستحقین تک

پہنچیں، اور اس میں کوئی خیانت، خرد بُرد، بدعنوانی یا شرعی احکام سے تجاوز نہ ہونے پائے۔ زکوٰۃ کے تقدّس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے اس کے مَصَارِف کا تعیّن انبیاء علیہم السلام پر بھی نہیں چھوڑا، بلکہ اُسے بذاتِ خود قرآن کریم میں متعیّن فرمادیا ہے، چنانچہ جب تک زکوٰۃ کو ان مَصَارِف پر صحیح طور سے خرچ کرنے کا اطمینان بخش انتظام نہ ہوجائے، زکوٰۃ کا مقصد پورا نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا اگر حکومت زکوٰۃ کی وصولی اور تقسیم دونوں کا نظام صحیح طور سے مقرر کرنے میں کامیاب ہوجاتی ہے تو یہ اس کا ایک عظیم کارنامہ ہوگا، جس کی برکات انشاء اللہ کھلی آنکھوں محسوس ہوں گی!

لیکن اگر خدا نخواستہ زکوٰۃ کی ان مقدّس رقوم کو مستحقّین تک پہنچانے کا انتظام صحیح نہ ہوسکا تو کروڑوں مسلمانوں کی عبادت خراب ہونے کا وبال بھی حکومت پر دنیا و آخرت میں بڑا سنگین ہوسکتا ہے۔ ہماری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ حکومت کو اس کڑی آزمائش میں پورا اترنے کی توفیقِ کامل عطا فرمائے اور اس نازک مرحلے کو اس کے لئے آسان فرمائے، آمین۔

لیکن اس مقصد کے حصول کیلئے پہلا قدم یہ ہونا چاہئے کہ زکوٰۃ و عشر کا جو قانون نافذ کیا گیا ہے، وہ شرعی اعتبار سے درست ہو اور اس میں شرعی لحاظ سے کوئی سُقم باقی نہ رہے۔ اور دوسرا قدم یہ ہونا چاہئے کہ اس قانون کے مطابق عمل بھی درست ہو۔ جہاں تک قانون کا تعلق ہے مجلس تحقیق مسائل حاضرہ کے اجلاس میں حالیہ زکوٰۃ و عشر آرڈیننس پر غور کیا گیا اور شرعی نقطۂ نظر سے اس کا جائزہ لینے کے بعد مندرجۂ ذیل تبصرہ اتفاقِ رائے کے ساتھ منظور کیا گیا۔

## نصابِ زکوٰۃ:

اس آرڈیننس کی سب سے زیادہ سنگین غلطی یہ ہے کہ اس میں ہر اس

شخص پر زکوٰۃ کی ادائیگی لازم کردی گئی ہے' جس کے بینک اکاؤنٹ میں زکوٰۃ منہا کرنے کے دن ایک ہزار روپے سے زائد رقم جمع ہو۔ اور بینکوں کے علاوہ دوسرے مالیاتی اداروں میں یہ ایک ہزار روپے کی قید بھی نہیں ہے' بلکہ ان اثاثوں کے حامل افراد کو ان کے اثاثوں کی مالیت کا لحاظ کئے بغیر لازمی طور پر زکوٰۃ کا مستوجب قرار دے دیا گیا ہے۔ یہ شرعی لحاظ سے انتہائی سنگین غلطی ہے۔ اور عملاً اس قانون سے بہت سے لوگوں کے ساتھ یہ زیادتی ہو سکتی ہے کہ ان پر شرعاً زکوٰۃ واجب نہ ہونے کے باوجود اُن سے زکوٰۃ وصول کرلی جائے۔

شریعت کی رُو سے زکوٰۃ صرف اس شخص پر فرض ہے جو نصاب یعنی ساڑھے باون تولہ چاندی یا اتنی ہی مالیت کی نقدی یا سونے یا مالِ تجارت کا مالک ہو یا ان چاروں اشیاء میں سے بعض یا سب کا مجموعہ ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت کے برابر اس کی ملکیت میں ہو' البتہ اگر کسی شخص کے پاس سونے کے سوا کوئی چیز موجود نہ ہو تو اس کا نصاب ساڑھے سات تولہ سونا ہے۔ پھر اگرچہ شرعاً زکوٰۃ کی فرضیت کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ہر رقم پر علیحدہ سال پورا ہو' لیکن یہ ضروری ہے کہ وہ سال کی ابتداء میں اور آخر میں کم از کم بقدرِ نصاب مالیت کا مالک رہا ہو' آرڈیننس میں زکوٰۃ کی ان بنیادی شرائط کا کوئی لحاظ نہیں رکھا گیا۔

لہٰذا اگر نظامِ زکوٰۃ کو واقعۃً شرعی اصولوں کے مطابق قائم کرنا ہے تو آرڈیننس میں ایسی ترمیم ناگزیر ہے' جس کی رُو سے زکوٰۃ صرف انھی افراد سے وصول کی جاسکے جن کے ذمّے شرعاً زکوٰۃ فرض ہے۔ اور اس کا عملی طریقہ یہ ہے کہ دفعہ ۲ ذیل ۲۳ میں "صاحبِ نصاب" کی جو تعریف لکھی گئی ہے یعنی :

> "صاحبِ نصاب سے مُراد وہ شخص ہے جس کے ذمّے اس آرڈیننس کی رُو سے زکوٰۃ واجبُ الاداء ہو"۔

اسے تبدیل کرکے "صاحبِ نصاب" کی تعریف اس طرح کی جائے:

"صاحبِ نصاب سے مُراد وہ شخص ہے جس کی ملکیت میں ساڑھے باون تولہ چاندی یا اس کی قیمت کا نقد روپیہ یا سونا یا سامانِ تجارت ہو، یا ان چاروں اشیاء میں سے بعض یا سب کا مجموعہ مل کر ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت کے برابر ہو"۔

پھر ہر سال تاریخِ زکوٰۃ سے پہلے ساڑھے باون تولہ چاندی کی جو قیمت ہو اس کا اعلان کرکے اس کی قیمت کو وصولئ زکوٰۃ کا معیار مقرر کیا جائے، یعنی صرف ان لوگوں سے زکوٰۃ وصول کی جائے جن کی اُتنی مالیت کی رقوم بینکوں یا دیگر مالیاتی اداروں میں جمع ہوں۔

## سال گزرنے کا مسئلہ

زکوٰۃ کی فرضیت کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ مقدارِ نصاب پر پورا سال گزر چکا ہو۔ پورا سال گزرنے کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص ایک مرتبہ صاحبِ نصاب ہوجائے اور سال کے اختتام پر صاحبِ نصاب رہے (درمیان سال اگرچہ نصاب سے کم رہ جائے، البتہ بالکل ختم نہ ہو) تو سال کے اختتام پر جتنی بھی رقم اس کی ملکیت میں ہوگی اس ساری رقم پر شرعاً زکوٰۃ واجبُ الاداء ہوتی ہے، خواہ اس رقم کا کچھ حصّہ ایک دن پہلے ہی اس کی ملکیت میں آیا ہو۔ لہٰذا ہر ہر رقم پر سال گزرنا ضروری نہیں ہے۔

موجودہ آرڈیننس کے تحت ایسی صورتیں عملاً ممکن ہیں کہ جس تاریخ میں کسی شخص کے اکاؤنٹ سے زکوٰۃ وضع کی جائے، اس سے صرف چند روز پہلے ہی وہ صاحبِ نصاب بنا ہو، ایسی صورت میں اس سال ایسے شخص سے جبراً زکوٰۃ

وضع کرنا شرعاً درست نہیں ہے۔

لہٰذا آرڈیننس میں ایسی گنجائش موجود ہونی چاہئے کہ اگر کوئی شخص یہ ثابت کردے کہ اُسے مقدارِ نصاب کا مالک بنے ہوئے سال پورا نہیں ہوا تو اس کی زکوٰۃ وضع نہ کی جائے!

## قرضوں کا مسئلہ

آرڈیننس میں قرضہ جات کو قابلِ زکوٰۃ مالیت سے منہا کرنے کی بھی کوئی گنجائش نہیں رکھی گئی۔ اس سلسلے میں فقہائے امّت کے مذاہب کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر طرح کے قرضے زکوٰۃ سے منہا کرنے کے بعد زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ امام شافعیؒ کا قدیم قول بھی یہی ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک قرضے اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ سے مانع ہیں' اموالِ ظاہرہ کی زکوٰۃ سے نہیں۔ اور امام شافعیؒ کا قولِ جدید یہ ہے کہ کسی بھی طرح کا قرض زکوٰۃ سے منہا نہیں ہوگا۔ (ملاحظہ ہو المجموع شرح المہذب صفحہ ۳۱۳ و ۳۱۴ جلد ۵)

موجودہ حالات ایسے ہیں کہ جس کسی شخص نے اپنی ضروریاتِ زندگی کے لئے کوئی قرض لیا ہو' اس کو زکوٰۃ سے منہا نہ کرنا اس شخص پر زیادتی ہوگی۔ البتہ یہ مسئلہ ہمیشہ اہلِ علم کے نزدیک زیرِ غور رہا ہے کہ آج کل بڑے بڑے سرمایہ دار اپنی پیداواری اغراض کے لئے جو قرضے لیتے ہیں' اگر اُن سب کو منہا کیا جائے تو اُن پر بعض صورتوں میں شاید کبھی بھی زکوٰۃ واجب نہ ہو' جو مقاصدِ شریعت کے بالکل خلاف ہے۔ اس لئے ایسے قرضوں کے بارے میں اگر امام شافعیؒ کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے یہ کہا جائے کہ وہ زکوٰۃ سے منہا نہیں کئے جائیں گے تو یہ مناسب ہے۔

۱۲ر ربیع الأول ۱۳۹۹ ہجری کو زکوٰۃ آرڈیننس کے جس مسوّدے کو رائے

عامّہ معلوم کرنے کے لئے مشتہر کیا گیا تھا، اس میں بھی قرضوں کی منہائی کی گنجائش موجود تھی، اور اس پر تبصرہ کرتے ہوئے "مجلسِ تحقیقِ مسائلِ حاضرہ" نے اُس وقت بھی یہی رائے ظاہر کی تھی۔ (ملاحظہ ہو ماہنامہ بینات جمادی الثانیہ ۱۳۹۹ھ، صفحہ ۸)

لہٰذا مجلس کی رائے میں نصاب، حولانِ حول اور قرضوں کے بارے میں تجاویز کو مدِّنظر رکھتے ہوئے، آرڈیننس کی دفعہ ۳ مجوّزہ ترمیم کے بعد اس طرح ہونی چاہئے:

"آرڈیننس کے دوسرے احکام کے تابع ہر مسلمان صاحبِ نصاب شخص سے شیڈول نمبر۱ میں دی ہوئی تفصیل کے مطابق ہر سالِ زکوٰۃ کے اختتام پر لازماً زکوٰۃ وصول کی جائے گی۔ شرط یہ ہے کہ جو شخص یہ ثابت کردے کہ تاریخِ زکوٰۃ کے دن اس کی قابلِ زکوٰۃ جملہ مملوکات کو نصاب کی مقدار تک پہنچے ہوئے پورا سال نہیں گزرا تو اس کے مذکورہ اثاثوں سے زکوٰۃ وصول نہیں کی جائے گی۔ مزید شرط یہ ہے کہ جو شخص یہ ثابت کردے کہ وہ مقروض ہے اور اس نے قرضہ کسی پیداواری غرض سے نہیں لیا تو اس کے قرضے کی رقم کو قابلِ زکوٰۃ رقم سے منہا کیا جائے گا"۔

## اموالِ ظاہرہ وباطنہ

بینک اکاؤنٹ اور دوسرے مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ منہا کرنے پر ایک علمی اشکال یہ ہے کہ فقہاءِ کرامؒ کی تصریح کے مطابق حکومت کو اموالِ ظاہرہ سے زکوٰۃ وصول کرنے کا حق ہوتا ہے، اموالِ باطنہ سے نہیں۔ عام طور پر فقہاءؒ نے مُفت چراگاہوں میں چرنے والے مویشیوں، کھیتوں اور باغات کی پیداوار اور

اس مال تجارت کو جو شہر سے باہر لے جایا جا رہا ہو' اموالِ ظاہرہ میں شمار کیا ہے اور نقدی' زیورات وغیرہ باقی تمام قابلِ زکوٰۃ اموال کو اموالِ باطنہ قرار دیا ہے۔ بینک اکاؤنٹس چونکہ بصورت نقد ہوتے ہیں' اس لئے علمی طور پر یہ سوال قابلِ غور ہے کہ حکومت ان سے زکوٰۃ وصول کرنے کا حق رکھتی ہے یا نہیں؟

اس مسئلے پر غور کرنے کے بعد مجلس اس نتیجے پر پہنچی ہے کہ :

"موجودہ دور میں بینک اکاؤنٹس کو اموالِ ظاہرہ میں شمار کیا جا سکتا ہے"۔

اس مسئلے کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے عہد مبارک میں اموالِ ظاہرہ وباطنہ کی کوئی تفریق نہیں تھی' بلکہ دونوں قسم کے اموال سے زکوٰۃ سرکاری سطح پر وصول کی جاتی تھی' لیکن حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد خلافت میں جب قابلِ زکوٰۃ اموال کی کثرت ہوگئی اور آپ نے یہ محسوس فرمایا کہ اگر عاملینِ زکوٰۃ لوگوں کے گھروں اور دکانوں میں پہنچ کر اُن کی املاک کی چھان بین کریں گے تو اس سے لوگوں کو تکلیف ہوگی' اور اس سے اُن کے مکانات' دکانوں' گوداموں اور محفوظ شخصی مقامات کی نجی حیثیت مجروح ہوگی تو آپ نے یہ فیصلہ فرمایا کہ صرف ان اموال کی زکوٰۃ حکومت کی سطح پر وصول کی جائے' جن کی زکوٰۃ وصول کرنے میں یہ مُضِرّت لاحق نہ ہو' اور جن کا حساب کرنے کے لئے گھروں اور دکانوں کی تلاشی نہ لینی پڑے۔ ایسے اموال اس زمانے میں صرف دو قسم کے تھے' یعنی مویشی اور زرعی پیداوار۔ چنانچہ صرف ان کی زکوٰۃ آپ نے سرکاری سطح پر وصول کرنے کا اعلان فرمایا اور باقی اموال کو اموالِ باطنہ قرار دے کر اُن کی زکوٰۃ کی ادائیگی خود مالکان کی ذمّہ داری قرار دے دی۔

بعد میں جب حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کا دور آیا تو انہوں نے شہروں کے باہر ایسی چوکیاں مقرر فرمادیں کہ جب کوئی شخص مالِ تجارت لے کر وہاں سے گزرے تو اس سے وہیں زکوٰۃ وصول کرلی جائے۔ اس موقع پر شہر سے باہر جانے والے مالِ تجارت کو بھی اموالِ ظاہرہ میں شمار کرلیا گیا۔ کیونکہ حکومت کو اس کی زکوٰۃ وصول کرنے اور اس کا حساب کرنے کے لئے مالکان کے گھروں، دُکانوں اور نجی مقامات کی تلاشی کی ضرورت نہیں تھی۔

مذکورہ بالا صورتِ حال کی وضاحت کے لئے حضراتِ فقہاء کرامؒ کی تصریحات درج ذیل ہیں:

(۱) علّامہ ابن ہمّام رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

﴿ ظاهر قوله تعالیٰ خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً (الأية) توجب اخذ الزكاة مطلقاً للا مام، وعلى هذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفتان بعده، فلما ولیّ عثمان رضى الله تعالىٰ عنه وظهر تغيّر الناس كره ان يفتّش السعاة على الناس مستور اموالهم، ففوّض الدفع الى الملاّك نيابةً عنه، ولم يختلف الصحابةؓ فى ذلك عليه، وهذا لا يسقط طلب الامام اصلاً، ولهٰذا لو علم أنّ اهل بلدة لا يؤدّون زكاتهم طالبهم بها ﴾ (فتح القدير صفحه ٤٨٧ جلد ١)

(۲) امام ابوبکر جصّاص رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

﴿ وقوله تعالىٰ خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صدقَةً يدل على أنّ اخذ الصدقات إلى الامام وانه متى اداها من وجبت عليه الى

المساکین لم یجزه، لان حق الامام قائم فی اخذها فلا سبیل الی اسقاطه، وقد کان النبی صلی اللہ علیه وسلم یوجه العمال علی صدقات المواشی ویأمرهم بأن یاخذوا علی المیاه فی مواضعها ﴾

آگے تحریر فرماتے ہیں :

﴿ اما زکاة الاموال فقد کانت تحمل الی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم وابی بکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ، ثم خطب عثمانؓ فقال "هذا شهر زکاتکم، فمن کان علیه دین فلیؤده، ثم لیزک بقیة ماله" ،فجعل لهم اداء ها الی المساکین، وسقط من اجل ذلك حق الامام فی اخذها ، لانه عقد عقده امام من أئمة العدل، فهو نافذ علی الامة لقوله علیه السلام: ویعقد علیهم اولهم، ولم یبلغنا انه بعث سعاة علی زکاة الاموال کما بعثهم علی صدقات المواشی والثمار فی ذلك، لان سائر الأموال غیر ظاهرة للامام، وانما تکون مخبوة فی الدور والحوانیت والمواضع الحریزة ولم یکن جائزاً للسعاة دخول احرازهم ولم یجز ان یکلفوهم احضارها.

. . . . . ولما ظهرت هذه الاموال عند التصرف بها فی البلدان اشبهت المواشی فنصب علیها عمال یأخذون منها ما وجب من الزکاة ، ولذالك کتب عمر بن عبد العزیزؒ الی عماله أن یأخذوا مما یمر به المسلم من التجارات من کل

عشرین دیناراً نصف دینارٍ ﴾

(احکام القرآن صفحہ ۱۵۵ جلد ۳، مطبوعہ استنبول ۱۳۳۵ھ)

(۳) فقہِ حنفی کی معروف کتاب الاختیار میں ہے :

﴿ لأن الأخذ كان للإمام، وعثمان رضى الله تعالى عنه فوّضه الى الملاك وذٰلك لا يسقط حق طلب الامام، حتى لو علم انّ اهل بلدة لا يؤدّون زكاتهم طالبهم بها ولو مرّبها على الساعى كان له اخذها ﴾ (الاختیار صفحہ ۱۰۰ جلد ۱)

(۴) اور صاحبِ ہدایہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿ ومن مرّ على عاشر بمائة درهم واخبره ان له فى منزله مائة اخرىٰ وقد حال عليها الحول لم يزكّ التى مرّبها لقلّتها، وما فى بيته لم يدخل تحت الحماية ﴾

(فتح القدیر صفحہ ۵۳۶ جلد ۲)

فقہاء کرامؒ کی مندرجۂ بالا تصریحات سے یہ بات واضح ہے کہ نقد روپیہ اور سامانِ تجارت اس وقت تک اموالِ باطنہ رہتے ہیں جب تک وہ پوشیدہ نجی مقامات پر مالکان کے زیرِ حفاظت ہوں' ایسے اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے میں چونکہ ان نجی مقامات میں دخل اندازی کرنی پڑتی ہے' اس لئے انہیں حکومت کی وصولیابی سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے' لیکن جب یہی اموال مالکان خود نجی مقامات سے نکال کر باہر لے آئیں' اور وہ حکومت کے زیرِ حفاظت آجائیں تو وہ اموالِ ظاہرہ کے حکم میں آجاتے ہیں' اور حکومت کو ان سے زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار ہوجاتا ہے۔ گویا کسی مال کے اموالِ ظاہرہ میں شمار ہونے کے لئے دو بنیادی اُمور ضروری ہیں :

ایک یہ کہ وہ ایسے نجی مقامات پر رکھے ہوئے نہ ہوں جہاں سے ان کا حساب کرنے کے لئے نجی مقامات کی تفتیش کرنی پڑے' کما فی العبارة الأولیٰ والثانیة اور دوسرے یہ کہ وہ حکومت کے زیرِ حفاظت آجائیں۔ کما فی العبارة الرابعة۔

اگر اس معیار پر موجودہ بینک اکاؤنٹس کا جائزہ لیا جائے تو ان میں یہ دونوں باتیں پوری طرح موجود ہیں' ایک طرف تو یہ وہ اموال ہیں جنہیں ان کے مالکان نے اپنی حرز (حفاظت) سے نکال کر خود حکومت پر ظاہر کردیا ہے' اور ان کے حساب میں نجی مقامات کی تفتیش کی ضرورت نہیں ہے' دوسرے یہ کہ یہ اموال حکومت کے زیرِ حمایت ہی نہیں بلکہ زیرِ ضمانت آچکے ہیں' بالخصوص جب بینک سرکاری ملکیت میں ہیں اور ان کو جو سرکاری تحفّظ حاصل ہے وہ عاشر پر گزرنے والے اموال کے مقابلے میں کہیں زیادہ ہے۔ اس لئے مجلس کی رائے یہ ہے کہ بینک اکاؤنٹس اور دوسرے مالیاتی اداروں میں رکھے ہوئے اموال' اموالِ ظاہرہ کے حکم میں ہیں اور حکومت اُن سے زکوٰۃ وصول کرسکتی ہے۔

اور اگر بالفرض انہیں یا ان میں سے بعض کو اموالِ باطنہ ہی قرار دیا جائے' تب بھی فقہائے کرامؒ نے تصریح فرمائی ہے کہ جس علاقے کے لوگ از خود زکوٰۃ ادا نہ کریں تو وہاں حکومت اموال باطنہ کی زکوٰۃ کا بھی مطالبہ کرسکتی ہے' جیسا کہ فتح القدیر اور الاختیار کی عبارتوں میں اس کی تصریح گزر چکی ہے' اور یہی مسئلہ بدائع الصنائع صفحہ ۷ جلد ۲ میں بھی موجود ہے۔

## زکوٰۃ کی نیّت کا مسئلہ

بینک اکاؤنٹس اور دیگر مالیاتی اداروں سے جبراً زکوٰۃ وضع کرنے کے بارے میں ایک دُوسرا علمی اشکال یہ ہوسکتا ہے کہ زکوٰۃ ایک عبادت ہے اور دوسری عبادتوں کی طرح اس کی ادائیگی میں بھی نیّت ضروری ہے' لیکن جب

مذکورہ اداروں میں جبراً زکوٰۃ وضع کی جائے گی تو اس میں مالکان کی طرف سے شاید نیت نہ ہوسکے؟

فقہائے کرامؒ کی تصریحات میں اس اشکال کا بھی حل موجود ہے، اور وہ یہ کہ حکومت کو جن اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کا حق ہے، ان میں حکومت کا وصول کرلینا بذاتِ خود نیّت کے قائم مقام ہو جاتا ہے، چنانچہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿ وفی مختصر الکرخی رحمہ اللہ تعالیٰ اذا اخذھا الامام کُرھا فوضعھا موضعھا اجزأ لان له ولایة اخذ الصدقات فقام اخذہ مقام دفع المالك– وفی القنیة فیه اشکال، لان النیة فیه شرط ولم توجد منه اھ قلت: قول الکرخی رحمه اللہ تعالیٰ، فقام اخذہ الخ یصلح للجواب، تامّل ﴾

(ردالمحتار، صفحہ۲۳ جلد ۲)

## بینک اکاؤنٹس کے قرض ہونے کی حیثیت

بینک اکاؤنٹس سے زکوٰۃ وصول کرنے پر تیسرا شبہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بینکوں میں جو رُقوم جمع کرائی جاتی ہیں، وہ فقہی اعتبار سے قرض کے حکم میں ہیں اور مقروض کو یہ حق کیسے پہنچتا ہے کہ وہ قرض خواہ کی رقم سے زکوٰۃ وصول کرلے۔

لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قرض بن جانے کے بعد تو یہ اموال مضمون ہونے کی بناء پر اور زیادہ سرکاری تحفّظ میں آگئے ہیں، اس لئے قرض ہونے سے حکومت کے وصولئ زکوٰۃ کے حق پر کوئی منفی اثر نہیں پڑتا۔ یہ بلاشبہ

دَینِ قوی ہے، جس پر بالاتفاق زکوٰۃ فرض ہے۔ اور بینکوں کے سرکاری ملکیت ہونے کی وجہ سے یہ رقوم حکومت کے صرف علم ہی میں نہیں، بلکہ اس کے قبضے اور ضمانت میں آجاتی ہیں۔ اس لئے اگر حکومت ولایتِ عامّہ کی بناء پر ان سے زکوٰۃ وضع کرلے تو اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے۔

## محتاط طریقہ

لیکن "مجلس" یہ سمجھتی ہے کہ بینک اکاؤنٹس اور دیگر مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ وصول کرنے کا محتاط طریقہ یہ ہوگا کہ جب کوئی شخص ان اداروں میں اپنی رقم رکھوانے کے لئے آئے تو وہ ایک فارم پُر کرے جس میں اس کی طرف سے متعلقہ ادارے کو یہ اختیار دیا گیا ہو کہ وہ تاریخِ زکوٰۃ آنے پر اس کی رقم سے زکوٰۃ منہا کرکے زکوٰۃ فنڈ میں دے دے۔ اس طرح یہ ادارے مالکان کی طرف سے باقاعدہ وکیل باداء الزکوٰۃ بن جائیں گے، پھر اس میں نہ اموالِ باطنہ کی بنیاد پر کوئی اشکال باقی رہے گا، نہ نیّت کی بنیاد پر اور نہ اکاؤنٹس کے قرض ہونے کی بنیاد پر۔

## سُودی اکاؤنٹس اور زکوٰۃ

بینک اکاؤنٹس سے زکوٰۃ وصول کرنے پر ایک اور خلجان بعض ذہنوں میں یہ رہتا ہے کہ یہ سُودی اکاؤنٹس ہیں، اور سُود اور زکوٰۃ دونوں کیسے جمع ہوسکتے ہیں؟

اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک اسلامی حکومت میں سُودی کاروبار کا وجود اس کے ماتھے پر کلنک کا شرمناک ٹیکہ ہے اور بالخصوص زکوٰۃ کا نظام جاری کرنے کے بعد اس حرام وناپاک ذریعۂ آمدنی کو باقی رکھنے کا کوئی جواز نہیں ہے۔ لہٰذا یہ حکومت کا فرض ہے کہ وہ بعُجلتِ ممکنہ مسلمانوں کو سُودی نظام کی اس لعنت سے نجات دلائے۔

لیکن جہاں تک زکوٰۃ کی ادائیگی کا تعلّق ہے فقہی اعتبار سے اگر کسی شخص کی آمدنی حلال وحرام سے مخلوط ہو اور وہ مجموع پر سے زکوٰۃ نکال دے تو اس میں کوئی قباحت نہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ حلال آمدنی کا ڈھائی فی صد شرعاً زکوٰۃ ہوگا اور حرام آمدنی کا ڈھائی فی صد زکوٰۃ نہیں ہوگا' بلکہ وہ صدقہ سمجھا جائے گا جو حرام آمدنی سے جان چھڑانے کی غرض سے کیا جاتا ہے۔ اصل شرعی حکم یہ ہے کہ سُود لینا حرام ہے' لیکن اگر کوئی شخص سُود وصول کرلے تو وہ سارے کا سارا واجب التصدّق ہے۔ اب اگر حکومت نے اس میں سے ڈھائی فی صد زکوٰۃ فنڈ میں دے دیا ہے' (جب کہ زکوٰۃ فنڈ میں صدقاتِ نافلہ اور عطیات بھی شامل ہیں) تو مالکان پر شرعاً واجب ہے کہ باقی ماندہ سُود بھی صدقہ کردیں نہ یہ کہ اس کی بناء پر اصل مال کی زکوٰۃ بھی ادا نہ کریں۔

مثال کے طور پر ایک شخص کے ایک ہزار روپے بینک میں جمع ہیں اور اس پر سو روپے سُود کا اضافہ ہوگیا تو حکومت پورے گیارہ سو روپے پر ڈھائی فی صد کے حساب سے ساڑھے ستائیس روپے وصول کرے گی' ان ساڑھے ستائیس روپوں میں سے پچیّس روپے تو اس شخص کے اصل ایک ہزار روپے کی زکوٰۃ ہے اور ڈھائی روپے زکوٰۃ نہیں ہے بلکہ سُود کی جو رقم پوری کی پوری صدقہ ہونی چاہئے تھی اس کا کچھ حصّہ ہے' اگر یہ بھی زکوٰۃ فنڈ میں چلا جائے تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے کیونکہ اس کا مصرف بھی فقراء ہی ہیں۔

## نابالغ کی زکوٰۃ

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وجوبِ زکوٰۃ کے لئے صاحبِ نصاب کا عاقل وبالغ ہونا شرط ہے۔ جب کہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک نابالغ اور فاترالعقل کے مال پر بھی زکوٰۃ لازم ہے۔ آرڈیننس میں چونکہ بالغ یا نابالغ کے اکاؤنٹس میں کوئی فرق نہیں کیا گیا اس لئے اس میں غالباً شافعی مسلک اختیار کیا

گیا ہے' اور لوگوں کے موجود حالات کے پیش نظر اگر ضرورت داعی ہو تو اس کی گنجائش ہے۔

## ترکے کا مال

البتہ بینک اکاؤنٹس میں بعض اموال ایسے ہو سکتے ہیں جو کسی مرحوم شخص کا ترکہ ہوں' چونکہ مرحوم کے انتقال کے ساتھ ہی ان اموال پر وُرثاء کا حق ثابت ہو جاتا ہے اور وُرثاء میں سے ہر ایک کا صاحبِ نصاب ہونا ضروری نہیں' اس لئے اس مال سے بھی زکوٰۃ وصول کرنا درست نہیں ہو گا۔ لہٰذا آرڈیننس میں یہ استثناء بھی ہونا چاہئے کہ :

"جو شخص زکوٰۃ وضع کرنے کے دن انتقال کر چکا ہو' اس کے اکاؤنٹ سے زکوٰۃ وضع نہیں کی جائے گی"۔

## کمپنیاں اور شیئرز

آرڈیننس میں "کمپنیوں" کو بھی صاحبِ نصاب قرار دیا گیا ہے اور کمپنیوں کے حِصَص کو بھی شیڈول نمبر(ا) میں درج کر کے ان سے زکوٰۃ وضع کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر کمپنی کے بینک اکاؤنٹ سے بحیثیت فرد قانونی الگ زکوٰۃ وصول کی جائے گی اور اس کمپنی کے حصّہ داروں سے ان کے حِصَص پر الگ زکوٰۃ وصول ہو گی۔ اگر واقعہ یہی ہے تو یہ طریقہ شریعت کے خلاف ہے' کیونکہ اس میں ایک ہی مال سے سال میں دو مرتبہ زکوٰۃ وصول ہونے کا احتمال ہے جو کسی طرح جائز نہیں۔ لہٰذا اگر کمپنیوں سے زکوٰۃ وصول کی جا رہی ہے تو حصّہ داروں سے الگ زکوٰۃ وصول نہ کی جائے' اور اگر حصّہ داروں سے وصول کی جا رہی ہے' تو کمپنیوں سے وصول نہ کی جائے۔ ان دونوں صورتوں میں سے مجلس کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ زکوٰۃ حِصَص پر وصول کی جائے۔

## عُشر بصورتِ نقد

آرڈیننس میں عُشر کا بھی ایک حصّہ لازماً وصول کرنے سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے، مثلاً بارانی زمینوں کی پیداوار کا پانچ فی صد اور اس کے علاوہ ہر قسم کی زمینوں میں کاشت کار کا حصّہ مستثنیٰ رکھا گیا ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ تصریح کردی ہے کہ ان پر شرعاً عُشر واجب ہے جسے مالکان اپنے طور پر ادا کریں گے۔ اس حکم میں شرعاً کوئی خرابی نہیں، البتہ آرڈیننس کی دفعہ ۵ ذیل ۵ میں صراحت کی گئی ہے کہ عُشر بصورتِ نقد وصول کیا جائے گا، صرف گندم اور دھان کے بارے میں یہ استثناء رکھا گیا ہے کہ اگر صوبائی زکوٰۃ کونسل چاہے تو اُسے بصورتِ جنس وصول کرلے۔

مجلس کی رائے میں یہ حصّہ بھی لائقِ ترمیم ہے کیونکہ شرعاً عُشر کو بصورتِ نقد ادا کرنا لازم نہیں بلکہ شریعت نے اس میں مالکِ پیداوار کی سہولت کو ملحوظ رکھا ہے۔ لہٰذا یہ پابندی ختم کرکے اس معاملے کو مالکِ پیداوار کی صوابدید پر چھوڑنا چاہئے۔

## چوتھائی پیداوار کا عُشر سے استثناء

آرڈیننس میں زرعی پیداوار کے چوتھائی حصّے کو اخراجات کی مد میں عُشر سے مستثنیٰ کرنے کی گنجائش رکھی گئی ہے۔ اگرچہ بعض ائمہ کے اقوال اس قسم کے منقول ہیں کہ زرعی پیداوار کے چوتھائی حصے کو اخراجات کی مد میں مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے۔ (ملاحظہ ہو فتح الباری، باب خرص التمر صفحہ ۲۷۴ جلد ۳) لیکن فقہاء حنفیہ اور اکثر فقہاء کے مسلک میں یہ چھوٹ نہیں ہے۔ لہٰذا اگر حکومت یہ چوتھائی حصّہ لازمی وصولی سے مستثنیٰ کرنا چاہتی ہے تو ساتھ ہی یہ اعلان بھی کرنا

چاہئے کہ اس حصّے کا عُشر مالکان خود ادا کریں۔

## تاریخِ زکوٰۃ

موجودہ آرڈیننس کے مطابق ہر زکوٰۃ کا سال یکم رمضان المبارک سے شروع ہو کر شعبان کے آخری دن پر ختم ہوگا۔ اور یہ بات اطمینان بخش ہے کہ شریعت کے مطابق زکوٰۃ کی تقسیم کے لئے ہجری سال کو اختیار کیا گیا ہے، لیکن مختلف اثاثوں کی قیمت لگانے کے لئے شیڈول نمبر(۱) میں مختلف تاریخیں مقرر کی گئی ہیں، یہ صورتِ حال شرعاً درست نہیں ہے۔ شرعی صورت یہ ہے کہ جب کوئی شخص صاحبِ نصاب بن جائے تو اس کی ہر رقم کے لئے الگ سال شمار نہیں کیا جاتا، بلکہ اس کے تمام اثاثوں کے لئے زکوٰۃ کے وجوب کی ایک ہی تاریخ ہوتی ہے، لہٰذا صحیح طریقہ یہ ہے کہ تمام اثاثوں میں قیمت لگانے کی تاریخ ایک ہی رکھی جائے۔

البتہ اس قیمت کی بنیاد پر زکوٰۃ وضع کرنے کی تاریخیں مختلف اثاثوں کے لحاظ سے مختلف ہوسکتی ہیں۔

## قیمتی پتّھروں اور مچھلیوں کی زکوٰۃ

آرڈیننس کے شیڈول نمبر(۲) میں ان اشیاء کی فہرست دی گئی ہے جن پر حکومت لازماً زکوٰۃ وصول نہیں کرے گی، بلکہ مالکان پر بطورِ خود ان کی زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے۔ اس فہرست میں قیمتی پتّھروں اور مچھلیوں پر بھی زکوٰۃ عائد کی گئی ہے حالانکہ ان دونوں اشیاء پر اس وقت تک زکوٰۃ واجب نہیں ہے جب تک تجارت کی نیّت سے انہیں خریدا نہ گیا ہو۔ لہٰذا ان دونوں اشیاء کو اس شیڈول سے خارج کرنا چاہئے، کیونکہ بہ نیّتِ تجارت خریداری کی صورت میں یہ

"اموالِ تجارت" میں شامل ہو جائیں گے، جن کا ذکر شیڈول نمبر (۲) میں موجود ہے۔

## مصارفِ زکوٰۃ

مصارفِ زکوٰۃ کے بیان میں آرڈیننس میں براہِ راست فقراء کو زکوٰۃ پہنچانے کے ساتھ مختلف اداروں کے توسّط سے فقراء کی امداد کا بھی ذکر ہے، اس میں یہ وضاحت ہونی چاہئے کہ :

"ہر صورت میں زکوٰۃ کی ادائیگی مستحقِ زکوٰۃ کو باقاعدہ مالک بنا کر کی جائے گی"۔

یہ وضاحت اس لئے ضروری ہے کہ آرڈیننس کے اردو ترجمے سے یہ شبہہ ہو سکتا ہے کہ مذکورہ ادارے اُسے تعمیر اور عملے کی تنخواہوں پر صرف کر سکیں گے، جو شرعاً جائز نہیں۔ انگریزی متن اگرچہ نسبتاً بہتر ہے، لیکن اس میں بھی یہ وضاحت ضروری ہے۔

# خُلاصۂ تجاویز برائے حکومت

(۱) صاحبِ نصاب کی موجودہ تعریف کی جگہ حسبِ ذیل تعریف لکھی جائے :

"صاحبِ نصاب سے مراد وہ شخص ہے جس کی ملکیت میں ساڑھے باون تولہ چاندی یا اس کی قیمت کا نقد روپیہ، سونا یا سامانِ تجارت ہو یا ان چاروں اشیاء میں سے بعض یا سب کا مجموعہ مل کر ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت کے برابر ہو"۔

پھر ہر سال تاریخِ زکوٰۃ سے پہلے ساڑھے باون تولہ چاندی کی جو قیمت ہو اس کا اعلان کرکے اس قیمت کو وصولی زکوٰۃ کا معیار مقرر کیا جائے۔ یعنی صرف ان لوگوں سے زکوٰۃ وصول کی جائے جن کی اتنی مالیت کی رقوم بینکوں یا دیگر مالیاتی اداروں میں جمع ہوں۔

(۲) آرڈیننس کی دفعہ نمبر (۳) میں ترمیم کرکے اس کو اس طرح بنایا جائے :

"آرڈیننس کے دوسرے احکام کے تابع ہر مسلمان صاحبِ نصاب شخص سے شیڈول نمبر (۱) میں دی ہوئی تفصیل کے مطابق ہر سالِ زکوٰۃ کے اختتام پر لازماً وصول کی جائے گی۔

شرط یہ ہے کہ جو شخص یہ ثابت کردے کہ تاریخِ زکوٰۃ کے دن اس کی قابل زکوٰۃ جملہ مملوکات کو نصاب کی مقدار تک پہنچے ہوئے پورا سال نہیں گزرا تو اس کے مذکورہ اثاثوں

سے زکوٰۃ وصول نہیں کی جائے گی۔

مزید شرط یہ ہے کہ جو شخص یہ ثابت کردے کہ وہ مقروض ہے اور اس نے قرضہ کسی پیداواری غرض سے نہیں لیا ہے تو اس کے قرضے کی رقم کو قابل زکوٰۃ رقم سے منہا کیا جائے گا۔

مزید شرط یہ ہے کہ جس شخص کے بارے میں باضابطہ ڈیتھ سرٹیفکیٹ کے ذریعہ یہ ثابت ہوجائے کہ وہ زکوٰۃ وضع کرنے کی تاریخ میں انتقال کرچکا تھا تو بھی اس کے اکاؤنٹ سے زکوٰۃ وضع نہیں کی جائے گی"۔

(۳) بینکوں اور دیگر مالیاتی اداروں میں رقم رکھوانے والوں سے ایک وکالت نامہ تحریر کرایا جائے جس میں وہ متعلقہ مالی اداروں کو یہ اختیار دے دیں کہ تاریخِ زکوٰۃ آنے پر وہ ادارہ ان کی طرف سے زکوٰۃ وضع کرکے زکوٰۃ فنڈ میں جمع کرادے۔

(۴) کمپنیوں اور ان کے حِصَص پر الگ الگ زکوٰۃ وصول نہ کی جائے' بلکہ اگر کمپنیوں سے وصول کی جارہی ہے تو حِصَص پر وصول نہ کی جائے اور اگر حِصَص پر وصول کی جارہی ہے تو کمپنیوں سے وصول نہ کی جائے۔ ان دونوں صورتوں میں سے بہتر یہ ہے کہ حِصَص پر وصول کی جائے۔

(۵) عُشر کے بصُورتِ نقد وصول کرنے کی پابندی ختم کی جائے' بلکہ یہ امر مالکِ پیداوار پر چھوڑا جائے کہ وہ چاہے تو بصُورتِ جنس ادا کرے اور چاہے تو بصُورتِ نقد۔

(۶) ہر زرعی پیداوار میں سے چوتھائی حصّہ جو حکومت بطور منہائی اخراجات چھوڑ رہی ہے' اس کے بارے میں یہ اعلان کیا جائے کہ اس حصّے کا عُشر مالکان خود ادا کریں۔

(۷) شیڈول نمبر(۱) کے تمام اثاثوں کے لئے قیمت مقرر کرنے کی تاریخ (ویلویشن ڈیٹ) ایک ہی مقرر کی جائے اور مختلف اثاثوں کے لئے مختلف تاریخیں نہ رکھی جائیں' البتہ زکوٰۃ وضع کرنے کی تاریخیں مختلف اثاثوں کے لحاظ سے مختلف ہوسکتی ہیں۔

(۸) قیمتی پتّھروں اور مچھلیوں کو شیڈول نمبر(۲) سے خارج کیا جائے۔

(۹) شیڈول نمبر(۲) میں مویشیوں کی زکوٰۃ کی شرح بیان کرتے ہوئے پانچ سے پچیس اونٹ تک کی شرح بہت مجمل ہے' جس سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ پانچ سے پچیس اونٹوں تک ایک اونٹ واجب ہے۔ اس کی اصلاح کرکے واضح طور پر لکھنا چاہئے کہ پانچ سے پچیس اونٹوں تک ہر پانچ اونٹوں پر ایک بکری واجب ہوگی۔

(۱۰) مصارفِ زکوٰۃ میں یہ وضاحت کی جائے کہ ہر صورت میں مستحقِ زکوٰۃ کو زکوٰۃ کا مالک وقابض بنایا جائے گا اور ادارے یہ رقمیں تعمیرات اور اساتذہ کی تنخواہوں میں صَرف نہیں کرسکیں گے۔

یہ چند تجاویز ہیں' جو آرڈیننس کے فوری مطالعے سے سامنے آئیں'

﴿ ولَعَلَّ اللّٰہَ یُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِکَ اَمْرًا ﴾

وآخر دعوانا ان الحمد للّٰہ ربّ العلمین

# تصدیقات

○ حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب۔
مفتی و مہتمم دار الافتاء والارشاد ناظم آباد کراچی

○ حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب۔
مفتی و مہتمم دار العلوم کراچی

○ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب۔
خادم دار الافتاء دار العلوم کراچی

○ حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب۔
مفتی جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

○ حضرت مولانا ڈاکٹر عبد الرزاق اسکندر صاحب۔
استاذ و ناظم تعلیمات جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی

○ حضرت مولانا مفتی سبحان محمود صاحب۔
دار العلوم کراچی ۱۴۔

○ حضرت مولانا مفتی عبد الرؤف صاحب۔
نائب مفتی دار العلوم کراچی ۱۴۔

إن مع العسر يسرا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# بینکوں اور مالیاتی اداروں

# سے

# زکوٰۃ کا مسئلہ

## (دُوسرا حِصّہ)

الحمد للہ وکفٰی وسلام علٰی عبادہ الذین اصطفٰی

امّا بعد

"مجلسِ تحقیقِ مسائلِ حاضرہ" نے اپنے ۲۱ر شعبان ۱۳۹۹ھ کے اجلاس میں زکوٰۃ وعشر آرڈی ننس پر تبصرہ کرتے ہوئے جو تحریر مرتب کی تھی، اُسے اظہارِ رائے کے لئے ملک بھر کے معروف اہلِ فتویٰ علماء کی خدمت میں بھیج دیا گیا تھا، الحمد للہ! ان میں سے اکثر کے جوابات موصول ہوگئے۔ مندرجہ ذیل حضرات نے اس تحریر پر اصل مسئلے میں کسی ترمیم کے بغیر مجلس کی آراء سے اتفاق کرتے ہوئے تصدیقی دستخط ثبت فرمادیئے :

(۱) شیخ الحدیث حضرت مولانا عبدالحق صاحب' مہتمم دارالعلوم حقّانیہ' اکوڑہ خٹک۔

(۲) حضرت مولانا مفتی عبداللہ صاحب' مفتی و مہتمم مدرسہ قاسم العلوم' ملتان

(۳) حضرت مولانا مفتی عبدالحکیم صاحب' مفتی مدرسہ اشرفیہ' سکّھر

(۴) حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مدّ ظلہم' مہتمم جامعہ فاروقیہ ڈرگ کالونی' کراچی (آپ نے نیت کے مسئلے میں قدرے تردّد فرمایا' اور باقی اُمور سے اتفاق فرمایا)۔

(۵) حضرت مولانا فاضل حبیب اللہ صاحب' مہتمم جامعہ رشیدیہ' ساہیوال۔

(۶) حضرت مولانا مفتی محمد سعید صاحب' مفتی مدرسہ مطلع العلوم' بروری روڈ' کوئٹہ۔

(۷) حضرت مولانا فضل محمد صاحب' مہتمم مدرسہ مظہرالعلوم' منگورہ' سوات۔

(۸) حضرت مولانا مفتی محمد وجیہ صاحب' مفتی دارالعلوم الاسلامیہ' ٹنڈوالہ یار' سندھ۔

(۹) حضرت مولانا مفتی محمد خلیل صاحب' مدرسہ اشرف العلوم' باغبان پورہ' گوجرانوالہ۔

(۱۰) حضرت مولانا حبیب الحق صاحب' مدرس مدرسہ اشرف العلوم' باغبان پورہ' گوجرانوالہ۔

(۱۱) حضرت مولانا قاضی سعداللہ صاحب' رُکن مجلسِ شوریٰ قلّات ڈویژن' مستونگ بلوچستان (وحال رکن اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان)۔

(۱۲) حضرت مولانا قاضی بشیر احمد صاحب' دارالإفتاء راولاکوٹ' آزاد کشمیر۔

(۱۳) حضرت مولانا مقبول الرحمٰن صاحب قاسمی' دارالإفتاء راولاکوٹ' پونچھ' آزاد کشمیر۔

(۱۴) حضرت مولانا عبداللہ صاحب، ناظم دارالعلوم تعلیم القرآن، باغ، پونچھ، آزاد کشمیر۔

(۱۵) حضرت مولانا ثناء اللہ صاحب خطیب جامع مسجد باغ، پونچھ، آزاد کشمیر۔

ان حضرات کے علاوہ مندرجہ ذیل حضرات نے مجلس کی تحریر پر مفصّل یا مختصر تبصرہ تحریر فرمایا، اور اس کے بعض نکات سے اختلاف بھی فرمایا :

(۱) حضرت مولانا مفتی جمیل احمد صاحب تھانوی، مفتی جامعہ اشرفیہ، لاہور۔

(۲) حضرت مولانا مفتی عبدالستار صاحب، مفتی خیر المدارس، ملتان۔

(۳) حضرت مولانا عبدالشکور صاحب ترمذی، دارالعلوم حقانیہ، ساہیوال ضلع سرگودھا۔

(۴) حضرت مولانا سرفراز خان صاحب صفدر، مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ

ان حضرات میں سے بعض نے کچھ تو مجلس کی تحریر کی چند فروگزاشتوں پر مجلس کو متنبّہ فرمایا، جس پر مجلس ان حضرات کی تہِ دل سے ممنون ہے۔ وہ فروگزاشتیں درج ذیل ہیں :

(۱) مجلس کی تحریر میں "حولانِ حول" کی شرط کی وضاحت کرتے ہوئے یہ لکھا گیا تھا کہ زکوٰۃ کے وجوب کے لئے یہ ضروری ہے کہ مالِ نامی "بقدرِ نصاب" سارے سال کسی شخص کی ملکیت میں موجود رہا ہو، حالانکہ اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر سال کے اوّل و آخر میں نصاب کامل ہو اور اثناءِ حول میں ناقص ہو جائے تب بھی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ مجلس کی تحریرِ سابق میں یہاں نقص[1] رہ گیا تھا، اب اس

---

[1] جس کی وجہ یہ ہوئی کہ عباراتِ فقہاء میں مطلقاً مال نامی کو نصاب سے تعبیر کرکے قدرِ معہود کو "نصابِ کامل" اور اس سے کم کو نصابِ ناقص کہتے ہیں، بوقت تحریر لفظ نصاب پر نظر رہی اور "بقدر" کا لفظ سہواً تحریر میں آگیا۔ مقصد یہ ہے کہ مال نامی سارے سال موجود رہا ہو، مگر سال کے طرفین نصاب کا کامل ہونا شرط ہے، اگرچہ درمیان میں ناقص رہ گیا ہو۔

عبارت کو مجلس کی طرف سے کالعدم سمجھا جائے جس سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ زکوٰۃ کے وجوب کے لئے کامل نصاب کا سارے سال ملکیت میں رہنا ضروری ہے۔

(۲) صاحبِ نصاب کی تعریف سابقہ تحریر میں اس طرح کی گئی تھی :

"صاحبِ نصاب سے مراد وہ شخص ہے جس کی ملکیت میں ساڑھے باون تولہ چاندی ہو یا اس کی قیمت کا نقد روپیہ یا سونا یا سامانِ تجارت ہو یا ان چاروں اشیاء میں سے بعض یا سب کا مجموعہ ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت کے برابر ہو"۔

اس تعریف میں اُس صورت کا حکم بیان سے رہ گیا تھا جس میں کسی شخص کے پاس صرف سونا ہی سونا ہو' چاندی یا نقدی بالکل[1] نہ ہو۔ ایسی صورت میں سونے کا نصاب یعنی ساڑھے سات تولہ سونا شرعاً معتبر ہوتا ہے' چنانچہ اس فروگزاشت پر متنبّہ ہونے کے بعد مجلس نے صاحبِ نصاب کی مجوزہ تعریف میں تبدیلی کرکے اُسے اس طرح کردیا ہے :

"زرعی پیداوار اور مویشیوں کے علاوہ دیگر قابلِ زکوٰۃ اموال میں صاحبِ نصاب سے مراد وہ شخص ہے جس کی ملکیت میں ساڑھے باون تولہ (۶۱۲ء۳۵ گرام) چاندی یا ساڑھے سات تولہ (۸۷ء۴۸ گرام) سونا یا ان دونوں میں سے کسی کی قیمت کے برابر روپیہ یا سامانِ تجارت ہو یا مذکورہ بالا اشیاء میں سے بعض کا یا سب کا مجموعہ مل کر سونے یا چاندی کے وزنِ مذکور کی قیمت کے برابر ہوجائے"۔

مجلس نے اس ترمیم شدہ تعریف سے اسلامی نظریاتی کونسل کو بھی مطّلع

---

[1] اس صورت کا حکم اگرچہ تعریف میں درج ہونے سے رہ گیا تھا' مگر تعریف سے پہلے کی عبارت میں اس کی صراحت کردی گئی تھی۔

کردیا تھا' چنانچہ اب حکومت نے جو نیا ترمیم شدہ زکوٰۃ آرڈی ننس ۱۹۸۰ء نافذ کیا ہے' اس میں بفضلہ تعالیٰ اس کی روشنی میں ترمیم کردی گئی ہے[۱]۔ (ملاحظہ ہو زکوٰۃ وعشر ترمیمی آرڈی ننس ۱۹۸۰ء دفعہ ۳ ذیل الف)

(۳) مجلس کی تحریر میں لکھا گیا تھا کہ شہر سے باہر جانے والے اموالِ تجارت سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے چوکیاں مقرر فرمائی تھیں' اس سے تأثر یہ ہوتا تھا کہ ان چوکیوں کا یہ سلسلہ سب سے پہلے حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے شروع فرمایا تھا' حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے ہی میں ان چوکیوں پر زکوٰۃ وصول کرنے کا سلسلہ شروع ہوگیا تھا۔ (ملاحظہ ہو مبسوط و کتاب الآثار وغیرہ)

یہ تو چند جزوی فروگزاشتیں تھیں۔ لیکن مذکورہ چاروں حضرات نے بنیادی طور پر جس مسئلے سے اختلاف فرمایا ہے یا جس پر اپنے تردّد کا اظہار کیا ہے وہ بینک اکاؤنٹس یا دوسرے مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ وضع کرنے کا مسئلہ ہے۔ اس سلسلے میں ان حضرات کے دلائل یا شبہات پر مجلس نے دوبارہ غور کیا' لیکن غور و تحقیق کے بعد اس مسئلے میں مجلس کی رائے تبدیل نہیں ہوئی۔ لہٰذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلے پر قدرے تفصیل کے ساتھ گفتگو کی جائے۔

بینک اکاؤنٹس اور دیگر مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ وصول کرنے پر جن شبہات کا اظہار کیا گیا ہے' بنیادی طور پر وہ تین شبہات ہیں :

(۱) حکومت کو صرف اموال ظاہرہ سے زکوٰۃ وصول کرنے کا حق ہے' اموالِ باطنہ سے زکوٰۃ وصول کرنے کا حق حکومت کو نہیں' بلکہ مالکان پر ان کی زکوٰۃ کی

---

[۱] نئے آرڈی ننس میں مجلس کی دوسری بیشتر تجاویز بھی شامل کرلی گئی ہیں' مثلاً حولانِ حول کی شرط' میت کے ترکے کو مستثنیٰ کرنے کی شرط' تمام اثاثوں کے لئے ایک ویلیوشن ڈیٹ کی تجویز وغیرہ۔

ادائیگی اپنے طور پر فرض ہے اور نقود چونکہ اموالِ باطنہ میں سے ہیں' اس لئے بینک اکاؤنٹس بھی اموالِ باطنہ میں سے ہوئے' ان سے حکومت کو زکوٰۃ وصول کرنے کا حق نہیں ہے۔

(۲) بینک اکاؤنٹس درحقیقت بینک کے ذمّے اکاؤنٹ ہولڈروں کا قرض ہے' جب یہ رقم مالک نے بینک کو دے دی تو وہ اس کی ملکیت سے نکل گئی' اور بینک کی ملکیت میں داخل ہوگئی' اب اصل مالک پر زکوٰۃ اس وقت واجب ہوگی جب وہ بینک سے اُس کو واپس وصول کرے گا' اُس سے پہلے جو زکوٰۃ بینک اکاؤنٹس سے وضع کی جارہی ہے وہ وجوبِ ادا سے پہلے ایک ایسے مال سے وصول کی جارہی ہے جس پر زکوٰۃ واجب الاداء نہیں' اور جو اکاؤنٹ ہولڈر کی ملکیت نہیں ہے' لہٰذا اس کا کوئی جواز نہیں ہے۔

(۳) زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے ادا کنندہ کا نیّت کرنا ضروری ہے اور بینک اکاؤنٹس میں سے زکوٰۃ وضع کرتے وقت مالک کی نیّت بسا اوقات نہیں ہوتی۔

ان تینوں مسائل پر قدرے تفصیل کے ساتھ ذیل میں بحث کی جاتی ہے۔

﴿ واللہ سُبحانہ الموفق ﴾

## اموالِ ظاہرہ اور اموالِ باطنہ

جیسا کہ "مجلس" کی تحریرِ سابق میں امام ابوبکر جصّاص رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے فقہاء کرامؒ کی تصریحات کے حوالے سے عرض کیا گیا تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم' حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہدِ مبارک میں اموالِ ظاہرہ اور اموالِ باطنہ کی کوئی تفریق نہیں تھی'

بلکہ ہر قسم کے قابلِ زکوٰۃ اموال سے سرکاری سطح پر زکوٰۃ وصول کی جاتی تھی' لیکن حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے میں جب اموال اور آبادی کی کثرت ہوگئی اور اندیشہ ہوا کہ لوگوں کے نجی مکانات وغیرہ میں زکوٰۃ کے کارندوں کی مداخلت سے لوگوں کو تکلیف ہوگی' اور اس سے فتنے پیدا ہوں گے تو آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صرف اموالِ ظاہرہ کی زکوٰۃ کی تحصیل سرکاری سطح پر باقی رکھی اور اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ کی ادائیگی میں مالکان کو حکومت کا نائب بنادیا۔

حضراتِ فقہاء کرامؒ کی تصریحات کی روشنی میں یہ عرض کیا گیا تھا کہ کسی مال کے "اموالِ ظاہرہ" میں سے ہونے کے لئے دو اُمور ضروری ہیں :

**ایک** یہ کہ ان اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے مالکان کے نجی مقامات کی تفتیش کرنی نہ پڑے۔

**دوسرے** یہ کہ وہ اموال حکومت کے زیرِ حمایت ہوں۔ پھر عرض کیا گیا تھا کہ بینکوں اور دوسرے مالیاتی اداروں میں رکھوائی ہوئی رقموں میں یہ دونوں اُمور موجود ہیں' لہٰذا ان کو "اموالِ ظاہرہ" میں شمار کیا جاسکتا ہے۔

اِس پر بعض حضرات نے یہ اعتراض کیا ہے کہ کسی مال کے ظاہر ہونے کی اصل علّت "خروج من المصر" ہے' چونکہ اس دور میں شہر کے ناکوں پر حکومت کی طرف سے عاشر اس لئے بٹھائے جاتے تھے کہ وہ گزرنے والوں کی جان ومال کی حفاظت کریں' اس لئے شہر سے نکل کر تمام اموال حکومت کے زیرِ حمایت آجاتے تھے' اور اس بناء پر حکومت ان کی زکوٰۃ وصول کرتی تھی' نجی مقامات کی تلاشی وتفتیش کی ضرورت نہ ہونا اس حکم کی حکمت ہے علّت نہیں' لہٰذا حکم کا مدار "خروج من المصر" پر ہوگا اور چونکہ یہ علّت بینکوں اور مالیاتی اداروں میں نہیں پائی جاتی' اس لئے ان کو اموالِ ظاہرہ میں داخل کرکے ان سے سرکاری سطح پر زکوٰۃ وصول کرنا درست نہیں۔

مجلس نے اس نقطۂ نظر پر مکرّر غور کیا، اور اس مسئلے میں فقہ اور حدیث کے متعلقہ مواد کو سامنے رکھا، لیکن غور و تحقیق کے بعد یہ نتیجہ سامنے آیا کہ سرکاری سطح پر زکوٰۃ کی وصولی کے لئے "خروج من المصر" کو علّت قرار دینا اور اس پر حکم کا مدار رکھنا درست نہیں، بلکہ اصل علت وہی ہے کہ وہ اموال ایسے ہوں جن سے زکوٰۃ کی وصولی کے لئے نجی مقامات کی تفتیش کی ضرورت نہ ہو۔ اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں :

حدیث اور فقہ کی کتابوں سے یہ بات ثابت ہے کہ حضراتِ خلفائے راشدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور بعد کے خلفاء و امراء سالانہ تنخواہوں اور وظائف کی تقسیم کے وقت انہی تنخواہوں اور وظائف سے زکوٰۃ کاٹ لیا کرتے تھے، اور اس پر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم و تابعینؒ اور دوسرے فقہاءؒ نے نہ صرف یہ کہ کوئی نکیر نہیں فرمائی، بلکہ اس طریقے کی تصدیق و تائید فرمائی ہے، چنانچہ مؤطا امام مالک رحمۃ اللہ علیہ میں روایت ہے :

﴿ قال القاسم بن محمد : وكان ابوبكر الصديق رضى الله تعالىٰ عنه اذا اعطى الناس اعطياتهم سأل الرجل : هل عندك من مال وجبت عليك فيه الزكاة؟ فان قال نعم اخذ من عطائه زكاة ذلك المال، وان قال: لا، سلم اليه عطاءه ولم ياخذ منه شيئاً ﴾

(مؤطا امام مالكؒ صفحه ۱۰۳ و ۱۰۴ الزكاة في العين من الذهب والورق- ومصنف ابن ابي شيبة صفحه ۱۸٤ جلد ۳ ماقالوافى العطاء اذا اخذ- ومصنف عبدالرزاق صفحه ۷٦ جلد ٤- وكتاب الاموال لابى عبيد صفحه ٤۱۱)

"حضرت قاسم بن محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت

صدیقِ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جب لوگوں کو (بیت المال سے ملنے والی) تنخواہ یا وظائف دیتے تو ہر شخص سے پوچھتے کہ کیا تمہارے پاس کوئی ایسا مال ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہو؟ اگر وہ کہتا کہ ہاں ہے' تو اس کی تنخواہ سے اس مال کی زکوٰۃ لے لیتے' اور اگر وہ کہتا کہ "نہیں" تو اُس کی تنخواہ پوری دے دیتے' اور اس میں سے کچھ نہ لیتے"۔

اور امام ابو عبید رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کے یہ الفاظ نقل فرمائے ہیں :

﴿فان اخبره انّ عنده مالاقدحلّت فيه الزكاة قاصه ممايريد ان يعطيه، وان اخبره ان ليس عنده مال قدحلّت فيه الزكاة سلّم اليه عطاءه﴾

(کتاب الاموال لابی عبید صفحہ ۴۱۱ فقرہ ۱۱۲۵ باب فروض زکاۃ الذهب والورق)

"اگر وہ شخص یہ بتاتا کہ اس کے پاس ایسا مال ہے جس پر زکوٰۃ فرض ہو چکی ہے تو جو تنخواہ آپ اُسے دینا چاہتے اس میں سے زکوٰۃ کاٹ لیتے تھے' اور اگر وہ بتاتا کہ اُس کے پاس ایسا مال نہیں ہے جس پر زکوٰۃ فرض ہو گئی ہو تو اُس کی تنخواہ اُسے پوری دے دیتے تھے"۔

نیز امام ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ معمول نقل فرمایا ہے :

﴿عن عبدالرحمن بن عبدالقارّی ، وكان على بيت المال في زمن عمر مع عبيد الله بن الا رقم : فاذا خرج العطاء

جمع عمر رضی اللہ عنہ اموال التجارة، فحسب عاجلها وآجلها، ثم یاخذ الزکاة من الشاهد والغائب ﴾

(مصنف ابن ابی شیبة صفحه ۱۸۴ جلد ۳)

"عبدالرحمٰن بن عبدالقاری رحمۃ اللہ علیہ جو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور میں عبیداللہ بن ارقم کے ساتھ بیت المال پر مقرر تھے، فرماتے ہیں کہ جب (سالانہ) تنخواہوں کی تقسیم کا وقت آتا تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ تمام اموال تجارت کو جمع فرماکر ان کے نقد اور اُدھار کا حساب فرماتے' پھر حاضر اور غائب ہر طرح کے مال سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے"۔

اور امام ابوعبید رحمۃ اللہ علیہ نے یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمائی ہے :

﴿ فکان اذا خرج العطاء جمع اموال التجار، ثم حسبها شاهدها وغائبها، ثم اخذ الزکاة من شاهد المال علی الشاهد والغائب ﴾

(کتاب الاموال صفحه ۴۲۵ فقره ۱۱۷۸ باب الصدقة فی التجارات والدیون)

"جب تنخواہوں کی تقسیم ہوتی تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ تمام تاجروں کے اموال جمع فرماکر اس میں سے حاضر و غائب سب کا حساب فرماتے' پھر موجود مال سے حاضر و غائب ہر طرح کے مال کی زکوٰۃ وصول فرماتے"۔

حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کے راویوں کی تحقیق کے بعد لکھا ہے کہ :

﴿ وسنده حسن ﴾

(اعلاء السنن صفحه ٤٣٠ جلد ١٢ كتاب السير باب العطاء يموت صاحبه بعد مايستوهبه)

یعنی اس روایت کی سند حسن ہے۔

پھر حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ان کے دور میں اموالِ ظاہرہ اور اموالِ باطنہ کی کوئی تفریق نہ تھی، اس لئے وہ ہر قسم کے اموال سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے، لیکن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ، جنھوں نے یہ تفریق قائم فرمائی تھی، اُن کے دور میں بھی تنخواہوں سے زکوٰۃ وضع کرنے کا یہ سلسلہ برابر جاری رہا۔ چنانچہ مؤطأ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ میں مروی ہے :

﴿ عن عائشة بنت قدامة عن ابيها انه قال : كنت اذا جئت عثمان بن عفّان رضى اللّٰه تعالىٰ عنه اقبض عطائى، سألنى هل عندك من مال وجبت فيه الزكاة؟ قال : فان قلت : نعم اخذ من عطائى زكاة ذلك المال ، وان قلت : لا، دفع الىّ عطائى ﴾

(مؤطأ امام مالكؒ صفحه ١٠٤ - ومصنف عبدالرزاق صفحه ٧٧ جلد ٤ حديث ٧٠٢٩، وكتاب الامّ للشافعىؒ صفحه ١٤ جلد ٢ طبع بولاق -وكتاب الاموال لابى عبيدؒ صفحه ٤١٢ فقره ١١٢٧)

"عائشہ بنت قدامہ اپنے والد کا قول نقل فرماتی ہیں کہ جب حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس اپنی تنخواہ وصول کرنے جاتا تو وہ مجھ سے پوچھتے کہ کیا تمہارے پاس کوئی مال ایسا ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہو؟ چنانچہ اگر میں یہ کہتا کہ

"ہاں" تو میری تنخواہ سے اس مال کی زکوٰۃ وصول فرمالیتے' اور میں کہتا کہ "نہیں" تو میری تنخواہ مجھے دے دیتے"۔

نیز بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے میں بھی تنخواہ سے زکوٰۃ وضع کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہا' البتہ ان کے بارے میں یہ صراحت ملتی ہے کہ وہ صرف ان لوگوں کے اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ وصول کرتے تھے' جن کی تنخواہیں یا وظائف بیت المال سے جاری ہوں' دوسرے لوگوں کی نہیں۔ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا بھی یہی عمل تھا۔ (مؤطا امام مالک صفحہ ۲۷۳) اور حضرت ابن عباسؓ وابن عامرؒ بھی اسی کے قائل تھے۔ (حاشیہ مؤطا امام مالک صفحہ ۲۷۳)

نیز حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ وہ تنخواہیں تقسیم کرتے وقت خود تنخواہ کی زکوٰۃ بھی اُسی تنخواہ میں سے وصول فرمالیتے تھے' چنانچہ مصنّف ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ میں ہے :

﴿عن هبيرة قال : كان ابن مسعود رضى الله تعالىٰ عنه يزكى عطياتهم من كل الف خمسة وعشرين﴾

(مصنف ابن ابی شیبہؒ صفحہ ۱۸۴ جلد ۳)

"حضرت ہُبیرہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ لوگوں کی تنخواہوں کی زکوٰۃ (اس حساب سے) وصول فرمایا کرتے تھے کہ ہر ہزار پر پچیس وصول کرلیتے تھے"۔

حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کے راویوں کی تحقیق فرمانے کے بعد فرمایا ہے کہ :

﴿ فَالإِسْنَادُ حَسَنٌ ﴾ (اعلاء السنن صفحہ۴۲۹ و ۴۳۰ جلد ۱۲)

"یعنی یہ سند حسن ہے"۔

البتہ چونکہ یہاں زکوٰۃ اُن تنخواہوں کی وصول کی جاتی تھی، جو صاحبِ تنخواہ کی ملکیت میں قبضہ کرنے کے بعد آتی ہے، اس لئے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا طریقِ کار یہ تھا کہ وہ پہلے تنخواہ دے دیتے پھر اُس سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے، چنانچہ مصنّف عبدالرزاق میں ہے :

﴿ عن هبيرة بن يريم عن عبدالله بن مسعود رضى الله تعالىٰ عنه قال: كان يعطى ثم ياخذ زكاته ﴾

(مصنف عبدالرزاق صفحہ۷۸ جلد ٤ حديث ۷۰۳٦ باب لاصدقة فى مال حتى يحول عليه الحول)

"ہُبیرۃ بن یریم حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ تنخواہ دے دیتے پھر اس کی زکوٰۃ وصول کرتے تھے"۔

اور معجم طبرانی رحمۃ اللہ علیہ میں اس روایت کے الفاظ یہ ہیں :

﴿ كان يعطى العطاء ثم ياخذ زكاته ﴾

اور علامہ نورالدین ہیثمی رحمۃ اللہ علیہ نے مجمع الزوائد میں اس روایت کو نقل کرکے لکھا ہے :

﴿ رجاله رجال الصحيح، خلاهبيرة، وهو ثقة ﴾

نیز امام ابوعبید رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کو زیادہ تفصیل اور وضاحت سے نقل فرمایا ہے :

﴿عن هبيرة بن يريم قال : كان عبدالله بن مسعود رضى الله تعالىٰ عنه يعطينا العطاء فى زبلٍ صغار ، ثم ياخذ منه الزكاة﴾

(كتاب الاموال صفحه ٤١٢ فقره ١١٢٨ باب فروض زكاة الذهب والفضة)

"حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہمیں چھوٹی چھوٹی تھیلیوں میں تنخواہ دیتے پھر اس سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے"۔

تنخواہوں اور وظائف سے زکوٰۃ وصول کرنے کا سلسلہ خلفائے راشدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بعد بھی جاری رہا' چنانچہ مصنّف ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ میں روایت ہے :

﴿عن ابن عون عن محمّد قال : رايتُ الامراء اذا اعملوا العطاءَ زكّوهُ﴾ (مصنف ابن ابی شیبۃ صفحہ ۱۸۵ جلد ۳)

"ابن عون حضرت محمد رحمۃ اللہ علیہ (غالباً ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ) کا قول نقل کرتے ہیں کہ میں نے اُمراء کو دیکھا کہ جب وہ تنخواہ دیتے تو اس کی زکوٰۃ وصول کرلیتے"۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کے زمانے میں اگرچہ اموالِ ظاہرہ وباطنہ کی تفریق قائم ہوچکی تھی' لیکن ان کے بارے میں بھی مروی ہے :

﴿عن عمر بن عبدالعزيز انه كان يزكّى العطاء والجائزة﴾
(مصنف ابن ابی شیبۃ صفحہ ۱۸۵ جلد ۳)

"حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ وہ تنخواہوں اور انعامات سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے"۔

اور مصنّف عبدالرزاق میں اس روایت کے الفاظ یہ ہیں :

﴿عن جعفر بن برقان ان عمر بن عبدالعزيز كان اذا اعطى الرجل عطاءه اوعمالته اخذ منه الزكاة﴾

(مصنف عبدالرزاق صفحه ۷۸ جلد ٤، فقره ۷۰۳۷)

"جعفر بن برقان" کہتے ہیں کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ جب کسی شخص کو اس کا وظیفہ یا اس کی اجرت دیتے تو اس سے زکوٰۃ وصول فرمالیتے تھے"۔

یہ معاملہ صرف تنخواہوں اور وظائف کی حد تک محدود نہیں تھا' بلکہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بیت المال پر جس کسی مسلمان کا کوئی مالی حق ہوتا تو اس کی ادائیگی کے وقت اس کی زکوٰۃ وصول کرنے کا معمول قرونِ اولیٰ میں جاری تھا۔ چنانچہ مصنّف ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ اور سُنن بیہقی رحمۃ اللہ علیہ میں مروی ہے :

﴿عن عمرو بن ميمون قال : اخذ الوالى فى زمن عبدالملك مال رجل من اهل الرقة يقال له ابوعائشة عشرين الفاً، فادخلت فى بيت المال ، فلما ولى عمربن عبدالعزيز اتاه ولده، فرفعوا مظلمتهم اليه فكتب الى ميمون : ادفعوا اليهم

اموالهم وخذوا زکاۃ عامه هذا ، فلولا انه کان مالا ضمارا اخذنا منه زکاۃ ما مضیٰ ﴾

(مصنف ابن ابی شیبۃؒ صفحہ ۲۰۲ جلد ۳ ماقالوا فی الرجل یذهب له المال السنین واخرجه ایضاً البیهقی فی السنن الکبریٰ صفحہ ۱۵۰ جلد ۴)

"عمرو بن میمون فرماتے ہیں کہ عبدالملک[1] کے زمانے میں اہلِ رقّہ کے ایک شخص ابوعائشہ سے ایک گورنر نے زبردستی بیس ہزار وصول کر کے بیت المال میں داخل کر دیئے تھے' جب حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ خلیفہ ہوئے تو اس شخص کے لڑکوں نے آکر داد رسی چاہی' اس پر حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے میمون کو لکھا کہ :

"ان کو ان کے اموال دے دو اور اس سے اس سال کی زکوٰۃ وصول کر لو' اس لئے کہ اگر یہ مالِ ضمار نہ ہوتا تو ہم اس سے پچھلے سالوں کی زکوٰۃ بھی وصول کرتے"۔

حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کی سُند کی تحقیق فرما کر ثابت فرمایا ہے کہ اس کے رجالِ ثقات ہیں اور سُند متصل ہے۔

(اعلاء السنن صفحہ ۹ جلد ۹ باب لا زکاۃ فی المال الضمار)

نیز یہی واقعہ اجمالی طور پر دُوسری سند سے مؤطا امام مالک رحمۃ اللہ علیہ میں بھی مروی ہے' اور اس میں بھی ایک سال کی زکوٰۃ وصول کرنے کا ذکر موجود ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں۔

---

[1] مصنف ابن ابی شیبہؒ کے مطبوعہ نسخے میں عبدالملک لکھا ہے' لیکن دوسرے نسخے میں اور دوسری کتابوں میں ولید بن عبدالملک کا ذکر ہے اور وہی صحیح ہے۔

﴿ان عمربن عبدالعزیز کتب فی مال قبضه بعض الولاة ظلما یأ مربرده الی اهله، وتؤخذ زکاته لما مضی من السنین، ثم عقب بعد ذلك بکتاب : لا تؤخذ منه الزکاة الا[1] زکاة واحدة، فانه کان ضمارا﴾

(مؤطأ امام مالکؒ صفحه ۱۰۷ الزکاة فی الدین)

"حضرت عمربن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے ایک ایسے مال کے بارے میں جس پر بعض نے ظلماً قبضہ کرلیا تھا' تحریر فرمایا کہ وہ مال اس کے مالکوں کو واپس کردیا جائے' اور اس کی پچھلے سالوں کی زکوٰۃ بھی وصول کی جائے' لیکن اس کے بعد ایک اور خط بھیجا کہ اس سے صرف ایک سال کی زکوٰۃ وصول کی جائے' پچھلے سالوں کی نہیں' کیونکہ وہ مالِ ضمار تھا"۔

ان تمام واقعات میں نقد روپے کی زکوٰۃ سرکاری سطح پر وصول کی گئی؛ اور وہ بھی عاشر پر گزرنے کی صورت میں نہیں' اور نہ مال کے شہر سے باہر ہونے کی حالت میں' بلکہ حضرت ابوبکر صدیق' حضرت عمر فاروق اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا طرزِ عمل تو یہ تھا کہ وہ تنخواہیں جاری کرتے وقت ان اموال کی زکوٰۃ ان تنخواہوں سے وصول فرماتے تھے جو تنخواہ دار کے گھروں' دکانوں یا دوسرے مقامات پر ان کی ملکیت میں ہوتے تھے۔ یہ حضرات واجب الاداء زکوٰۃ تنخواہ سے کاٹ کر باقی تنخواہ لوگوں کے حوالے کیا کرتے تھے۔ اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ' حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ انھی تنخواہوں کی زکوٰۃ وصول فرماتے تھے' کیونکہ اگر مالک پہلے سے

---

[1] بعض ہندوستانی نسخوں میں لفظ "الا" کتابت کی غلطی سے حذف ہوگیا ہے' صحیح عبارت وہی ہے جو اوپر لکھی گئی (اوجز المسالک صفحہ ۱۷۲ جلد ۳)۔

صاحبِ نصاب ہو تو تنخواہ کی اس رقم پر مالِ مُستفاد ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہوتی تھی' البتہ یہ حضرات تنخواہوں سے زکوٰۃ کاٹنے کے بجائے پہلے تنخواہ حوالہ فرمادیتے' پھر مالک سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے۔ بہرصورت! اس نقد رقم سے سرکاری طور پر زکوٰۃ وصول کی جاتی تھی' اور یہ سلسلہ اموالِ ظاہرہ اور اموالِ باطنہ کی تفریق قائم ہونے کے بعد بھی جاری رہا' بلکہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے ان رقوم سے بھی زکوٰۃ وصول فرمائی جو بیت المال میں ظُلماً داخل کردی گئی تھیں۔

اس طریقِ کار سے یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ کسی مال کے اموالِ ظاہرہ میں شمار ہونے اور اس سے سرکاری سطح پر زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے اس کا شہر سے باہر لے جانا ضروری نہیں' بلکہ اصل بات یہ ہے کہ اس سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے نجی مقامات کی تلاشی یا تفتیش کی ضرورت پیش نہ آئے' اور وہ فی الجملہ حکومت کے زیرِ حفاظت آگئے ہوں۔

تنخواہوں وغیرہ سے زکوٰۃ وصول کرنے کا یہ طریقہ اُس دور میں بھی بِلا نکیر جاری رہا ہے' اور خود فقہاء حنفیہؒ نے بھی ان واقعات کو نقل کرکے اس کے تصدیق و تائید فرمائی ہے' چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا تنخواہوں اور وظائف سے زکوٰۃ وصول کرنا خود امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی نقل فرمایا ہے اور لکھا ہے :

﴿ قال القاسم : وكان ابوبكرؓ اذا اعطى الناس اعطياتهم يسئل الرجل هل عندك من مال قد وجبت فيه الزكاة؟ فان قال : نعم، اخذ من عطائه زكاة ذلك المال ، وان قال لا، سلّم اليه عطاءه. قال محمد: وبهذا نأخذ ، وهو قول ابى

حنیفة رحمہ اللہ ﴾

(مؤطأ امام محمدؒ صفحہ ۱۷۰ باب الرجل یکون علیه الدین، هل علیه فیه الزکاة؟)

اور اس کے بعد حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں عائشہ بنت قدامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی وہ روایت نقل کی ہے جو پیچھے مؤطا امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے گزر چکی ہے۔

نیز علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ اور شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کا مذکورہ بالا واقعہ جس میں غصب شُدہ مال کو واپس کرتے ہوئے اُس سے زکوٰۃ وصول کرنے کا ذکر ہے' ذکر فرما کر اُس سے مالِ ضمار پر زکوٰۃ واجب نہ ہونے کے مسئلے میں استدلال فرمایا ہے' جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مال سے ایک سال کی جو زکوٰۃ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے وصول فرمائی' وہ حنفیہؒ کے نزدیک بھی معمول بہ ہے' ورنہ وہ اس کی تردید یا توجیہ فرماتے۔

بلکہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک عبارت سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ کے بارے میں بھی حنفیہؒ کے نزدیک امام کو مکمل اختیار ہے کہ وہ چاہے تو ان کی زکوٰۃ کی وصولیابی کے لئے مُصدِّق بھیج کر سرکاری سطح پر ان کی زکوٰۃ وصول کرے' اور چاہے تو مالکوں کے حوالے کردے کہ وہ اپنے طور پر زکوٰۃ ادا کردیں' چنانچہ انہوں نے شرح معانی الآثار میں ایک مستقل باب قائم فرمایا ہے: باب الزکاة یأخذ ھا الامام ام لا؟ اور اس میں اپنی عادت کے مطابق دونوں نقطۂ نظر بیان فرمانے کے بعد آخر میں لکھا ہے:

﴿ واما وجهه من طریق النظر فانّا قد رأینا هم انّهم لایختلفون انّ للإمام أن یبعث الی ارباب المواشی السائمة

حتّٰی یأخذ منهم صدقة مواشیهم اذا وجبت فیها الصدقة وکذلك یفعل فی ثمارهم ثم یضع ذلك فی مواضع الزکوات علی ماأمرہٗ بہٖ عزّوجلّ، لایابیٰ ذلك احد من المسلمین، فالنظر علی ذلك ان یکون بقیة الاموال من الذّهب والفضّة واموال التّجارات کذلك . . . . . وهذا کلّه قول ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ ومحمدؒ ﴾

(شرح معانی الآثار للطحاویؒ صفحه۲٦۳ و۲٦٤ جلد ١)

"قیاس و نظر کے لحاظ سے بھی اس مسئلے میں صورتِ حال یہ ہے کہ علماء کا اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مُفت چراگاہوں میں چرنے والے مویشیوں کے مالکان کے پاس بھیج کر اُن کے مویشیوں کی زکوٰۃ وصول کرے جب کہ ان پر زکوٰۃ واجب ہو' اسی طرح ان کے پھلوں میں بھی اس کو یہ حق حاصل ہے۔ پھر وہ حاصل شدہ زکوٰۃ کو مصارفِ زکوٰۃ میں اللہ تعالیٰ کے حکم کے بموجب صَرف کرے' اس بات سے کوئی مسلمان انکار نہیں کر سکتا' لہٰذا نظر وقیاس کا تقاضا یہ ہے کہ باقی اموال' سونا چاندی اور مالِ تجارت کا بھی یہی حکم ہو ........ اور یہ سب کچھ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے"۔

یہاں امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے کسی قید و شرط کے بغیر امام کا یہ حق بیان فرمایا ہے کہ وہ سونا' چاندی اور مالِ تجارت سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے

مُصدِّق بھیج سکتا ہے' یہاں انہوں نے مصر یا غیر مصر کی بھی کوئی شرط نہیں لگائی' اور نہ عاشر کے پاس گزرنے کا کوئی ذکر فرمایا ہے۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت کا یہ اطلاق فقہاء حنفیہؒ کی دوسری تصریحات سے بظاہر معارض معلوم ہوتا ہے' اور مذکورہ بالا عبارت کے سیاق وسباق میں یہ احتمال بھی موجود ہے کہ ان کی یہ ساری گفتگو مامرّ علی العاشر سے متعلق ہو' لیکن جہاں تک مذکورہ عبارت کا تعلق ہے' اس میں کوئی قید یا شرط نہیں ہے' اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد یہ ہے کہ ان اموالِ باطنہ سے بھی زکوٰۃ وصول کرنے کا حق حنفیہؒ کے نزدیک اصلاً امام کو ہے' البتہ اُس مصلحت کے پیشِ نظر جو حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پیش نظر تھی کہ جہاں لوگوں کے نجی مقامات کی تلاشی یا پڑتال کی ضرورت پڑتی ہو' وہاں مالکوں کو خود زکوٰۃ ادا کرنے کی اجازت دے دی گئی ہے اور جہاں یہ مصلحت داعی نہ ہو' وہاں وہ اپنے اصل حق کے مطابق زکوٰۃ وصول کر سکتا ہے' چونکہ عاشر پر گزرنے والے اموال میں اس قسم کا کوئی مفسدہ نہیں ہے' اس لئے وہ اپنے اصل حق کے مطابق اُن سے زکوٰۃ وصول کر سکتا ہے اور اگر کچھ مزید اموال ایسے ہوں جن سے زکوٰۃ وصول کرنے میں یہ مفسدہ نہ ہو' وہاں بھی امام کا اصل حق عود کر آئے گا' اور وہ ان اموال سے زکوٰۃ وصول کر سکے گا' جس کی نظیریں تنخواہوں' وظائف اور مالِ مغصوب کے سلسلے میں پیچھے گزر چکی ہیں۔ بلکہ اگر کسی جگہ یہ معلوم ہو کہ لوگ اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ نہیں دے رہے ہیں' وہاں اس مفسدے کے باوجود امام اپنے اصل حق کے مطابق ان اموال کی زکوٰۃ وصول کر سکے گا' کیونکہ ترکِ زکوٰۃ کا مفسدہ اس مفسدے سے شدید تر ہے۔ یہی بات تقریباً تمام فقہائے حنفیہؒ نے تحریر فرمائی ہے' مثلاً علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿ظاهر قوله تعالى : خُذْمِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً الآية توجب اخذ الزكاة مطلقا للامام، وعلى هذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفتان بعده، فلمّا ولى عثمان وظهر تغيّر الناس كره ان يفتّش السعاة على الناس مستور اموالهم، ففوّض الدفع الى الملاّك نيابةً عنه، ولم يختلف الصحابة فى ذلك عليه، و هذا لا يسقط طلب الا مام اصلا، ولهٰذا لوعلم اهل بلدة لا يؤدّون زكاتهم طالبهم بها﴾ (فتح القدير صفحه ٤٨٧ جلد ١)

"آیت قرآنی خُذْمِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً الخ کے ظاہری الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام کو مطلقاً (ہر قسم کے اموال کی) زکوٰۃ وصول کرنا واجب ہے' اور اسی طرزِ عمل پر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دو خلیفہ قائم رہے' لیکن جب حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ خلیفہ بنے اور لوگوں کے حالات بدل گئے تو آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ بات پسند نہ فرمائی کہ محصّلینِ زکوٰۃ لوگوں کے پوشیدہ اموال کی تفتیش کریں' چنانچہ انہوں نے مالکوں کو ادائے زکوٰۃ کا حق سونپ کر اس معاملے میں انھیں اپنا نائب بنادیا' اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اس معاملے میں ان سے اختلاف نہیں فرمایا' لیکن یہ طرزِ عمل امام کے حقِ مطالبہ کو بالکلیہ ساقط نہیں کرتا' چنانچہ اگر کسی شہر کے لوگوں کے بارے میں امام کو یہ معلوم ہو کہ وہ زکوٰۃ ادا نہیں کرتے تو

وہ اُن سے زکوٰۃ کا مطالبہ کرے گا"۔

اس عبارت سے صاف واضح ہے کہ اصلاً تمام اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کا حق امام ہی کو ہے، اور اموالِ باطنہ کے سلسلے میں یہ حق ایک مصلحت سے چھوڑا گیا ہے، اور بالکلیہ اب بھی ساقط نہیں ہوا، بلکہ ان اموال کی زکوٰۃ جو مالکان ادا کرتے ہیں وہ بھی امام کے نائب کی حیثیت میں ادا کرتے ہیں، اصلاً ان کو یہ اختیار بھی نہیں تھا، اور اسی لئے اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ کے دَین کو فقہاء نے له مطالب من جهة العباد قرار دیا ہے۔

یہاں بعض حضرات کو یہ شبہ پیش آیا ہے کہ امام ابوبکر جصّاص رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عمل کا ذکر فرما کر لکھا ہے:

﴿فجعل لهم اداء ها الى المساكين وسقط من اجل ذلك حقّ الامام فى اخذها لأنه عقد عقده امام من ائمة العدل، فهو نافذٌ على الأُمّة﴾ (احکام القرآن للجصاص صفحہ ۱۹۰ جلد ۳)

"حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے زکوٰۃ کے مالکوں کو یہ حق دے دیا کہ وہ مساکین کو اپنے طور پر زکوٰۃ دے دیا کریں، اور اس لئے اب ان اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کے سلسلے میں امام کا حق ساقط ہو گیا، اس لئے کہ ائمّہ عدل میں سے ایک امام کا کیا ہوا فیصلہ ہے، جو پوری امّت پر نافذ ہے"۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس فیصلے کے بعد اموالِ باطنہ سے زکوٰۃ وصول کرنے کا حقّ کسی کو نہیں رہا، لیکن امام ابوبکر جصّاص رحمۃ اللہ علیہ کی پوری عبارت بغور پڑھنے سے سمجھ میں آتا ہے کہ حقِّ امام

سے ان کی مراد ایسا حق ہے جس کے بعد مالکانِ اموال کو ازخود زکوٰۃ ادا کرنے کا اختیار باقی نہ رہے' اور ان کی ادائیگی کو شرعاً تسلیم نہ کیا جائے۔ چنانچہ ان کی مذکورہ عبارت سے پہلے اُن کے الفاظ یہ ہیں :

﴿ وقوله تعالیٰ خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً یدل علیٰ أنّ اخذ الصدقات الی الإمام، وانّه متی اداها من وجبت علیه الی المساکین لم یجزه، لانّ حق الامام قائم فی اخذها، فلا سبیل له الی اسقاطه ﴾

"اور باری تعالیٰ کا ارشاد خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ زکوٰۃ وصول کرنے کا کام امام کے سُپرد ہے اور یہ کہ اگر وہ شخص جس پر زکوٰۃ واجب ہے' زکوٰۃ اپنے طور پر مساکین کو ادا کردے تو یہ اس کے لئے جائز نہیں اس لئے کہ امام کا وصولیابی کا حق قائم ہے' اور اُسے ساقط کرنے کا کوئی راستہ نہیں"۔

مذکورہ جملے سے صاف واضح ہے کہ وہ امام کے ایسے حق کا تذکرہ فرمارہے ہیں جس کی موجودگی میں مالک کو ازخود زکوٰۃ ادا کرنا ناجائز ہی نہ ہو' بلکہ اس سے زکوٰۃ ادا بھی نہ ہو' پھر اسی حق کے بارے میں آگے لکھا ہے کہ چونکہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ ائمہ عدل میں سے تھے اور انہوں نے اموالِ باطنہ کی حد تک یہ حق ساقط کردیا' اس لئے یہ حق اب ساقط ہوگیا[1]۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت

---

[1] چنانچہ مویشیوں کے بارے میں اب امام کا حق اسی نوعیت کا ہے کہ اس کی موجودگی میں مالک کو ازخود زکوٰۃ دینا جائز نہیں' بلکہ بعض فقہاءؒ کے نزدیک تو اس طرح زکوٰۃ ادا ہی نہیں ہوتی' مبسوط میں ہے :

﴿ فان قال دفعتها الی المساکین لم یصدق وتؤخذ منه الزکاة عندنا . . . . . .
ولنا ان هذا حق مالی یستوفیه الامام بولایة شرعیة، فلایملك من علیه اسقاط حقه فی الإستیفاء . . . . ولا یبرأ بالا داء الی الفقیر فیما بینه وبین ربه وهو بعض مشائخنا ﴾ (مبسوط صفحہ ۱۶۱ و ۱۶۲ جلد ۲)

عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پہلے لوگوں کے اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ از خود مساکین کو دینا جائز نہیں تھا اور اس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی تھی، حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ اختیار انہیں دے دیا، اب یہ بات طے ہو گئی کہ ایسے اموال کے مالکان اگر از خود زکوٰۃ ادا کردیں تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ امام کا حقِّ اخذ بالکلیہ ساقط ہو گیا، اور اب وہ زکوٰۃ وصول کرنا چاہے تو وصول نہیں کرسکتا، چنانچہ فتح القدیر کی مذکورہ بالا عبارت اس پر صریح ہے کہ

وھذا لایسقط طلب الامام اصلاً

امام ابوبکر جصّاص رحمۃ اللہ علیہ کی اس پوری بحث کو اور دوسرے فقہاء و محدثین کی عبارتوں اور روایات کو دیکھنے کے بعد اس سلسلے میں جو صورتِ حال سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ :

○ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک اور حضرات شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے زمانوں میں اموالِ ظاہرہ اور اموالِ باطنہ دونوں سے زکوٰۃ سرکاری سطح پر وصول کی جاتی تھی، البتہ اتنا فرق ضرور تھا کہ مویشیوں اور زرعی پیداوار کی زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے مُصدِّق بھیجے جاتے تھے، اور نقود اور اموالِ تجارت کی زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے مُصدِّق بھیجنے کے بجائے مالکوں کو حکم تھا کہ وہ خود زکوٰۃ لے کر آئیں، لیکن دونوں قسم کے اموال میں ادائے زکوٰۃ کا راستہ یہی تھا کہ وہ حکومت کو دی جائے۔

○ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے شہر سے باہر جانے والے اموال کے بارے میں یہ تبدیلی فرمائی کہ اس کی وصولیابی کے لئے مُصدِّق مقرر فرمائے، اور باقی اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ حسبِ سابق مالکان خود لا کر دیتے رہے۔

○ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے میں اموالِ باطنہ کی کثرت ہو گئی، آبادی پھیل گئی اور انہوں نے محسوس فرمایا کہ اب اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ کی سرکاری سطح پر وصولیابی کا یہ سلسلہ کہ اس کے بغیر ادائے زکوٰۃ جائز ہی نہ ہو، اگر

باقی رکھا گیا تو اس کے لئے اموالِ ظاہرہ کی طرح مُصدّق مقرر کرنے پڑیں گے، اور لوگوں کے نجی مقامات میں ان کی دخل اندازی سے لوگوں کو تکلیف ہوگی، لہٰذا آپ نے مالکان کو اجازت دے دی کہ وہ ان اموال کی زکوٰۃ خود ادا کرلیا کریں۔

○ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس عمل کے بعد لوگوں کو اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ اپنے طور پر ادا کرنے کی اجازت مل گئی، لیکن زکوٰۃ کی وصولیابی کا اصلی حق اب بھی امام ہی کو ہے، چنانچہ دو صورتوں میں اب بھی وہ زکوٰۃ کی وصولیابی کا اہتمام کرسکتا ہے، ایک یہ کہ کسی جگہ کے لوگوں کے بارے میں یہ معلوم ہوجائے کہ وہ اپنے طور پر زکوٰۃ ادا نہیں کرتے، اور دوسرے یہ کہ کچھ اموالِ باطنہ اس طرح اموالِ ظاہرہ میں شامل ہوجائیں کہ ان سے زکوٰۃ کی وصولیابی کے لئے نجی مقامات کے تفتیش کی ضرورت نہ پڑے۔

○ چونکہ قدیم زمانے میں نجی مقامات کی تفتیش کے بغیر اموال کے ظاہر ہوجانے کی جو صورت کثرت سے پیش آتی تھی وہ یہ تھی کہ اموال کو ایک شہر سے دوسرے شہر لے جاتے وقت وہ عاشر پر گزرتے تھے، اس لئے فقہائے کرام رحمۃ اللہ علیہم نے اس صورت کے احکام تفصیل کے ساتھ بیان فرمائے اور اس طرح تعبیر فرمایا کہ "یہ اموال شہر سے باہر نکل کر اموالِ ظاہرہ میں شامل ہوگئے ہیں اور جو اموال شہر کے اندر ہیں وہ اموالِ باطنہ ہیں" اس لئے یہ "شہر سے باہر نکلنا" اصل مدار حکم یا بطور علّت نہیں، بلکہ اپنے عہد کے لحاظ سے ایک واقعے کا بیان ہے، ورنہ اصل مدارِ حکم وہی ہے جس کی بنا پر اموالِ باطنہ کو زکوٰۃ کی سرکاری وصولیابی سے مستثنیٰ کیا گیا تھا، یعنی تفتیش کے بغیر ان کا ظاہر ہوجانا، چنانچہ قرونِ اولیٰ میں ان اموال میں سے بھی زکوٰۃ وصول کی گئی جو شہر سے باہر نہیں ہوتے تھے، لیکن تفتیش کے بغیر ظاہر ہوتے تھے مثلاً تنخواہیں، وظائف اور حکومت کے اموال مغصوبہ، جس کی روایات پیچھے گزر چکی ہیں۔

یہاں بعض حضرات نے یہ شبہ ظاہر فرمایا ہے کہ بعض اموال حکومت پر تفتیش کے بغیر ظاہر ہوجاتے تھے لیکن اس کے باوجود حکومت اُن سے زکوٰۃ وصول نہیں کرتی تھی، مثلاً عاشر پر گزرنے والا اگر اپنے نجی مقامات پر رکھے ہوئے اموال کے بارے میں اقرار کرلیتا تو ان کی زکوٰۃ وصول نہیں کی جاتی تھی، جس کی فقہاء نے تصریح فرمائی ہے۔

اس کے جواب میں عرض یہ ہے کہ اقرار کے ذریعے تو اموالِ باطنہ میں سے ہر مال ظاہر بن سکتا ہے، لیکن چونکہ جزوی واقعات کو کلّی احکام کی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا، اور عاشر کو یہ اختیار نہیں دیا جاسکتا کہ وہ جس مال کو چاہے ظاہر قرار دے کر اس سے زکوٰۃ وصول کرلے، اس لئے اس کو یہ لگا بندھا اُصول بتادیا گیا کہ جو کوئی شخص تمہارے پاس مال لے کر گزرے تو صرف اس مال سے زکوٰۃ وصول کرسکتے ہو جو اس وقت تمہارے سامنے آجائے، اور لوگوں کے گھروں یا دکانوں پر جو مال ہے اُس سے تعرّض نہ کرو۔ اس اصول کے تحت "عاشر" کو گھروں میں رکھے ہوئے مال سے تعرّض کا اختیار نہیں دیا گیا۔ اور جب یہ اُصول مقرر ہوگیا تو اگر کسی جزوی واقعے میں کوئی شخص اپنے مالِ باطن کو عاشر پر اقرار کے ذریعے ظاہر بھی کردے تو یہ ایک استثنائی واقعہ ہوگا، جس سے اُصول تبدیل نہیں ہوسکتا، اس لئے اس صورت میں بھی بطورِ اُصول اس سے زکوٰۃ وصول نہیں کی جائے گی۔

ہاں اگر کچھ ایسے اموال پائے جائیں جن کی نوعیت ہی ایسی ہو کہ وہ سب کے سب بذاتِ خود حکومت پر بغیر تفتیش کے ظاہر ہوجاتے ہوں، اور حکومت اُن تمام اموال کے بارے میں یہ طے کردے کہ ان تمام اموال سے زکوٰۃ وصول کی جائے گی تو اس میں شرعی ممانعت کی کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ تنخواہوں، وظائف اور اموالِ مغصوبہ سے جو زکوٰۃ وصول کی جاتی تھی وہ اس کے جواز کی واضح نظیر ہے۔

دوسرے الفاظ میں "خروج من المصر" عاشر کے لئے زکوٰۃ وصول کرنے کی اجازت کی تو علّت ہے لیکن امام کے لئے وصولیٔ زکوٰۃ کے اختیار کی علّت نہیں' بلکہ اس کے لئے علّت اموال کا تفتیش کے بغیر ظاہر ہو جانا ہے' چنانچہ جن اموال کی نوعیت ایسی ہو کہ وہ بغیر تفتیش کے ظاہر ہو جاتے ہوں' ان سے مَامَرَّ عَلی العَاشِرِ کی طرح وہ زکوٰۃ وصول کرنے کا حکم جاری کر سکتا ہے' جیسا کہ تنخواہوں وغیرہ کے معاملے میں کیا گیا۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاء کرام رحمۃ اللہ علیہم "خروج من المصر" کا تذکرہ "باب فیمن یمرّ علی العاشر" میں تو فرماتے ہیں' جس کا موضوع یہ ہے کہ عاشر کون سے اموالِ زکوٰۃ وصول کر سکتا ہے' لیکن جس جگہ امام کے وصولیٔ زکوٰۃ کے اختیار کا بیان ہے' وہاں عموماً "خروج من المصر" کو بطورِ علّت ذکر نہیں کیا جاتا' بلکہ وہاں علّت یہی بیان کی جاتی ہے کہ اموالِ باطنہ سے زکوٰۃ وصول کرنے میں لوگوں کے نجی مقامات میں دخل اندازی اور ان کی تفتیش لازم آجاتی ہے جس سے عوام کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہے' جیسا کہ فتح القدیر کی عبارت پیچھے گزر چکی ہے' اور امام ابوبکر جصّاص رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت مجلس کی تحریرِ سابق میں نقل کی جا چکی ہے۔

# بینک اکاؤنٹس کے قرض ہونے کا مسئلہ

بینک اکاؤنٹس سے زکوٰۃ وصول کرنے پر دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ جب کوئی شخص بینک میں رقم رکھواتا ہے تو شرعاً وہ رقم بینک کے ذمے قرض ہوتی ہے، امانت نہیں، اسی لئے وہ بینک پر مضمون بھی ہوتی ہے اور اس پر زیادتی وصول کرنا سود ہوتا ہے۔ اور جب کسی شخص نے کوئی رقم کسی دوسرے فرد یا ادارے کو بطور قرض دے دی تو وہ اس شخص کی ملکیت سے نکل کر مقروض کی ملکیت میں داخل ہوگئی۔ اب اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی اس وقت واجب ہوگی جب وہ رقم اُسے وصول ہو جائے گی، اس سے پہلے زکوٰۃ واجب الاداء نہیں۔ لہٰذا بینک اکاؤنٹس سے زکوٰۃ وضع کرنے پر پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ زکوٰۃ واجب الاداء ہونے سے پہلے ہی زکوٰۃ وضع کرلی گئی ہے۔ اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ وہ زکوٰۃ دائن سے وصول کرنے کے بجائے مدیون کے مال سے وصول کی گئی ہے، حالانکہ اس کی کوئی نظیر معہود فی الشّرع نہیں ہے کہ ایک شخص کی زکوٰۃ دوسرے کے مال سے وصول کی جائے۔

ذیل میں ان دونوں اعتراضات کی تحقیق مقصود ہے :

ان دونوں مسائل کی تحقیق کے لئے پہلے بینک اکاؤنٹس کی صحیح حیثیت متعین کرنا ضروری ہے۔

اس میں شک نہیں کہ فقہی اعتبار سے بینک اکاؤنٹ قرض[1] ہے۔ لیکن دائن کے تصرف کے لحاظ سے یہ ایک بالکل نئی قسم کا قرض ہے جو فقہاء کرام رحمۃ

اللہ علیہم کے عہد میں موجود نہیں تھا اور جس کی نظیریں بھی اس دور میں کم ملتی ہیں' لہٰذا زکوٰۃ کے حق میں بینک اکاؤنٹس کو بالکلیہ دوسرے دیون اور قرضوں پر قیاس کرنا درست نہیں ہوگا' وجوبِ زکوٰۃ کے حق میں دَین کے اندر اصل دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ دائن کے لئے کس حد تک مرجوّالوصول ہے' اور دائن کا تصرّف اس پر کس حد تک برقرار ہے' اسی بناء پر فقہائے کرام رحمۃ اللہ علیہم نے وجوب زکوٰۃ کے معاملے میں دَین قوی' دَین متوسّط اور دَین ضعیف کی تقسیم فرمائی ہے' اور اسی بناء پر دَین مجحود کو مالِ ضمار میں شامل کرکے اسے زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے' جب ہم اس نقطۂ نظر سے بینک اکاؤنٹس کا جائزہ لیتے ہیں تو وہ دَین ہونے کے باوجود اس معاملے میں دوسرے عام دیون سے بالکل ممتاز نظر آتا ہے' جس کی وجوہ درج ذیل ہیں :

(۱) عام قرضوں کا حال یہ ہوتا ہے کہ مُقرِض کے قبضے سے نکلنے کے بعد ان پر مُقرِض کا کوئی تصرّف باقی نہیں رہتا' بلکہ وہ مقروض کے رحم وکرم پر ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے اُسے ادا کرے۔ اس کے برعکس بینک اکاؤنٹس میں مقرض کے طلب

---

لہ البتہ جن اکاؤنٹس پر سُود کا لین دین طے ہوتا ہے' مثلاً سیونگ اکاؤنٹ یا فکسڈ ڈپازٹ' ان میں ایک اور بھی احتمال قابلِ غور ہے' اور وہ یہ کہ وہ شرکت فاسدہ یا مضاربت فاسدہ کا مال ہو' کیونکہ فقہائے کرامؒ یہ لکھتے ہیں کہ اگر کسی شخص سے شرکت یا مضاربت کرتے وقت نفع کے شائع حصے کے بجائے معین رقم طے کرلی جائے تو شرکت اور مضاربت فاسد ہو جاتی ہے۔ (شامی) اور شرکت فاسدہ اور مضاربت فاسدہ دونوں میں جب تک شریکین مال واپس نہ لیں ان کے درمیان شرکت فی الملک قائم ہو جاتی ہے' اور دونوں اپنے اپنے حصے کے مالک رہتے ہیں۔ وہ رقم دَین نہیں بلکہ مالِ تجارت کے حکم میں رہتی ہے۔ اور غیر سُودی اکاؤنٹس میں ایک احتمال یہ بھی ہے کہ وہ اصلاً ودیعت تھی' لیکن خلط بالإذن کی بنا پر وہ مال شرکتِ ملک بن گیا۔ چنانچہ در مختار کتاب الایداع میں تصریح ہے کہ ودیعت خلط بالإذن سے شرکتِ ملک بن جاتی ہے۔ (شامی صفحہ ۵۰۸ جلد ۴) اور حضرت تھانوی قدس سرّہ نے سیونگ اکاؤنٹ کو اسی بناء پر شرکتِ ملک کا مال قرار دیا ہے۔ (امداد الفتاویٰ صفحہ ۳۰۹ جلد ۳)

اگر ان اکاؤنٹس کی یہ توجیہ درست ہو تو ان اکاؤنٹس کے دَین ہونے کا مسئلہ ہی ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن اس توجیہ میں تامّل یہ ہے کہ اس کے مطابق ان اکاؤنٹس میں رکھی ہوئی رقم پھر مضمون نہ ہوگی' حالانکہ فریقین کی طرف سے مضمون ہونا شرط ہوتا ہے۔ فلیتامل

کرنے پر فوری ادائیگی نہ ہونے کا سوال ہی نہیں ہوتا، اور یہ بینک کی طرف سے صرف زبانی اقرار نہیں ہوتا، بلکہ بینکوں کا مسلسل بلا تخلّف طرزِ عمل یہی ہے، جس کے بغیر بینک چل ہی نہیں سکتے، لہٰذا یہ قرض کی وہ قسم ہے جس میں مُقْرِض اپنی رقم جب چاہے فوراً بلا تخلّف واپس لے سکتا ہے اور عملاً وہ ایسی ہی قابلِ اعتماد ہے جیسے اپنی تجوری میں رکھی ہوئی رقم، بلکہ اس سے بھی زیادہ، کہ تجوری کی رقم میں ہلاک ہونے کا خطرہ ہے، لیکن بینک اکاؤنٹ میں ایسا خطرہ بھی نہیں ہے۔

(۲) بینک اکاؤنٹس میں رکھی ہوئی رقم پر ہر اکاؤنٹ ہولڈر ٹھیک اسی طرح تصرّف کرتا ہے جس طرح اپنی الماری میں رکھی ہوئی رقم پر تصرّف کرتا ہے۔ اس وقت تجارت کا سارا کاروبار بینک اکاؤنٹس ہی پر چل رہا ہے اور بیشتر ادائیگیاں بینک ہی کے ذریعے ہوتی ہیں۔

(۳) عُرف عام میں بھی بینک میں رقم رکھوانے کے بعد کوئی شخص یہ نہیں سمجھتا کہ اس نے یہ رقم کسی کو قرض دے دی ہے، بلکہ وہ اُسے اپنی ہی رقم سمجھتا ہے، اور اس کے ساتھ اپنی رقم ہی کا سا معاملہ کرتا ہے، جب کوئی شخص اپنے حاضر و غائب مال کی فہرست بناتا ہے تو بینک اکاؤنٹس کو مال حاضر میں شمار کیا جاتا ہے، مالِ غائب میں نہیں۔

(۴) عام قرضوں کا حال یہ ہے کہ معاہدۂ قرض کا محرّک مُستقرض ہوتا ہے، لیکن یہاں محرّک مُقْرِض ہوتا ہے، اور اس کا اصل منشاء قرض دینے کے بجائے اپنے مال کی حفاظت ہوتا ہے۔

عام قرضوں کے مقابلے میں بینک اکاؤنٹس کی ان وجوہ فرق کو ذہن میں رکھ کر قرضوں پر زکوٰۃ کے مسئلے پر غور فرمائیے۔

بینک اکاؤنٹس سے زکوٰۃ وصول کرنے پر پہلا اعتراض یہ کیا جارہا ہے کہ قرضے پر اگرچہ زکوٰۃ فرض تو ہوتی ہے، لیکن اس کی ادائیگی اس وقت واجب ہوتی

ہے' جب وہ دائن کے قبضے میں واپس آجائے' اور زیرِ بحث صورت میں دائِن کے قبضے میں آنے سے پہلے ہی زکوٰۃ وضع کی جارہی ہے۔

اس سلسلے میں گزارش یہ ہے کہ قرضوں پر زکوٰۃ کا نفس وجوب تو متّفق علیہ ہے' البتّہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے مُقْرِض کو یہ سہولت دی ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی اس پر واجب اس وقت ہوگی جب قرضے کی رقم اُسے واپس ملے گی' چنانچہ جب بھی چالیس درہم کی مقدار اس کے پاس واپس آئے گی' ایک درہم بطور زکوٰۃ ادا کرنا اس پر واجب ہوگا' اس سہولت کا پس منظر اور اس کی اصل وجہ مندرجہ ذیل روایات سے واضح ہوتی ہے :

(۱) امام بیہقیؒ روایت فرماتے ہیں :

﴿عن حميد بن عبدالرحمن بن عبدالقارّي، وكان على بيت مال عمر رضى الله عنه قال: كان الناس ياخذون من الدَين الزكاة، وذلك انّ الناس اذا خرجت الاعطية حبس لهم العرفاء ديونهم، ومابقى فى ايديهم اخرجت زكاتهم قبل ان يقبضوا، ثم داين الناس بعد ذلك ديونا هالكة فلم يكونوا يقبضون من الدَين الصدقة الا مانضّ منه ولكنهم كانوا اذا قبضوا الدين اخرجوا عنها لما مضى﴾

(السنن الكبرىٰ للبيهقيؒ صفحه ۱۵۰ جلد ۴ باب زكاة الدين اذا كان على مصر اوجاحد)

"حمید بن عبدالرحمٰن سے روایت ہے کہ عبدالرحمٰن بن عبدالقاری رحمۃ اللہ علیہ جو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے میں بیت المال پر مقرّر تھے' فرماتے ہیں کہ لوگ دین سے زکوٰۃ وصول کرتے تھے' جس کا طریقہ یہ تھا کہ جب لوگوں کی تنخواہوں کی ادائیگی کا وقت آتا تو عرفاء ان کے دیون کا

حساب کرتے، اور جو باقی بچتا اس کی زکوٰۃ ان کے قبضہ کرنے
سے پہلے ہی نکال لی جاتی، لیکن اس کے بعد لوگوں نے ایسے
دیون کا معاملہ شروع کردیا جو بعض اوقات ضائع ہوجاتے تھے،
اس لئے حکّام صرف اُس دَین سے زکوٰۃ وصول کرتے جو نقد
شکل میں آجاتا، لیکن لوگ جب اپنے قرضوں پر قبضہ کرتے تو
زمانۂ گزشتہ کی زکوٰۃ بھی نکالتے تھے"۔

اس روایت سے واضح ہے کہ اصلاً دیون کا حکم بھی یہی تھا کہ سال بسال اُن کی زکوٰۃ ادا کی جائے، خواہ وہ قبضے میں نہ آئے ہوں، لیکن چونکہ بعض مرتبہ لوگ زکوٰۃ نکال دیتے ہیں، اور بعد میں دیون وصول نہیں ہوتے، اس لئے یہ سہولت دی گئی کہ دیون کی زکوٰۃ دیون وصول ہونے کے بعد دی جائے، لیکن جب ادا کی جائے تو سالہائے گزشتہ کی بھی ادا کی جائے۔ اس کے باوجود صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم و تابعین رحمۃ اللہ علیہم کی ایک بڑی جماعت کا مسلک یہی رہا ہے کہ مدیون اگر قابلِ اعتماد ہے تو زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے وصولیابی کا انتظار نہ کیا جائے، بلکہ سال کے سال زکوٰۃ ادا کی جاتی رہے، چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم، حضرت جابر بن زیدؒ، حضرت مجاہدؒ، حضرت ابراہیم نخعیؒ، حضرت میمون بن مہرانؒ، حضرت قتادہؒ، اور حضرت سعید بن المسیّب رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ کا مسلک یہی تھا۔

(کتاب الاموال لابی عبیدؒ صفحہ ۴۳۴ باب الصدقۃ فی التجارات والدیون فقرہ نمبر ۱۲۳۶ و مصنف عبدالرزاق صفحہ ۱۰۴ جلد ۴ باب لا زکاۃ الا فی الناض)

اسی کو امام ابو عبیدؒ نے ترجیح دی ہے، اور یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے۔ (نہایۃ المحتاج صفحہ ۱۳۰ جلد ۳)

لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا موقف یہ ہے کہ دَین خواہ کتنے قابلِ

اعتماد شخص کے پاس ہو، اس میں چونکہ عدم ادائیگی کا احتمال بھی رہتا ہے، لہٰذا جب تک وہ مالک کے قبضے اور تصرف میں نہ آجائے اس وقت تک وجوبِ ادا نہیں ہوگا، اس کے لئے انہوں نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس ارشاد سے استدلال فرمایا ہے جسے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے روایت کیا ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں :

﴿عن علی بن ابی طالب رضی اللّٰہ تعالیٰ عنه قال : اذا کان ذلك دَین علی الناس فقبضه فزکّاه لما مضی قال محمدؒ: وبه نأخذ وھو قول ابی حنیفةؒ﴾ (کتاب الآثار صفحہ ۱۰۸)

"حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ جب کسی کا دَین لوگوں پر ہو اور وہ اس پر قبضہ کرلے تو زمانۂ ماضی کی زکوٰۃ ادا کرے گا"۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلے میں اپنے مسلک کی بنیاد حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ارشاد پر رکھی ہے۔

اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ ارشاد امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو عبید رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے ان الفاظ میں روایت فرمایا ہے :

﴿عن علی رضی اللّٰہ تعالی عنه فی الدَین الظَّنونْ قال : ان کان صادقا فلیزکّه اذا قبضه لما مضی﴾

"جس دَین کی وصولیابی مشکوک ہو اس کے بارے میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ "اگر دائِن سچّا ہے تو دَین پر قبضہ کرنے کے بعد پچھلے سالوں کی زکوٰۃ ادا کرے"۔

امام ابو عبیدؒ نے "دَینِ ظنون" کی تعریف ان الفاظ میں فرمائی ہے کہ

﴿ هوالذی لا یدری صاحبه ایقضیه الذی علیه الدَّین ام لا ؟ ﴾

(بیہقیؒ صفحہ ۱۵۰ جلد ٤ وکتاب الاموال صفحہ ٤٣١ فقرہ ١٢٢٠ ومصنف ابن ابی شیبہؒ صفحہ ١٦٣ جلد ٣)

یعنی "یہ وہ دَین ہے جس کے بارے میں یہ معلوم نہ ہو کہ مدیون اُسے ادا کرے گا یا نہیں کرے گا؟ "

اور اس ارشاد کی تفصیل امام ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان الفاظ میں روایت فرمائی ہے :

﴿ عن الحسن قال : سئل علّی عن الرجل یکون له الدَّین علی الرجل ، قال : یزکّیه صاحب المال فان توی ماعلیه وخشی ان لا یقضی، قال : یمهل فاذاخرج اَدّی زکاة ماله ﴾ (مصنف ابن ابی شیبہؒ صفحہ ١٦٢ جلد ٣)

"حضرت حسن رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ سوال کیا گیا کہ کسی شخص کا دَین دوسرے پر واجب ہو (تو وہ کیا کرے؟) آپؓ نے فرمایا کہ مالک اس کی زکوٰۃ نکالے' لیکن اگر اُسے یہ اندیشہ ہو کہ مدیون ادا نہیں کرے گا تو وہ ٹھہر جائے' اور جب دَین وصول ہو جائے تو اس وقت ادا کر دے"۔

اس معلوم ہوا کہ اس باب میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا موقف وہی ہے جو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ وغیرہ کا ہے۔ یعنی :

﴿أنّ عبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر رضی الله تعالی عنهما قالا : من اسلف مالا فعلیه زکاته فی کل عام انا کان فی ثقة﴾ (السنن الکبری للبیهقی صفحه ۱٤۹ جلد )

"عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ جو شخص کسی کو کوئی مال قرض دے تو اُس پر ہر سال اُس کی زکوٰۃ واجب ہے، اگر وہ قابلِ اعتماد جگہ پر ہو"۔

اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مکمّل الفاظ یہ ہیں

﴿زکّوا ما کان فی ایدیکم، وما کان فی دَین فی ثقة فهو بمنزلة مافی ایدیکم، وما کان فی دَین ظنون فلا زکاة فیه حتی یقبضه﴾

(بیهقیؒ صفحه ۱۵۰ جلد ٤ ومصنف ابن ابی شیبةؒ صفحه ۱٦۲ جلد ۳)

"جو مال تمہارے ہاتھوں میں ہو اس کی زکوٰۃ نکالو، اور جو دَین قابلِ اعتماد جگہ پر ہو، وہ ایسا ہی ہے جیسے تمہارے قبضے کا مال، اور جو دَین ظنون ہو تو اُس پر اُس وقت تک زکوٰۃ واجب نہیں جب تک وہ قبضے میں نہ آجائے"۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس ارشاد کا ایک حصّہ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی نقل فرمایا ہے اور اس سے دَین کے مسئلے میں مالکیہ کے خلاف استدلال فرمایا ہے :

﴿عن نافع عن ابن عمر رضی الله تعالی عنه انه قال فی

الدَّین یُرجیٰ، قال: زکّہٖ کل عام﴾

(کتاب الحجة علی اهل المدینة صفحه ۴۷۲ جلد ۱)

"حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اُس دَین کے بارے میں فرمایا جس کی وصولیابی کی اُمید ہو کہ اس کی زکوٰۃ ہر سال نکالو"۔

اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ فقہاء حنفیہ رحمۃ اللہ علیہم نے اس باب میں اپنے مسلک کی بنیاد حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اقوال پر رکھی ہے' اور ان کے نزدیک اگرچہ قبضے کے بعد زکوٰۃ کا وجوب صِرف اس صُورت میں ہے جب کہ دَین کی وصولیابی مظنون ہو' جہاں وصولیابی کا وثوق نہ ہو' وہاں ان کے نزدیک وجوبِ ادا بھی قبضے سے پہلے ہی ہو جاتا ہے' لیکن فقہائے حنفیہ رحمۃ اللہ علیہم نے اس پہلو پر نظر فرمائی کہ معروف دیون میں سے ہر دَین میں' خواہ وہ کتنے ہی قابلِ اعتماد شخص کے پاس ہو' عدمِ ادائیگی کا کچھ نہ کچھ خطرہ ضرور ہوتا ہے' لہٰذا انھوں نے ہر دَین قوی کو "دَینِ ظنون" قرار دے کر یہ عام حکم لگا دیا کہ اس پر نفسِ وجوب تو ہو جاتا ہے' لیکن وجوبِ ادا قبضے کے بعد ہوگا۔

اِس پس منظر کو ذہن میں رکھ کر جب ہم بینک اکاؤنٹس کا جائزہ لیتے ہیں' اور عام دیون کے مقابلے میں اُن کی جو وُجوہِ فرق شروع میں بیان کی گئیں' اُن کو دیکھتے ہیں تو واضح ہو جاتا ہے کہ یہ دَینِ قوی کی وہ قسم ہے جو فقہائے کرام رحمۃ اللہ علیہم کے عہد میں موجود نہیں تھی' یا اس کی نظیریں شاذونادر تھیں' اور اس قسم کو "دَینِ ظنون" کسی طرح قرار نہیں دیا جا سکتا' بلکہ یہ وصولیابی کے یقین' دائن کے آزادانہ تصرّفات اور عرف عام کی رُو سے بالکل اس طرح دائن کی ملکیت اور تقدیری قبضے میں رہتا ہے جیسے اپنے گھر میں رکھا ہوا مال' لہٰذا حضرت عبداللہ بن

عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے الفاظ میں بمنزلۃِ مَافی ایدیکم کا اطلاق اس سے زیادہ کسی دَین پر نہیں ہو سکتا۔

اس کے علاوہ اگر بینک اکاؤنٹس پر زکوٰۃ کے وجوبِ اداء کے لئے دوسرے دیون کی طرح ان کے نقد ہونے کی شرط لگائی جائے تو اس سے اتنی عملی پیچیدگیاں پیدا ہوں گی کہ زکوٰۃ کی ٹھیک ٹھیک ادائیگی بہت مشکل ہو جائے گی' امام ابوعبید رحمۃ اللہ علیہ نے تو عام دیون کے بارے میں بھی یہ فرمایا ہے کہ :

﴿ وانما اختاروا - اومن اختار منهم - تزكية الدَّين مع عين المال لانّ من ترك ذلك حتى يصير الى القبض لم يكد يقف من زكاة دينه على حدّ، ولم يقم بادائها، وذلك انّ الدين ربما اقتضاه ربه متقطّعا، كالدّراهم الخمسة والعشرة واكثر من ذلك واقلّ، فهو يحتاج فى كلّ درهم يقتضيه فمافوق ذلك الى معرفة ماغاب عنه من السنين والشهور والايّام، ثمّ يخرج من زكاته بحساب مايصيبه وفى اقلّ من هذا ماتكون الملالة والتّفريط، فلهذا اخذوا له بالاحتياط، فقالوا : يزكّيه مع جملة ماله فى رأس الحول، وهوعندى وجه الأمر ﴾

(كتابُ الاموال صفحه ٤٣٤ فقره ١٢٣٦)

"جن حضرات نے یہ فرمایا ہے کہ دَین کی زکوٰۃ عین مال کے ساتھ ہی ادا کی جائے' انہوں نے اس مسلک کو اس لئے اختیار فرمایا کہ جو شخص دَین کی زکوٰۃ کو قبضہ ملنے تک مؤخر کرے گا وہ اپنے دیون کی زکوٰۃ کو حد کے مطابق معلوم کر کے

اس کی صحیح ادائیگی نہ کر سکے گا' اس لئے کہ دَین بعض اوقات قسطوں میں وصول ہوتا ہے' مثلاً کبھی پانچ مِل گئے' کبھی دس کبھی زیادہ' کبھی کم' اب اسے جو درہم بھی حاصل ہوگا اس کے بارے میں یہ معلوم کرنا پڑے گا کہ وہ کتنے سال' کتنے مہینے' کتنے دن اس کے قبضے سے خارج رہا ہے' پھر وہ اسی کے حساب سے زکوٰۃ نکالے گا' اور اس عمل میں مشقّت اور کوتاہی کا بڑا امکان ہے' اس لئے ایسے شخص کے لئے ان علماء نے احتیاط پر عمل فرمایا' اور یہ حکم دے دیا کہ وہ ہر سال اپنے دوسرے مال کے ساتھ دَین کی زکوٰۃ بھی نکال دیا کرے' اور یہی میرے نزدیک صحیح طریقہ ہے"۔

لیکن عام دیون کے بارے میں یہ دُشواری قابلِ لحاظ ہو یا نہ ہو' لیکن بینک اکاؤنٹس کے بارے میں تو اس قسم کا حساب وکتاب عملی اعتبار سے تقریباً ناممکن ہے' کیونکہ عام طور پر ان اکاؤنٹس سے بعض اوقات ایک ایک دن میں کئی کئی مرتبہ رقمیں نکالی اور نئی داخل کی جاتی ہیں' اور قبضے کے بعد زکوٰۃ کی ادائیگی کی صورت صرف یہی ہوسکتی ہے کہ ہر اکاؤنٹ ہولڈر اپنے اکاؤنٹ کے ہر ہر روپے کے بارے میں یہ ریکارڈ پوری طرح محفوظ رکھے کہ وہ کتنے عرصے بینک میں رہا ہے' تاکہ اس پر واجب ہونے والی گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ ادا کرسکے' اور جب کوئی رقم بینک سے نکالے تو پہلے یہ حساب کرے کہ یہ رقم کتنے سال بینک میں رہی ہے' اور اس پر کتنی زکوٰۃ واجب ہوئی ہے' پھر زکوٰۃ ادا کرے' اور اس میں جو عملی تعذّر ہے وہ مخفی نہیں۔ اور خود فقہائے حنفیہ رحمۃ اللہ علیہم نے مالِ مُستفاد کا الگ سال شمار نہ کرنے پر ایک دلیل یہی عملی تعذّر کی پیش کی ہے۔ چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے تو مالِ مُستفاد پر الگ سال شمار کرنے والوں پر طنز فرماتے ہوئے یہاں تک لکھا ہے کہ :

﴿ينبغي لصاحب هذا المال ان يقعد حساباً يحسبون زكاة ماله متى تجب؟ ارايتم الرجل اذا كان يفيد اليوم الفاً وغدًا الفين وبعد غدٍ ثلاثة ألاف، وبعد ذلك خمسة ألاف وبعد ذلك بعشرين يوما عشرة الاف، أينبغي له ان يزكّي كل مال من هذه الاموال على حدة؟ وهذا قول ضيّق لا يوافق ماعليه الناس، ينبغي له ان يجمع ماله كلّه ثم يزكّيه اذا وجبت الزكاة على ماله الاوّل﴾

(كتاب الحجة على اهل المدينة صفحه ۴۹۱ و ۴۹۲ جلد ۱)

"(ان حضرات کے قول کے مطابق) تو ہر صاحبِ مال کو چاہیئے کہ وہ باقاعدہ محاسب اس کام کے لئے بٹھائے کہ وہ اس کی زکوٰۃ کا حساب کیا کریں کہ وہ کب واجب ہوگی؟ ذرا غور تو فرمایئے کہ ایک شخص کے پاس آج ایک ہزار آتے ہیں' کل دو ہزار' پرسوں تین ہزار' اس کے بعد پانچ ہزار' پھر بیس دن کے بعد دس ہزار' تو کیا وہ ان تمام رقموں کی الگ الگ زکوٰۃ نکالے گا؟ یہ تو بڑا تنگ قول ہے جو لوگوں کے طرزِ عمل کے موافق نہیں' اس کے بجائے اسے چاہیئے کہ وہ اپنا سارا مال جمع کرے پھر سارے مال کی زکوٰۃ ایک ساتھ اسی وقت نکالے جب اس کے پہلے مال پر زکوٰۃ واجب ہوئی تھی"۔

اور حضرت ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ "جو فقہِ حنفی کا بہت بڑا مأخذ ہیں" اُن کا ایک ارشاد امام ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان الفاظ میں روایت فرمایا ہے کہ :

﴿ ومن كان له من دين ثقة فليزكه ، وما كان لايستقر يعطيه اليوم ويأخذ الى يومين فليزكه ﴾

(مصنف ابن ابی شیبہؒ صفحہ ۱۶۲ جلد ۳)

"جس شخص کا کوئی دَین کسی قابلِ اعتماد شخص پر ہو' اُس کو چاہئے کہ اس کی زکوٰۃ ادا کرے' اور جو دَین ایک حالت پر نہ رہتا ہو' آج وہ کسی کو دیتا ہو اور دو دن تک واپس لے لیتا ہو' اس کی بھی زکوٰۃ نکالے"۔

اس کا منشاء بھی غالبًا یہی ہے کہ دیون کی جو رقمیں آتی جاتی رہتی ہوں اُن کا الگ الگ حساب رکھنا چونکہ مُتعذّر ہے' اس لئے ان سب کی زکوٰۃ ایک ساتھ ہی نکالنی چاہئے' اور اِس قسم کے دیون کی جتنی مکمل مثال بینک اکاوٴنٹس ہیں اتنی مکمل مثال شاید کوئی اور ممکن نہ ہو۔ لہٰذا ان تمام دلائل کی روشنی میں بینک اکاوٴنٹس سے زکوٰۃ وصول کرنے پر یہ اعتراض درست نہیں رہتا کہ ان کی زکوٰۃ وجوب ادا سے پہلے وصول کرلی گئی ہے' بلکہ مذکورہ بالا دلائل کی رو سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ان اکاوٴنٹس کا وجوبِ ادا بھی اُسی وقت ہوجاتا ہے' جب دوسری رقموں کا سال پورا ہو۔

بینک اکاوٴنٹس کے دَین ہونے کی بنیاد پر اُن سے زکوٰۃ وضع کرنے پر دوسرا اعتراض یہ ہوسکتا ہے کہ جب ایک شخص نے کوئی رقم بینک کو قرض دے دی تو وہ اس کی ملکیت سے نکل کر بینک کی ملکیت میں آگئی' لہٰذا جس رقم سے حکومت زکوٰۃ وصول کررہی ہے وہ بینک کی ملکیت ہے' اور اس کی کوئی نظیر شریعت میں نہیں ہے کہ ایک شخص کی زکوٰۃ دوسرے کے مال سے وصول کی جائے۔

اس اعتراض کے جواب میں عرض یہ ہے کہ جس دَین کی وصولیابی اتنی متیقّن ہو جتنی بینک اکاوٴنٹس میں متیقّن ہوتی ہے' اس سے زکوٰۃ کی وصولیابی کی

متعدّد نظیریں موجود ہیں کہ اس کو تقدیراً دائن کے قبضے میں قرار دے کر اس سے زکوٰۃ وصول کی گئی ہے' چند نظائر درج ذیل ہیں :

① پیچھے گزر چکا ہے کہ حضرت صدیق اکبر' حضرت عمر' حضرت عثمان' رضی اللہ تعالیٰ عنہم زکوٰۃ کی رقم دی جانے والی تنخواہوں سے کاٹ لیتے تھے' امام ابوعبید'' کی روایت کے یہ الفاظ پیچھے گزرے ہیں کہ :

﴿ فان اخبره انّ عنده مالا قد حلّت فیه الزکاۃ قاصه ممّا یرید ان یعطیه ﴾ (کتاب الاموال صفحہ ۴۱۱)

''اگر تنخواہ لینے والا یہ بتاتا ہے کہ اس کے پاس ایسا مال ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہے تو حضرت صدیقِ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو تنخواہ اُسے دینا چاہتے تھے اس میں سے زکوٰۃ کاٹ لیتے تھے''۔

ظاہر ہے کہ تنخواہ کی وصولیابی سے پہلے وہ بیت المال پر دَین ہی تھا' اور چونکہ صاحبِ تنخواہ کا اس پر قبضہ نہیں ہوا تھا' اس لئے ابھی وہ حقیقۃً اس کی ملکیت اور قبضے میں نہیں آیا تھا' لیکن قبضے میں آنے سے پہلے ہی اس سے زکوٰۃ وضع کرنا اس لئے تھا کہ وہ دَین متیقّن ہونے کی بنا پر تقدیراً صاحبِ تنخواہ کے قبضے میں آچکا تھا۔ چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے یہ واقعہ مؤطا میں نقل کرکے اس پر ترجمۃ الباب یہ قائم فرمایا ہے کہ :

﴿ باب الرّجل یکون له الدین هل علیه فیه الزکاۃ ؟ ﴾

اور پھر یہ روایت نقل فرمائی ہے کہ :

﴿ کان ابوبکر اذا اعطی الناس اعطیاتهم یسئل الرجل هل عندك من مال قد وجبت فیه الزّکاۃ ، فان قال نعم اخذ من

عطائه زکاة ذلك المال، وان قال لا، سلّم اليه عطاءه ﴾

اور پھر فرمایا ہے :

﴿ قال محمد : وبهذا نأخذ، وهوقول ابی حنيفة رحمه الله ﴾ (مؤطأ امام محمد صفحه ۱۷۰)

اور حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت صدیقِ اکبرؓ اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما وغیرہ کے اس عمل کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ :

﴿ وفيه دلالة على انّهم كانوايأخذون زكاة العطاء لكونه دينا مستحقّا على بيت المال والاّ لم يكن لأخذ الزّكاة منه معنى ﴾

(اعلاء السنن صفحه ۴۳۰ جلد ۱۲ كتاب السير، باب العطاء يموت صاحبه بعد مايستوجبه)

"ان روایات سے معلوم ہوا کہ وہ تنخواہوں سے زکوٰۃ اس لئے وصول کرتے تھے کہ وہ بیت المال پر دَین ہوتی تھیں۔ (حالانکہ دَینِ اُجرت دَین قرض سے ضعیف ہے)۔ ورنہ ان تنخواہوں سے زکوٰۃ وصول کرنے کے کوئی معنی نہیں تھے"۔

ان تمام روایات وعبارات میں اس بات کی واضح دلیل موجود ہے کہ دَین متیقّن کے قبضے میں آنے سے پہلے ہی اُس سے زکوٰۃ وصول کی جاسکتی ہے، کیونکہ وہ متیقّن ہونے کی بنا پر تقدیراً مالک کے قبضے میں ہے۔

(۲) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں امام ابو عُبیدؒ فرماتے ہیں کہ :

﴿عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ کان یکون عندہ الیتامیٰ فیستسلف اموالھم لیحرزھا من الھلاك، ثم یخرج صدقتھا من اموالھم وھی دین علیہ﴾

(کتاب الاموال صفحہ ٤٥١ فقرہ ١٣٠٩ مزید ملاحظہ فی السنن الکبریٰ للبیہقیؒ صفحہ ١٤٩ جلد ٤ ومصنف عبدالرزاق صفحہ ٧٠ و ٩٨ و ٩٩ جلد ٤)

"حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی سرپرستی میں یتامیٰ ہوتے تھے' تو حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان کے اموال کو اپنے ذمّے قرض بنا لیتے تھے' تاکہ ان کو ضائع ہونے سے بچائیں' پھر ان کے اموال سے ان کی زکوٰۃ نکالتے تھے' درآنحالیکہ وہ مال ان کے ذمّے دَین ہوتا تھا"۔

یہاں یہ مسئلہ تو علیحدہ ہے کہ نابالغ کے مال پر زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟ اور مذکورہ واقعے میں "یتامیٰ" سے مراد نابالغ یتامیٰ ہیں یا بالغ یتامیٰ؟ لیکن یہاں جو بات قابلِ غور ہے وہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان یتامیٰ پر زکوٰۃ فرض سمجھتے تھے' اور اُن کے اموال کو خود قرض لے لیتے تھے پھر ان سے قرض ہونے کی حالت ہی میں زکوٰۃ نکالتے تھے۔ یہ صُورت موجودہ بینک اکاؤنٹس کی صُورت سے بہت قریب ہے کہ دونوں جگہ رقم کو ودیعت کے بجائے قرض بنانے کا مقصد ان اموال کو مضمون بنانا ہے اور باوجودیکہ وہ رقمیں قرض لینے کے بعد حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ملکیت میں آگئیں' لیکن انہوں نے انھی رقموں سے اصل مالکوں کی زکوٰۃ ادا فرمائی۔ اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ دَین متیقّن کو تقدیراً دائِن کے قبضے میں قرار دے کر اس سے زکوٰۃ ادا کی جاسکتی ہے۔

❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖

# زکوٰۃ کی نیّت کا مسئلہ

بینک اکاؤنٹس سے زکوٰۃ کی وصولیابی پر تیسرا شبہ یہ کیا گیا ہے کہ بینکوں سے جبراً زکوٰۃ وصول کرنے کی صورت میں اصحاب اموال کی طرف سے نیّت متحقق نہیں ہوگی، حالانکہ نیّت ادائے زکوٰۃ کے لیے شرط ہے۔

اس سلسلے میں مجلس کی سابقہ تحریر میں عرض کیا گیا تھا کہ جن اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار حکومت کو ہے، ان میں حکومت کا وصول کرلینا بذاتِ خود نیّت کے قائم مقام ہوجاتا ہے، اور دلیل میں علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ عبارت بھی پیش کی گئی تھی کہ :

﴿ وفی مختصر الکرخیؒ اذا اخذ ھا الامام کرھا فوضعھا موضعھا اجزا، لانّ له ولاية اخذ الصدقات فقام اخذه مقام دفع المالك، وفی القنية: وفيه اشكال لأن النية فيه شرط ولم توجد منه اه قلت : قول الکرخیؒ فقام اخذہ الخ یصلح للجواب– تامّل ﴾ (شامی صفحہ ۳۵ جلد ۲)

اس پر بعض حضرات نے یہ شبہ ظاہر فرمایا ہے کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ عبارت کے متصل بعد تحریر فرمایا ہے :

﴿ ثم قال فی البحر : والمفتی به التفصيل :ان كان فی

الاموال الظاهرة یسقط الفرض لانّ للسلطان اونائبه ولایة اخذھا وان لم یضعھا موضعھا لایبطل اخذہ ، وان کان فی الباطنة فلا ﴾

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ اگر جبرًا وصول کرلی جائے تو وہ ادا نہیں ہوگی۔

اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ مجلس نے اپنی تحریرِ سابق میں جو الفاظ لکھے تھے کہ "حکومت کو جن اُموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کا حق ہے ان میں حکومت کا وصول کرلینا بذاتِ خود نیّت کے قائم مقام ہوجاتا ہے"۔ وہ اسی عبارت کے پیشِ نظر لکھے تھے' کیونکہ مذکورہ عبارت میں مدار اس پر ہے کہ سلطان کو "ولایتِ اخذ" حاصل تھی یا نہیں؟ اور بینک اکاؤنٹس سے "ولایتِ اخذ" کے دلائل پیچھے تفصیل کے ساتھ بیان کئے جاچکے ہیں' لہٰذا زیرِ بحث مسئلے میں مذکورہ عبارت سے حکم میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔

اور جن اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کا حق حکومت کو ہے اُن میں حکومت کی وصولی کا نیّت کے قائم مقام ہوجانا ائمۂ اربعہ کے نزدیک مسلّم ہے' اگرچہ ائمہ ثلاثہ نیّت کے معاملے میں اتنے سخت ہیں کہ بعض صورتوں میں دلالۃً نیت کو بھی معتبر نہیں مانتے' مثلاً اگر کوئی شخص اپنا سارا مال بغیر نیّتِ زکوٰۃ کے صدقہ کردے تو حنفیہؒ کے نزدیک اس کی زکوٰۃ ساقط ہوجاتی ہے۔ (عالمگیریہ صفحہ ۱۷۱ جلد ۱)
لیکن ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نیّت کے فُقدان کی وجہ سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی۔

(المغنی لابن قدامہؒ صفحہ ۶۳۹ جلد ۲۔ والحطاب صفحہ ۳۵۷ جلد ۲)

لیکن حکومت کی وصولیابی کے سلسلے میں ائمۂ ثلاثہ بھی اس پر متّفق ہیں کہ وہ نیّت کے قائم مقام ہوجاتی ہے' چنانچہ فقہِ مالکی کی معروف کتاب "مواہب الجلیل" میں ہے :

﴿ اذا اخرج رجل الزّكاة بغيرعلم من هى عليه وغيراذنه فى ذلك، فان كان مخرج الزّكاة الامام فالزكاة مجزئة ﴾

(مواهب الجليل للحطاب صفحه ۳۵۶ جلد ۲)

اور فقہِ شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی معروف کتاب "نہایۃ المحتاج" میں ہے :

﴿ الأصح عند الشافعية ان نيّة السلطان تكفى اذا اخذ زكاة الممتنع ﴾

(نهاية المحتاج صفحه ۱۳۸ جلد ۳)

اور علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :

﴿ ولايجوز اخراج الزّكاة الاّ بنيّة الاّ ان ياخذها الامام منه قهراً ﴾

(المغنى لابن قدامه صفحه ۲۳۸ جلد ۲)

پھر یہ ساری تفصیل تو زکوٰۃ کی وصولیابی کے وقت زکوٰۃ کی ادائیگی میں ہے اور اگر کسی کو اس میں شبہ ہی ہو تو اس کے لئے یہ راستہ موجود ہے کہ وہ زکوٰۃ وضع ہونے کے فوراً بعد نیّت کرلے، کیونکہ اگر کوئی فضولی کسی کے مال سے زکوٰۃ ادا کرے تو جب تک مال فقیر (یا اس کے وکیل) کے قبضے میں ہو، اس وقت تک اصل مالک زکوٰۃ کی نیّت کرکے اس کی اجازت دے سکتا ہے، اس کی تصریح فقہاء حنفیہ رحمۃ اللہ علیہم کے کلام میں موجود ہے، چنانچہ فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے :

﴿ رجل ادّى زكاة غيره عن مال ذلك الغير، فاجازه المالك ، فان كان المال قائما فى يدا الفقير جاز والاّ فلا، كذا فى السراجية ﴾

(عالمگيرية صفحه ۱۷۱ جلد ۱)

واللہ سُبحانہ وتعالیٰ اَعلم بالصّواب !

# تصدیقات

① حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب

دارالافتاء جامعۃ العلوم الاسلامیہ۔ کراچی

② حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب

دارالافتاء والارشاد۔ ناظم آباد۔ کراچی

③ حضرت مولانا مفتی سُبحان محمود صاحب

دارالعلوم کراچی

④ حضرت مولانا مفتی عبدالحکیم صاحب

مدرسہ اشرفیہ۔ سکھر

⑤ حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب

مہتمم دارالعلوم کراچی

⑥ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب

دارالعلوم کراچی

⑦ حضرت مولانا مفتی عبدالرؤف سکّھروی صاحب

دارالعلوم کراچی

⑧ حضرت مولانا مفتی وجیہ اللہ صاحب

دارالعلوم بھاگ۔ ضلع کچھی۔ بلوچستان

# اسلام میں خلع کی حقیقت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط وترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

# عرض ناشر

تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ''خلع'' شوہر اور بیوی کا ایک باہمی معاملہ ہے جو فریقین کی رضامندی پر موقوف ہے۔ لیکن ۱۹۶۷ء میں سپریم کورٹ آف پاکستان کے بعض جج صاحبان نے یہ فیصلہ دیا کہ اگر عدالت تحقیق کے ذریعہ اس نتیجے پر پہنچے کہ زوجین حدود اللہ قائم نہیں رکھ سکیں گے تو عدالت شوہر کی رضامندی کے بغیر خلع کراسکتی ہے۔ چنانچہ اس فیصلے کے خلاف حضرت مولانا محمد مفتی تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے یہ مقالہ تحریر فرمایا۔ اور اس فیصلے کا تفصیل جواب دیا جو پیش خدمت ہے۔

میمن اسلامک پبلشرز

# فہرست مضامین

مضامین | صفحہ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

# "النکاح من سنتی"

(ابن ماجہ)

# نکاح میری سنت ہے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# اسلام میں خُلع کی حقیقت

## تعارف

اگر کوئی عورت اپنے شوہر کو کسی وجہ سے اتنا ناپسند کرتی ہو کہ اس کے ساتھ کسی قیمت پر نبھاؤ ممکن نہ رہا ہو تو اس کا بہترین طریقہ تو یہ ہی ہے کہ وہ شوہر کو سمجھا بجھا کر طلاق دینے پر آمادہ کرے، ایسی صورت میں شوہر کو بھی یہی چاہئے کہ جب وہ نکاح کے رشتے کو خوشگواری کے ساتھ نبھتا نہ دیکھے اور یہ محسوس کرے کہ اب یہ رشتہ دونوں کے لئے ناقابل برداشت بوجھ کے سوا کچھ نہیں رہا تو وہ شرافت کے ساتھ اپنی بیوی کو ایک[1] طلاق دے کر چھوڑ دے، تاکہ عدّت گزرنے کے بعد وہ

---

[1] طلاق دینے کا صحیح طریقہ یہی ہے کہ جس زمانے میں عورت پاک ہو، اسے صرف ایک طلاق دی جائے، طلاق کا لفظ صرف ایک مرتبہ استعمال کیا جائے اور اس کے بعد اس سے علیحدگی اختیار کرلی جائے، اس طرح عدّت گذرنے کے بعد وہ خود آزاد ہوجائے گی۔ ہمارے معاشرے میں یہ رواج انتہائی تباہ کن صورت اختیار کرتا جارہا ہے کہ جب بھی طلاق کی نوبت آتی ہے شوہر تین سے کم طلاق نہیں دیتا، خوب یاد رکھنا چاہئے کہ بیک وقت تین طلاقیں دے ڈالنا گناہ ہے، اور اس گناہ کی دنیوی سزا یہ ہے کہ اسکے بعد اگر میاں بیوی دوبارہ نکاح بھی کرنا چاہیں تو حلالہ کے بغیر نکاح بھی نہیں ہوسکتا۔ آجکل لوگ بہ کثرت اس میں مبتلا ہیں اور تین طلاقیں دینے کے بعد عموماً شرمسار اور پریشان ہوتے ہیں۔

جہاں چاہے نکاح کر سکے۔

لیکن اگر شوہر اس بات پر راضی نہ ہو تو عورت کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ شوہر کو کچھ مالی معاوضہ پیش کر کے اسے آزاد کرنے پر آمادہ کر سکتی ہے، عموماً اس غرض کے لئے عورت مہر معاف کر دیتی ہے، اور شوہر اُسے قبول کر کے عورت کو آزاد کر دیتا ہے۔ اس کام کے لئے اسلامی شریعت میں جو خاص طریقِ کار مقرر ہے، اسے فقہ کی اصلاح میں "خُلع" کہا جاتا ہے۔

"خُلع" عربی زبان کا لفظ ہے، اور "خَلع" سے نکلا ہے جس کے معنی "اُتارنے" کے آتے ہیں، عرب کہتے ہیں کہ خلعت اللباس (میں نے لباس اتار دیا)، اس لفظ کو زوجین کی جدائی کے لئے اس لئے مستعار لیا گیا ہے کہ قرآن کریم میں شوہر اور بیوی کو ایک لباس قرار دیا گیا ہے، اور خُلع کے ذریعہ دونوں اپنا یہ معنوی لباس اتار دیتے ہیں۔ _ (المطرزیؒ : المغرب صفحہ ۱۶۵ جلد ۱ دکن سنہ ۱۳۲۸ھ و فتح القدیر صفحہ ۱۹۹ جلد ۳ المطبعۃ الامیریۃ ۱۳۱۶ھ)

علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے "خُلع" کی اصطلاحی تعریف اس طرح کی ہے :

﴿ازالۃ ملک النکاح ببدل بلفظ الخلع﴾

"خلع کے لفظ کے ذریعہ معاوضہ لے کر ملکِ نکاح کو زائل کرنا"۔

(ابن الہمامؒ : فتح القدیر صفحہ ۱۹۹ جلد ۳)

نکاح اور دوسرے شرعی معاملات کی طرح خُلع بھی ایجاب و قبول کے ذریعہ انجام پاتا ہے[1]۔ لیکن اگر زیادتی مرد کی طرف سے ہو تو تقریباً تمام فقہاء کرامؒ کا اس

---

[1] الکاسانیؒ : بدائع الصنائع صفحہ ۱۴۵ جلد ۳ مطبعۃ الجمالیۃ مصر ۱۳۲۸ھ و ابن رشدؒ : بدایۃ المجتہد صفحہ ۶۸ جلد ۲ مصطفیٰ البابی ۱۳۷۹ھ و ابن عابدینؒ : ردالمحتار صفحہ ۶۰۶ جلد ۲ مصطفیٰ البابی

پر اتفاق ہے کہ شوہر کے لئے معاوضہ لینا جائز نہیں، اسے چاہئے کہ معاوضہ کے بغیر عورت کو طلاق دے دے[1]، ایسی صورت میں اگر مرد معاوضہ لے گا تو مرتکبِ حرام اور سخت گناہ گار ہوگا[2]۔ اس لئے کہ اس بارے میں قرآن کریم کا واضح ارشاد یہ ہے کہ :

﴿ وَاِنْ اَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَّاٰتَيْتُمْ اِحْدٰهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَيْئًا اَتَاْخُذُوْنَهٗ بُهْتَانًا وَّ اِثْمًا مُّبِيْنًا ﴾ (النساء)

"اور اگر تمہارا ارادہ ہو کہ ایک بیوی کی جگہ دوسری بدلو، اور ان میں سے ایک کو تم نے کچھ مال دیا ہو تو اس مال میں سے کچھ (واپس) نہ لو، کیا اس کو بہتان اور کھلے گناہ کے طور پر واپس لوگے؟"۔

ہاں اگر زیادتی عورت ہی کی جانب سے ہو اور وہی رشتۂ نکاح کو فسخ کرنا چاہتی ہو تو اس صورت میں مرد کے لئے معاوضہ لینا جائز ہے، لیکن بہتر یہ ہے کہ یہ معاوضہ مہر کی مقدار سے زائد نہ ہو، تاہم اگر مہر سے زیادہ مقدار باہمی رضامندی سے مقرر کرلی گئی تو بھی خُلع صحیح ہوگا اور عورت کو پورا مقررہ معاوضہ دینا ہوگا۔

(بدائع الصنائع صفحہ ۱۵۰ جلد ۳ والبحر الرائق صفحہ ۸۳ جلد ۴)

قرآن کریم کی مندرجہ ذیل آیت کا یہی مطلب ہے :

﴿ وَلَا تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا اِلَّآ اَنْ يَّخَافَآ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ ﴾ (البقرۃ)

---

[1] عالمگیریہ صفحہ ۵۱۵ جلد ۱ مصطفی البابی وبدائع الصنائع صفحہ ۱۵۰ جلد ۳۔

[2] ابن نجیمؒ: البحر الرائق صفحہ ۸۳ جلد ۴ المطبعۃ العلمیۃ وابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ : فتح القدیر صفحہ ۲۰۳ جلد ۳۔

"اور جو مال تم نے اپنی بیویوں کو (مہر وغیرہ کے طور پر) دیا ہے، اس میں سے کچھ واپس نہ لو۔ الّا یہ کہ زوجین کو اس بات کا خوف ہو کہ وہ اللہ کی حدود کو قائم نہیں رکھیں گے، پس اگر (اے حکام) تم کو خوف ہو کہ زوجین اللہ کی حدود کو قائم نہیں رکھیں گے تو ان دونوں پر اس مال میں کوئی گناہ نہیں ہے جسے عورت بطور فدیہ دے (اور اپنی جان چھڑا لے)"۔

"خُلع" کا معاملہ زوجین از خود کر سکتے ہیں، بعض فقہاء نے اس کے لئے عدالت سے رجوع کرنا ضروری قرار دیا ہے، لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک یہ معاملہ باہمی رضامندی سے ہو سکتا ہے، عدالت میں جانے کی ضرورت نہیں[1]۔

پھر اس میں فقہاء مجتہدین کا اختلاف ہے کہ "خُلع" کی حیثیت طلاق کی ہے یا فسخ کی؟ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت سعید بن مسیّب، حسن بصری، عطاء، قاضی شریح، شعبی، ابراہیم نخعی، جابر بن زید رضی تعالیٰ عنہ، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ، امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، سفیان ثوری، امام اوزاعی اور صحیح قول کے مطابق امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک بھی یہی ہے کہ خُلع طلاق ہے، لیکن حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ، حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ، طاوس، عکرمہ، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ، اسحٰق بن راہویہ، ابو ثور، اور داؤد ظاہری کا کہنا یہ ہے کہ خلع فسخِ نکاح ہے اور اس پر طلاق کے احکام جاری نہیں ہوں گے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ، کا قدیم مذہب بھی یہی تھا لیکن پھر انھوں نے پہلے مذہب کو

---

[1] السرخسیؒ : المبسوط صفحہ ۱۷۳ جلد ۶ مطبعۃ السعادۃ ۱۳۲۴ھ و ابن قدامۃ : المغنی صفحہ ۵۲ جلد ۷ دار المنار ۱۳۶۷ھ۔ القرطبی : الجامع لاحکام القرآن صفحہ ۱۳۸ جلد ۳ دار الکتب المصریہ ۱۹۳۶ء والشافعیؒ : کتاب الام صفحہ ۲۰۰ جلد ۵ مکتبۃ الکلیات الازہریہ ۱۳۸۱ھ

اختیار کرلیا تھا۔ (تفسیر ابن کثیرؒ صفحہ ۲۷۵ جلد اول المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ سنہ ۱۳۵۶ھ وبدایۃ المجتہد صفحہ ۶۹ جلد ۲)

اس اختلاف کا مطلب سمجھنے کے لئے یہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے کہ اسلام نے مرد کو تین طلاقوں کا اختیار دیا ہے' اگر وہ ان تینوں طلاقوں کو بیک وقت دینے کا گناہ کرے تو پھر بیوی سے نہ رجوع کرسکتا ہے اور نہ حلالہ کے بغیر دوبارہ نکاح ہوسکتا ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو صرف ایک طلاق دے' اسے دوبارہ رشتۂ نکاح قائم کرنے کا اختیار رہتا ہے' اب اگر وہ اس اختیار کو استعمال کرکے بیوی کو دوبارہ نکاح میں لے آئے تو چونکہ وہ ایک طلاق پہلے استعمال کرچکا ہے' اس لئے اسے اب صرف دو طلاقوں کا اختیار رہے گا' یعنی اگر وہ دو طلاقیں بھی دے دے گا تو پھر بیوی سے نہ رجوع کرسکے گا' نہ حلالہ کے بغیر دوسرا نکاح۔

اب جو حضرات "خُلع" کو طلاق قرار دیتے ہیں' ان کے نزدیک جو شخص اپنی بیوی سے ایک مرتبہ خُلع کرلے تو یہ طلاق شمار ہوگی' لہٰذا اگر وہ اس کی رضامندی سے اسے دوبارہ نکاح میں لے آئے تو اسے اب صرف دو طلاقوں کا اختیار ہوگا' یعنی اب وہ اگر دو طلاقیں بھی دے دیگا تو طلاقِ مغلّظ واقع ہوجائے گی' جس کے بعد دوبارہ نکاح بھی حلالہ کے بغیر نہیں ہوسکے گا۔ لیکن جو حضرات خلع کو فسخ قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اگر خُلع کے بعد میاں بیوی باہمی رضامندی سے دوبارہ نکاح کرلیں تو شوہر کو بدستور تین طلاقوں کا اختیار رہتا ہے' اور صرف دو طلاقوں سے بیوی مُغلّظ نہیں ہوتی کیونکہ خلع کو طلاق شمار نہیں کیا گیا۔

(السرخسیؒ : المبسوط صفحہ ۱۷۳ جلد ۶)

لیکن اس پر اتفاق ہے کہ خلع سے عورت بائنہ ہوجاتی ہے' یعنی اس کے بعد شوہر یکطرفہ طور پر رجوع نہیں کرسکتا' ہاں دونوں کی باہمی رضامندی سے دوبارہ نکاح ہوسکتا ہے' صرف سعید بن مسیّبؒ اور ابن شہابؒ سے ایک روایت یہ منقول ہے کہ اگر مرد عدّت کے دوران بدلِ خلع واپس کردے تو یکطرفہ طور پر رجوع کرسکتا

ہے، لیکن جمہور فقہاءؒ نے اس قول کو قبول نہیں کیا۔

(ابن رشدؒ : بدایۃ المجتہد صفحہ ۷۰ جلد ۲)

معاوضہ دیکر طلاق حاصل کرنے کے لئے "خلع" کے علاوہ "مبارات" "صلح" "فدیہ" اور طلاق علیٰ مال کے الفاظ بھی مستعمل ہیں، ان کے درمیان فرق لفظی نوعیت کا ہے، اسی لئے یہ تمام الفاظ ایک دوسرے کے معنیٰ میں استعمال ہوتے رہتے ہیں، البتہ بعض مالکی فقہاءؒ نے ان الفاظ میں اصطلاحی فرق بیان کیا ہے کہ :

"اگر عورت پورے مہر کے بدلے میں طلاق حاصل کرے تو اسے خلع کہیں گے، اور اگر مہر کا کچھ حصہ معاوضہ قرار پائے تو وہ فدیہ کہلائے گا، اور اگر مہر سے زائد مقدار کو عوض مقرر کیا جائے تو وہ صلح ہوگی، اور اگر طلاق کے بدلے میں عورت اپنا کوئی اور حق ساقط کرے تو اسے مبارات کہا جائے گا"۔

(ابن رشدؒ : بدایۃ المجتہد صفحہ ۶۶ جلد ۲ و فتح الباری ۳۲۲ جلد ۹ و تفسیر القرطبی صفحہ ۱۴۶ و ۱۴۷ جلد ۳)

## مسئلہ زیرِ بحث

"خلع" اور اس کے احکام کا یہ نہایت مختصر تعارف اس لئے پیش کیا گیا ہے تاکہ آئندہ مباحث کے سمجھنے میں آسانی ہو، اس مقالے میں خلع کے تمام احکام کو بالاستیعاب پیش کرنا مقصود نہیں، بلکہ خلع سے متعلق ایک خاص مسئلے پر گفتگو کرنا ہے جو چند سالوں سے ہمارے ملک میں خاصی اہمیت حاصل کرچکا ہے۔ جیسا کہ ہم آگے تفصیل سے بیان کریں گے۔

اب تک تمام فقہاء اور مجتہدین کا اس پر اتفاق چلا آتا ہے کہ "خلع" شوہر اور بیوی کا ایک باہمی معاملہ (TRANSACTION) ہے جو فریقین کی رضامندی پر موقوف ہے، لہٰذا کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کرسکتا۔ نہ شوہر کو یہ حق ہے کہ وہ بیوی کو خلع پر قانوناً مجبور کرے، اور نہ بیوی کو یہ حق ہے کہ وہ شوہر سے بزورِ قانون خلع حاصل کرے۔

غیر منقسم ہندوستان اور پاکستان کی عدالتیں بھی مسلمانوں کے مقدّمات میں اسی اصول کے مطابق فیصلے کرتی آئی تھیں۔ اس سلسلے میں عمر بی بی بنام محمد دین اور سعیدہ خانم بنام محمد مسیح کے دو مقدّمات کافی مشہور ہیں، عمر بی بی بنام محمد دین کے مقدّمے میں جسٹس عبد الرحمٰن اور جسٹس ہارنس نے متفقہ طور پر یہ فیصلہ دیا تھا کہ عورت شوہر کی مرضی کے بغیر خلع نہیں کرا سکتی۔

(عمر بی بی بنام محمد دین۔ اے۔ آئی۔ آر۔ سنہ ۱۹۴۵ء لاہور ۵۱)

اسی طرح سعیدہ خانم بنام محمد مسیح کے مقدّمے میں جسٹس اے۔ آر۔ کارنیلیس، جسٹس محمد جان اور جسٹس خورشید زمان صاحبان نے بھی یہ فیصلہ کیا تھا کہ شوہر کی رضامندی کے بغیر خلع نہیں ہوسکتا۔ اور محض اختلافِ مزاج، ناپسندیدگی اور نفرت کی بناء پر عدالت نکاح کو فسخ نہیں کرسکتی۔

(سعیدہ خانم بنام محمد مسیح۔ پی ایل ڈی سنہ ۱۹۵۲ء۔ لاہور ۱۱۳)

لیکن سنہ ۱۹۵۹ء میں لاہور ہائی کورٹ کے جسٹس شبیر احمد، جسٹس بی۔ زیڈ۔ کیکاؤس اور جسٹس مسعود احمد صاحبان نے بلقیس فاطمہ بنام نجم الاکرام کے مقدّمے میں یہ فیصلہ دے دیا کہ اگر عدالت تحقیق کے ذریعہ اس نتیجے تک پہنچ جائے کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہیں رکھ سکیں گے تو عدالت شوہر کی رضامندی کے بغیر خلع کرا سکتی ہے۔

(بلقیس فاطمہ بنام نجم الاکرام۔ پی ایل ڈی سنہ ۱۹۵۹ء لاہور ۵۶۶)

پھر سنہ ۱۹۶۷ء میں سپریم کورٹ کے معزز جج صاحبان جسٹس ایس۔اے۔ رحمان، جسٹس فضل اکبر، جسٹس حمود الرحمٰن، جسٹس محمد یعقوب علی اور جسٹس ایس اے محمود صاحبان نے بھی خورشید بیگم بنام محمد امین کے مقدمے میں اسی نقطۂ نظر کو اختیار کیا ہے۔

(خورشید بیگم بنام محمد امین۔ پی ایل ڈی سنہ ۱۹۶۷ء سپریم کورٹ ۹۷)

اس مقالے میں ہم خلع سے متعلق خاص اسی مسئلے پر گفتگو کریں گے کہ آیا خلع زوجین کی باہمی رضامندی کا معاملہ ہے یا ان میں سے کوئی دوسرے کو اس کی رضامندی کے بغیر خلع پر مجبور بھی کر سکتا ہے؟

ہماری تحقیق کی حد تک امّتِ اسلامیہ کے تقریباً تمام فقہاء مجتہدین اس بات پر متفق ہیں، اور قرآن وسنت کے دلائل بھی اسی کی تائید کرتے ہیں کہ خلع فریقین کی باہمی رضامندی کا معاملہ ہے اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا۔ اس مقالے میں ہم اسی بات کے مفصّل دلائل پیش کرنا چاہتے ہیں۔

جناب جسٹس ایس۔ اے رحمان صاحب کی ہمارے دل میں بڑی قدرومنزلت ہے، وہ ایک قابلِ احترام دانشور ہیں، اور انہوں نے اپنی تحریروں سے ملک و ملت کی قابلِ قدر خدمات انجام دی ہیں، لیکن چونکہ زیرِ بحث مسئلے میں ہمارے نزدیک ان کا موقف جمہور امّت کے خلاف اور شرعی اعتبار سے نادرست ہے، اس لئے ہم یہاں ان کے دلائل پر تبصرہ کرنا چاہتے ہیں۔

## مساوات

جناب جسٹس ایس اے رحمان صاحب نے سب سے پہلے مندرجہ ذیل آیت قرآنی سے استدلال کیا ہے :

﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِیْ عَلَیْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ ﴾

"اور عورتوں کے بھی حقوق ہیں جو مثل انہی حقوق کے ہیں جو ان عورتوں پر ہیں قاعدہ کے موافق"۔

جسٹس صاحب نے اس آیت سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ جس طرح مرد کو عورت کی رضامندی کے بغیر طلاق کا قانونی حق دیا گیا ہے' اسی طرح عورت کو بھی مرد کی رضامندی کے بغیر خلع کا حق ملنا چاہیے۔

(پی ایل ڈی سنہ ۱۹۶۷ء سپریم کورٹ صفحہ ۱۱۴)

لیکن یہ استدلال بوجوہِ ذیل درست نہیں ہے :

(۱) جسٹس صاحب نے اس آیت کے آگلے جملے پر غور نہیں فرمایا' قرآن کریم میں پوری آیت اس طرح ہے :

﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِیْ عَلَیْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ وَّاللّٰهُ عَزِیْزٌ حَکِیْمٌ ﴾

"اور عورتوں کے بھی حقوق ہیں جو مثل انہی حقوق کے ہیں جو ان عورتوں پر ہیں قاعدہ کے موافق اور مردوں کا ان کے مقابلے میں کچھ درجہ بڑھا ہوا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ زبردست ہیں حکیم ہیں"۔

(ترجمہ ماخوذ از حضرت تھانویؒ)

اس آیت میں وَلِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ کے الفاظ واضح طور پر دلالت کررہے ہیں کہ بعض معاملات میں جو اختیارات مرد کو حاصل ہیں وہ عورت کو حاصل نہیں ہیں۔

(۲) اگر اس آیت کا مطلب یہ لیا جائے کہ زوجین تمام حقوق و فرائض میں بالکل برابر ہیں تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ مرد کو بغیر معاوضہ دیئے طلاق دینے کا اختیار

حاصل ہے اور عورت معاوضہ ادا کئے بغیر طلاق حاصل نہیں کرسکتی۔ حالانکہ زوجین کی مساوات کا اگر یہ مفہوم لیا جائے کہ رشتۂ نکاح کو قطع کرنے میں بھی دونوں برابر ہیں تو عورت کو بھی مرد کی طرح طلاق کا اختیار ملنا چاہئے۔ حالانکہ یہ وہ بات ہے جسے جسٹس صاحب بھی تسلیم نہیں فرماتے۔

(۳) تمام فقہاء اور مفسّرین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس آیت میں زوجین کی جس مساوات کا ذکر کیا گیا ہے وہ معاشرتی مساوات ہے' ورنہ جہاں تک طلاق اور رشتۂ نکاح کو ختم کرنے کا سوال ہے' معمولی حالات میں اس کا مکمل اختیار صرف مرد کو ہے' اور اسی کی طرف قرآن کریم میں ان الفاظ کے ذریعہ اشارہ کیا گیا ہے :

﴿ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ﴾

"اور مردوں کا ان (عورتوں) کے مقابلے میں کچھ درجہ بڑھا ہوا ہے"۔

اس معاملے میں فقہاء و مفسّرین کے چند اقوال درج ہیں :

(الف) حضرت ابو مالکؒ فرماتے ہیں کہ :

﴿ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ قَالَ يُطَلِّقُهَا وَلَيْسَ لَهَا مِنَ الأَمْرِ شَيْئٌ ﴾

آیت قرآنی وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ کا مطلب یہ ہے کہ مرد عورت کو طلاق دے سکتا ہے' لیکن عورت کو اس معاملے میں کوئی اختیار نہیں"۔

(اخرجہ عبد بن حمید و ابن ابی حاتم عن ابی مالکؒ۔ الدر المنثور للسیوطیؒ صفحہ ۲۷۷ جلد ۱)

(ب) امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ (شافعی) اس آیت کی تشریح کرتے

ہوئے پہلے لکھتے ہیں :

﴿ ان المقصود من الزّوجية لا يتم الاّ اذاكان كل واحد منهما مرا عيًا حق الآ خر وتلك الحقوق المشتركة كثيرة نشيرالى بعضها ﴾

(الرازیؒ: تفسیر کبیر صفحہ ۲٤٦ جلد ۲ المطبعة الحسينية- مصر)

"زوجیت کے مقاصد اس وقت تک پورے نہیں ہوسکتے جب تک کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے حق کی رعایت نہ کرے' اور یہ مشترک حقوق بہت سے ہیں جن میں سے بعض کی طرف ہم اشارہ کرتے ہیں"۔

اس کے بعد انہوں نے تمام معاشرتی حقوق میں مساوات کا ذکر کیا ہے' اس کے بعد وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

﴿ انّ الزّوج قادر على تطليقها و اذا طلقها فهو قادر على مراجعتها شاءت المرأة أم لم تشاء، أما المرأة فلا تقدر على تطليق الزوج وبعد الطلاق لاتقدر على مراجعة الزوج ولا تقدر ايضاً على أن تمنع الزوج من المراجعة ﴾

(تفسیر کبیر- صفحہ ۲٤٧ جلد ۲)

"شوہر عورت کو طلاق دینے پر قادر ہے اور طلاق دینے کے بعد رجوع بھی کرسکتا ہے' عورت چاہے یا نہ چاہے' لیکن عورت نہ شوہر کو طلاق دے سکتی ہے' نہ طلاق کے بعد شوہر سے رجوع کرسکتی ہے' اور نہ شوہر کو رجوع سے روک سکتی ہے"۔

(ج) امام ابوعبداللہ القرطبی رحمۃ اللہ علیہ (مالکی) اپنی تفسیر میں اس جملے کی شرح

کرتے ہوئے علامہ ماوردی رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کرتے ہیں :

﴿ له رفعُ العقد دونها ﴾

(القرطبی الجامع لأحکام القرآن صفحه۱۲۵جلد۳ دارالکتب المصریة ۱۹۳۶ء)

"عقدِ نکاح کو ختم کرنے کا اختیار صرف مرد کو ہے عورت کو نہیں"۔

ظاہر ہے کہ ان دلائل کی موجودگی میں وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ سے قطع نظر کر کے صرف وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِیْ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ کے الفاظ سے اس بات پر استدلال نہیں کیا جا سکتا کہ محض ناپسندیدگی کی بناء پر عورت شوہر کو بزورِ عدالت خلع پر مجبور کر سکتی ہے۔

## آیتِ خُلع

اس کے بعد جناب جسٹس ایس اے رحمان صاحب نے اس آیت کے بعض الفاظ سے استدلال فرمایا ہے جو خلع کے بارے میں نازل ہوئی ہے' پوری آیت یہ ہے :

﴿ اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ أَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوْا مِمَّا اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا اِلَّآ أَنْ يَّخَافَا أَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَعْتَدُوْهَا وَمَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ ﴾ (البقرة-۲۲۹)

"طلاق دو مرتبہ (جائز) ہے' پھر خواہ رکھ لینا قاعدہ کے موافق خواہ چھوڑ دینا خوش عنوانی کے ساتھ' اور تمہارے لئے یہ

بات حلال نہیں کہ کچھ بھی لو اُس میں سے جو تم نے اُن کو دیا تھا مگر یہ کہ میاں بیوی دونوں کو احتمال ہو کہ اللہ تعالیٰ کے ضابطوں کو قائم نہ کر سکیں گے، سو اگر تم لوگوں کو یہ احتمال ہو کہ وہ دونوں ضوابطِ خداوندی قائم نہ کر سکیں گے تو دونوں پر کوئی گناہ نہ ہو گا اُس چیز میں جس کو دے کر عورت اپنی جان چھڑالے، یہ خدائی ضابطے ہیں، سو تم ان سے باہر مت نکلنا اور جو شخص خدائی ضابطوں سے باہر نکل جائے ایسے ہی لوگ اپنا نقصان کرنے والے ہیں۔

(ترجمہ ماخوذ از حضرت مولانا تھانوی رحمۃ اللہ علیہ)

جسٹس ایس اے رحمان صاحب نے اس بات پر متعدّد فقہاء اور مفسّرین کے اقوال پیش کئے ہیں کہ اس آیت کے الفاظ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰہِ (سو اگر تم کو یہ احتمال ہو کہ وہ دونوں ضوابطِ خداوندی کو قائم نہ کر سکیں گے) میں خِطاب حکّام اور اُولوالأمر کو ہے، اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگر حکّامِ عدالت یہ سمجھتے ہوں کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکیں گے تو وہ شوہر کی رضامندی کے بغیر خلع کے ذریعہ نکاح فسخ کر سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں لعان، ایلاء، عِنّین (نامرد) اور مفقودالخبر کے فسخِ نکاح کو بطور نظیر پیش کر کے آخر میں وہ علّامہ ابن ھمام رحمۃ اللہ علیہ کی فتح القدیر، علّامہ ابوبکر جصّاص رحمۃ اللہ علیہ کی احکام القرآن اور صحیح بخاری کے حوالوں سے یہ فرماتے ہیں کہ :

"اگر عورت مرد سے ناقابلِ اصلاح نفرت (INCURABLE AVERSION) کرتی ہو تو یہ خلع کے لئے کافی وجہ جواز ہے"۔

(پی ایل ڈی (سپریم کورٹ) ۱۹۶۷ء صفحہ ۱۱۶ جلد ۱۹)

لیکن اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ اس آیت میں فَاِنْ خِفْتُمْ الخ

کا خِطاب حکّام کو ہے، جیسا کہ بہت سے علماء نے کہا ہے، تب بھی اس آیت سے استدلال کسی طرح صحیح نہیں۔ آیت میں تو صرف اتنا کہا گیا ہے کہ اگر حکام کو اس بات کا احتمال ہو کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہیں رکھ سکیں گے تو زوجین کے لئے خلع کر لینے میں کوئی گناہ نہیں۔ اس سے یہ بات کہاں نکلتی ہے کہ زوجین میں سے کسی کو خلع کرنے پر مجبور بھی کیا جا سکتا ہے۔ اگر آیت کا منشاء یہ ہوتا کہ حکّام ایسی صُورت میں زوجین یا زوجین میں سے کسی ایک کو خلع پر مجبور کرنے کا اختیار رکھتے ہیں جیسا کہ جسٹس صاحب کی تشریح سے معلوم ہوتا ہے، تو صاف یہ کہا جاتا کہ "اگر تم کو اس بات کا احتمال ہو کہ وہ دونوں حدود اللہ کو قائم نہیں رکھ سکیں گے تو تمہیں اختیار ہے کہ ان کے درمیان نکاح کو فسخ کر دو" لیکن کہا یہ جا رہا ہے کہ "ایسی صورت میں زوجین پر خلع کرنے میں کوئی گناہ نہیں" اس سے صاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر حکّام کے پاس زوجین کی ناچاقی کا کوئی معاملہ آئے اور وہ محسوس کریں کہ اب یہ لوگ حدود اللہ کی حفاظت نہیں کر سکیں گے تو وہ زوجین کو خلع کا مشورہ تو دے سکتے ہیں، لیکن خلع کا معاملہ زوجین اپنی رضامندی ہی سے کریں گے۔

اب رہا یہ سوال کہ جب "خلع" فریقین کی باہمی رضامندی پر موقوف ہے تو پھر فَاِنْ خِفْتُمْ الخ میں خطاب "اُولُوالامر" (حکام) کو کیوں کیا گیا؟ سو اس کا جواب اس معاشرتی پس منظر کو پیشِ نظر رکھ کر بہ آسانی دیا جا سکتا ہے جس میں یہ آیت نازل ہو رہی ہے۔ اس زمانے میں "اولوالامر" کی حیثیت صرف ایک جج اور حاکم ہی کی نہیں تھی، بلکہ ایک مصلح، مُفتی اور مشیر کی بھی تھی، لوگ صرف ڈگری حاصل کرنے کے لئے نہیں بلکہ بہت سے معاملات میں محض شریعت کا حکم معلوم کرنے یا مشورہ طلب کرنے کے لئے بھی ان سے رجوع کرتے تھے۔ لہٰذا اس آیت میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر تم سے اس جیسے معاملے میں رجوع کیا جائے تو تم انھیں خلع کا مشورہ دے سکتے ہو، نیز اپنی نگرانی میں خلع کا معاملہ کرا سکتے ہو۔

اولوالامر کو محض مخاطب کرلینے سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ انھیں خلع کے معاملے میں وہ مکمل اختیارات حاصل ہوگئے ہیں جو زوجین کو حاصل ہیں، اس کی وضاحت کے لئے دو مثالوں پر غور فرمایئے :

(۱) فرض کیجئے کہ حکّام کے پاس ایک ایسا مقدّمہ آتا ہے جس میں زوجین میں سے کوئی خلع پر راضی نہیں (مرد اس لئے کہ وہ عورت کو جدا نہیں کرنا چاہتا، اور عورت اس لئے کہ وہ بلا معاوضہ طلاق چاہتی ہے) اور کوئی ایسی صورت بھی نہیں پائی جاتی (مثلاً شوہر کا جنون وغیرہ) جس کی موجودگی میں عدالت کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے، البتہ حکّام یہ خوف رکھتے ہیں کہ نکاح کے قائم رہنے کی صورت میں یہ دونوں "حدود اللہ" کو قائم نہیں رکھ سکیں گے۔ عورت سے خلع کرنے کو پوچھا جاتا ہے لیکن وہ خلع پر راضی نہیں ہوتی تو کیا اس صورت میں محض اس وجہ سے کہ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ الخ میں حکّام کو مخاطب کیا گیا ہے، حکّام ان دونوں کے درمیان زبردستی خلع کے ذریعہ نکاح فسخ کرسکتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ نہیں!

(۲) فرض کیجئے کہ ایک مقدّمے میں زیادتی چونکہ عورت کی طرف سے ہے، اس لئے شوہر مہر معاف کرائے بغیر طلاق دینے پر آمادہ نہیں ہوتا۔ دوسری طرف عورت خلع پر راضی نہیں، وہ یا تو طلاق ہی نہیں چاہتی، یا طلاق کے معاوضے میں مہر معاف کرنے پر راضی نہیں تو کیا ایسی صورت میں حکّام عورت کو خلع پر مجبور کرکے نکاح فسخ کرسکتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ نہیں! اور کوئی بھی شخص محض فَإِنْ خِفْتُمْ کے خطاب سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتا کہ اس کے ذریعہ ان صورتوں میں حکّام کو زبردستی خلع کے ذریعہ نکاح فسخ کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔

## آیت کا سیاق

یہ بات کہ اس آیت میں حکّام کو خلع کرانے کا اختیار صرف اس صورت

میں دیا گیا ہے جبکہ شوہر اور بیوی دونوں اس پر راضی ہوں، آیت کے سیاق (CONTEXT) پر غور کرنے سے اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے۔ خلع کے سلسلے میں آیت کے الفاظ یہ ہیں :

﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾

"اور تمہارے لئے حلال نہیں ہے کہ اُس مال میں سے کچھ لو جو تم نے اُن (عورتوں) کو دیا ہے، مگر یہ کہ میاں بیوی دونوں کو احتمال ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ضابطوں کو قائم نہ کر سکیں گے، پھر پس اگر (اے حکام) تم کو یہ احتمال ہو کہ وہ اللہ کے ضابطوں کو قائم نہ کر سکیں گے تو ان دونوں پر کوئی گناہ نہ ہو گا جس کو بطور فدیہ دے کر عورت اپنی جان چھڑا لے"۔

اس میں پہلا جملہ واضح طور پر اس بات کی نشان دہی کر رہا ہے کہ قرآن کریم کا یہ حکم اس صورت سے متعلق ہے جبکہ میاں بیوی دونوں کو احتمال ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ضابطوں کو قائم نہ کر سکیں گے، اور اس وجہ سے دونوں خلع کرنا چاہتے ہوں، یا کم از کم اس پر راضی ہوں۔ پھر آگے فَإِنْ خِفْتُمْ کے جملے کے شروع میں فاء تعقیب (جس کا اردو ترجمہ "پس" ہے) صاف دلالت کر رہی ہے کہ حکام کو یہ خطاب بھی اسی صورت سے متعلق ہے جس کا ذکر پہلے کیا گیا ہے یعنی إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ (مگر یہ کہ میاں بیوی دونوں کو احتمال ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ضابطوں کو قائم نہ کر سکیں گے۔

پھر اس آیت میں آگے فَلَاجُنَاحَ عَلَیْھِمَا (توان دونوں میاں بیوی پر کوئی گناہ نہیں) کے الفاظ بھی خاص طور سے قابلِ غور ہیں' معمولی غور و فکر سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ یہ الفاظ اپنے ضمن میں شوہر اور بیوی دونوں کی رضامندی کا واضح مفہوم رکھتے ہیں' اس کی تشریح کے لئے ہم ایک مثال پیش کرتے ہیں :

آپ اگر زید سے یہ کہیں کہ "تمہارے لئے طلاق دینے میں کوئی گناہ نہیں" تو اس جملے سے ہر شخص یہ سمجھنے میں حق بجانب ہوگا کہ زید اپنی بیوی کو طلاق دینا چاہتا تھا' یا کم از کم اس پر راضی تھا لیکن اسے یہ شک تھا کہ میرے لئے ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں' آپ نے یہ کہہ کر اُس کے شک کو دور کیا ہے کہ "تمہارے لئے طلاق دینے میں کوئی گناہ نہیں"۔

اس کے برعکس آپ کے ان الفاظ سے کوئی بھی شخص جسے بات سمجھنے کا سلیقہ ہو' یہ نتیجہ نہیں نکال سکتا کہ زید طلاق دینے پر راضی نہیں تھا' اور آپ اس جملے کے ذریعہ اسے طلاق پر مجبور کرنا چاہتے ہیں' اس لئے کہ اگر زید طلاق دینے پر سرے سے راضی ہی نہ ہو' بلکہ اس سے انکار کر رہا ہو تو آپ اسے مجبور کرنے کے لئے یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ "تمہیں طلاق دینی پڑے گی" یا "تمہیں بزورِ قانون علیحدگی پر مجبور کیا جائے گا" لیکن اس صُورت میں یہ کہنا بالکل مہمل اور بے معنی بات ہوگی کہ "تمہارے لئے طلاق دینے میں کوئی گناہ نہیں" یہاں بھی قرآن کریم نے فَلَاجُنَاحَ عَلَیْھِمَا (ان دونوں میاں بیوی پر کوئی گناہ نہیں) کے الفاظ استعمال کئے ہیں' جس کا واضح مطلب ہی یہ ہے کہ قرآن کریم صرف اس صورت کو بیان کر رہا ہے جس میں شوہر اور بیوی دونوں خلع پر راضی ہیں۔ ورنہ فَلَاجُنَاحَ عَلَیْھِمَا کے الفاظ بالکل بے معنی ہو جاتے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ زوجین کے خلع پر راضی ہو جانے کے بعد ان میں سے ہر

ایک کو یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ میرے لئے یہ معاملہ جائز ہے یا نہیں، عورت کو یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ پیسے دیکر طلاق حاصل کرنا شاید جائز نہ ہو، اور مرد کو یہ شک گذر سکتا تھا کہ طلاق پر پیسے وصول کرنا گناہ نہ ہو، اللہ تعالیٰ نے فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا (دونوں پر کوئی گناہ نہیں) کے الفاظ سے دونوں کا شبہ دور فرمادیا۔

بلکہ ان الفاظ میں شوہر کی رضامندی کا مفہوم اور زیادہ واضح ہے، اس لئے کہ معاملۂ خلع کے گناہ ہونے کا زیادہ شبہ مرد ہی کو ہو سکتا ہے، کیونکہ وہ پیسے وصول کرنے والا ہے، بخلاف عورت کے کہ وہ پیسے ادا کرتی ہے۔

اس کے علاوہ اسی آیت میں آگے فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ کے الفاظ بھی قابل غور ہیں۔ اس میں بدلِ خلع کو "فدیہ" اور عورت کی ادائیگی کو "افتداء" کہا گیا ہے، اور بقول علّامہ ابنِ قیّم رحمۃ اللہ علیہ یہ خود اس بات کی واضح دلیل ہے کہ "خلع" ایک عقدِ معاوضہ ہے جس میں فریقین کی باہمی رضامندی ضروری ہے۔ اس لئے کہ "فدیہ" عربی زبان میں اس مال کو کہا جاتا ہے جو جنگی قیدیوں کو چھڑانے کے لئے پیش کیا جاتا ہے، اس مال کو پیش کرنا "افتداء" اور قبول کرنا "فداء" کہلاتا ہے۔ (امام راغب اصفہانی : المفردات فی غریب القرآن صفحہ اصح المطابع کراچی۔ وابن اثیرالجزری" النہایۃ فی غریب الحدیث والاثر صفحہ ۲۰۴ المطبعۃ الخیریۃ۔ ابوالفتح مطرزی" : المغرب صفحہ ۸۸ جلد ۲ دکن ۱۳۲۸ھ)

یہ معاملہ بہ اتفاق عقدِ معاوضہ ہوتا ہے جس میں فریقین کی رضامندی لازمی شرط ہے، اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کرسکتا۔ چنانچہ علامہ ابنِ قیّم رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :

﴿ وفي تسميته صلى الله عليه وسلم الخلع فدية دليل على أن فيه معنى المعاوضة ولهذا اعتبر فيه رضا الزّوجين ﴾

(ابن القیم": زاد المعاد صفحہ ۲۳۸ جلد ۲ المطبعۃ المیمنیۃ مصر ۱۳۲۴ھ)

"اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خلع کا نام فدیہ رکھا' یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں معاوضہ کے معنی پائے جاتے ہیں' اور اسی لئے اس میں زوجین کی رضامندی کو لازمی شرط قرار دیا گیا ہے"۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ آیتِ خُلع میں تین جملے ایسے ہیں جو واضح طور پر شوہر اور بیوی دونوں کی رضامندی کا مفہوم رکھتے ہیں :

(۱) اِلَّآ اَنْ يَّخَافَآ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ

(مگر یہ کہ ان دونوں میاں بیوی کو یہ احتمال ہو کہ وہ دونوں اللہ کی حدود کو قائم نہ رکھیں گے)۔

(۲) فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ

(اس مال میں جو عورت بطور فدیہ دے)۔

(۳) فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا

(تو ان دونوں پر کوئی گناہ نہیں)

ان تینوں جملوں کے بیچ میں فَاِنْ خِفْتُمْ (اگر تم کو خوف ہو) کے الفاظ آئے ہیں' اس سے اس کے سوا اور کیا نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر یہ فَاِنْ خِفْتُمْ (اگر تم کو خوف ہو) کا خطاب حکّام ہی کو ہے تب بھی یہ اس صورت میں ہے جبکہ شوہر اور بیوی دونوں خلع پر راضی ہوں

لہٰذا جس طرح اس سے اس بات پر استدلال درست نہیں ہے کہ میاں بیوی دونوں یا صرف بیوی کی رضامندی کے بغیر حاکم بذریعہ خُلع نکاح فسخ کر سکتا ہے' اسی طرح اس بات پر بھی استدلال کرنا کسی طرح درست نہیں کہ حاکم کو شوہر کی رضامندی کے بغیر خلع کے ذریعہ نکاح فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔

یہ ساری گفتگو یہ بات تسلیم کرنے کے بعد کی گئی ہے کہ فَإِنْ خِفْتُمْ میں خِطاب حکّام کو ہے، اور اس میں شک نہیں کہ علماء کی ایک بڑی جماعت کا قول یہی ہے، لیکن اگر اُن حضراتِ مفسّرین کا قول اختیار کیا جائے جو اس کا مخاطب شوہر اور بیوی کو قرار دیتے ہیں تو بات بالکل ہی صاف ہوجاتی ہے۔ اس تفسیر کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ اس آیت کا پہلا جملہ یعنی وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ الخ میں باتفاق خطاب شوہروں کو ہے۔ اس لئے اس کی مناسبت کا تقاضا یہ ہے کہ فَإِنْ خِفْتُمْ کا خطاب بھی انہی کو ہو، چنانچہ حکیم الامّت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس آیت کی تفسیر اس طرح فرمائی ہے :

"اور تمہارے لئے یہ بات حلال نہیں کہ (بیبیوں کو چھوڑتے وقت ان سے) کچھ بھی لو (گو وہ لیا ہوا) اس (مال) میں سے (کیوں نہ ہو) جو تم (ہی) نے اُن کو (مہر میں) دیا تھا مگر (ایک صورت میں البتہ حلال ہے وہ) یہ کہ (کوئی) میاں بی بی (ایسے ہوں کہ) دونوں کو احتمال ہو کہ اللہ تعالیٰ کے ضابطوں کو (جو دربارۂ ادائے حقوقِ زوجیت ہیں) قائم نہ کر سکیں گے، سو اگر تم لوگوں کو (یعنی میاں بی بی کو) یہ احتمال ہو کہ وہ دونوں ضوابطِ خداوندی کو قائم نہ کر سکیں گے تو دونوں پر کوئی گناہ نہ ہوگا اس (مال کے لینے دینے) میں جس کو دیکر عورت اپنی جان چھڑالے"۔

(حضرت تھانویؒ : بیان القرآن صفحہ ۷۵ جلد ۱ تاج کمپنی کراچی)

یہ تفسیر بالکل بے غبار بھی ہے، اور اگر اس تفسیر کو اختیار کیا جائے تو پھر اس آیت میں حکّام کا کوئی ذکر ہی نہیں رہتا۔

اس مسئلے میں جسٹس ایس اے رحمان صاحب نے عِنّین اور مفقود الخبر کی

جو نظیریں پیش کی ہیں، ظاہر ہے کہ وہ بالکل غیر متعلق (IRRELEVONT) ہیں، کیونکہ زیرِ بحث مسئلہ صرف اس صورت میں ہے جبکہ فسخ نکاح کی معروف صورتوں میں سے کوئی صورت نہ پائی جارہی ہو، بلکہ عورت محض ناپسندیدگی اور نفرت کی بناء پر علیحدگی چاہتی ہو۔ ظاہر ہے کہ اگر اس کو عِنّین (نامرد) مجنوں، مُتعنِّت (نان ونفقہ نہ دینے والا) اور مفقود الخبر (لاپتہ شخص) کی بیوی پر قیاس کیا جائے تو اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کا نکاح بلا معاوضہ فسخ کردیا جائے۔ حالانکہ جسٹس صاحب بھی خود اس کو درست نہیں سمجھتے۔

رہ گئے فتح القدیر، احکام القرآن، صحیح بخاری اور المسوّیٰ کے وہ حوالے جو جسٹس صاحب نے پیش کئے ہیں، سووہ بھی بالکل غیر متعلق ہیں، اس لئے کہ ان سب حوالوں میں یہ بات بیان کی گئی ہے کہ حدود اللہ کو قائم نہ کرنے کا کیا مطلب ہے؟ اور یہ بتایا گیا ہے کہ وہ کون سے حالات ہیں جن میں زوجین کے لئے خُلع کرنا جائز ہو جاتا ہے؟ رہا یہ معاملہ کہ ان حالات میں حکّام زوجین کو یا ان میں سے کسی ایک کو خلع پر مجبور کرسکتے ہیں یا نہیں؟ اس کے بارے میں انہی حضرات فقہاء کی واضح تصریحات یہ ہیں کہ جب تک شوہر اور بیوی دونوں راضی نہ ہوں، خلع کا معاملہ صحیح نہیں ہوتا۔ فقہاء کی یہ تصریحات ہم آگے پیش کریں گے۔

## خُلع فسخ ہے یا طلاق؟

آگے جسٹس ایس اے رحمان صاحب نے یہ بحث چھیڑدی ہے کہ "خُلع" فسخِ نکاح (DISSOLUTION OF MARRIAGE) ہے یا طلاق (DIVORCE) ؟ اس معاملے میں فقہاء کا اختلاف نقل کرنے کے بعد وہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور داؤد ظاہری رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کو ترجیح دیتے ہیں جس کی رُو سے خُلع طلاق نہیں، بلکہ فسخ ہے، اور اس کی بعد تحریر فرماتے ہیں :

"اگر اس رائے کو قبول کرلیا جائے (کہ خُلع فسخ ہے طلاق نہیں ہے) تو یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ خلع تنہا شوہر کی مرضی پر موقوف نہیں ہے"۔ (پی ایل ڈی (سپریم کورٹ) ۱۹۶۷ء صفحہ ۱۱۶)

لیکن جسٹس صاحب کے اس ارشاد سے بھی اتفاق ممکن نہیں۔ بحث کے تعارف میں ہم یہ بیان کرچکے ہیں کہ خلع کے طلاق یا فسخ ہونے کا کیا مطلب ہے؟ اور عملی طور پر فقہاء کے اس اختلاف کا کیا نتیجہ نکلتا ہے؟ تفسیر' حدیث اور فقہ کی جس کتاب میں بھی یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے' وہاں اس کا مطلب یہی بیان کیا گیا ہے کہ اگر خلع کو فسخ قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ خلع کو طلاق شمار نہیں کیا جائے گا' اور اگر میاں بیوی باہمی رضا مندی سے دوبارہ نکاح کرلیں تو شوہر کو بدستور تین طلاق کا اختیار رہے گا؟ لیکن اس سے یہ نتیجہ کسی نے نہیں نکالا کہ چونکہ یہ فسخ ہے اس لئے اس میں شوہر کی رضا مندی ضروری نہیں ہے۔

ہم یہاں اس بحث کو نظرانداز کرتے ہیں کہ فقہاء کے اس اختلاف میں قابلِ ترجیح مسلک کون سا ہے؟ ہم تھوڑی دیر کے لئے یہی فرض کرلیتے ہیں کہ اس معاملے میں جسٹس صاحب کے ارشاد کے مطابق امام احمدؒ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہی قابل ترجیح ہے جس کی رُو سے خلع طلاق نہیں' فسخ ہے' لیکن اس سے یہ بات کیسے ثابت ہوگئی کہ یہ فسخ نکاح شوہر کی مرضی کے خلاف بھی عمل میں آسکتا ہے؟ خود جسٹس صاحب نے نقل فرمایا ہے کہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ خلع کو فسخ نکاح قرار دیتے ہیں' لیکن ان کے مذہب کی کتابیں اٹھا کر دیکھئے' وہ بھی جمہور امّت کی طرح خُلع کو فسخِ نکاح قرار دینے کے باوجود فریقین کی مرضی کو اس کے لئے لازمی شرط سمجھتے ہیں' چنانچہ علامہ ابنِ قدامہ رحمۃ اللہ علیہ جو امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کے مستند ترین راوی ہیں' تحریر فرماتے ہیں :

﴿ ولا یفتقر الخلع إلی حاکم نصّ علیہ أحمد فقال یجوز الخلع

دون السلطان وروى البخاری ذلك عن عمر وعثمان رضى الله عنهما وبه قال شريح والزهری ومالك والشافعی واسحاق وأهل الرأى وعن الحسن وابن سيرين لا يجوز ألاّ عندالسلطان، ولنا قول عمرؓ وعثمانؓ ولأ نه معاوضة فلم يفتقرالى السلطان كالبيع والنكاح ولأنه عقد بالتراضى أشبه الإقالة ﴾

(ابن قدامہؒ: المغنی صفحہ ۵۲ جلد ۷ دار المنار ۱۳۶۷ھ)

"خلع کے لئے حاکم کی ضرورت نہیں' امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تصریح کی ہے' چنانچہ کہا ہے کہ خلع بغیر سلطان کے جائز ہے' اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہی مذہب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نقل کیا ہے' اور امام شریح رحمۃ اللہ علیہ' امام زہری رحمۃ اللہ علیہ' امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ' امام اسحٰق رحمۃ اللہ علیہ اور اہل رائے کا بھی یہی قول ہے۔ اور حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ' اور ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ خلع صرف حاکم کے پاس ہو سکتا ہے۔ اور ہماری دلیل حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے' نیز یہ کہ خلع ایک عقدِ معاوضہ ہے لہٰذا اس میں سلطان کی ضرورت نہیں' جیسے بیع اور نکاح۔ علاوہ ازیں خلع باہمی رضامندی سے عقدِ نکاح کو ختم کرنے کا نام ہے' لہٰذا وہ اقالہ کے مشابہ ہے"۔

علامہ ابن قدامہؒ نے مذکورہ بالا عبارت میں امام احمدؒ کا صاف مذہب

یہ نقل کیا ہے کہ خلع باہمی رضامندی سے ہوتا ہے اور اقالہ کی مثال دیکر یہ بھی واضح کردیا ہے کہ جس طرح اقالہ (فسخ بیع) (Cancellation of the sale transaction) فریقین کے حق میں فسخِ معاملہ ہوتا ہے لیکن اس میں باہمی رضامندی ضروری ہے اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کرسکتا۔ اسی طرح خلع بھی فسخِ نکاح ہے لیکن اس میں بھی باہمی رضامندی ضروری ہے اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کرسکتا۔

جسٹس صاحب کی نقل کے مطابق امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بھی خلع کو فسخِ نکاح مانتے ہیں، طلاق نہیں کہتے، لیکن یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قدیم قول ہے اور آخری قول یہی ہے کہ خُلع طلاق ہے۔

(ابن رشدؒ : بدایۃ المجتہد، صفحہ ۶۹ جلد ۲ و تفسیر ابن کثیرؒ صفحہ ۲۷۵ جلد ۱ المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ ۱۳۵۶ھ وکتاب الام صفحہ ۱۹۸ جلد ۵)

اور جہاں تک فریقین کی رضامندی کا سوال ہے اس کو وہ بھی دوسرے تمام فقہاء کی طرح خلع کے لئے لازمی شرط قرار دیتے ہیں، چنانچہ وہ کتاب الام کے باب الخلع والنشوز میں پوری صراحت کے ساتھ لکھتے ہیں :

﴿ وإن قال لا افارقها ولا أعدل لها أجبر على القسم لها ولا يجبر على فراقها ﴾

(الامام الشافعیؒ: کتاب الام صفحہ ۱۸۹ جلد ۵، مکتبۃ الکلیات الازہریۃ ۱۳۸۱ھ، باب الخلع والنشوز)

"اور اگر شوہر کہے کہ نہ میں بیوی کو علیحدہ کروں گا اور نہ اس کے ساتھ انصاف کروں گا تو اُسے انصاف پر مجبور کیا جائے گا، لیکن علیحدگی پر مجبور نہیں کیا جاسکتا"۔

اور ایک دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿ وليس له أن يأمرهما يفرقان إن رأيا إلا بأمر الزوج ولا يعطيا من مال المرأة الا باذنها ﴾ (ایضاً کتاب الام صفحہ ۱۹۴ جلد ۵)

"اور حاکم کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ حکمین کو شوہر کے حکم کے بغیر تفریق کرنے کا حکم دے اور یہ بھی اختیار نہیں کہ عورت کا مال اس کی اجازت کے بغیر شوہر کو دے"۔

اور آگے ایک مقام پر لکھتے ہیں :

﴿ وانّما جعلنا ها تطليقة لأن الله تعالى يقول الطلاق مرّتان فعقلنا مِن الله تعالى أن ذلك إنّما يقع بإيقاع الزوج وعلمنا أن الخلع لم يقع إلاّ بايقاع الزوج ﴾ (کتاب الام: صفحہ ۱۹۸ جلد ۵)

"اور ہم نے معاملۂ خلع کو طلاق اس لئے قرار دیا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے الطلاق مرتان تو ہم نے اللہ کے کلام سے یہ بات سمجھی ہے کہ طلاق صرف شوہر کے واقع کرنے سے واقع ہوتی ہے' اور یہ بھی معلوم ہے کہ خُلع شوہر کے واقع کئے بغیر واقع نہیں ہوتا"۔

اور اس کے دو صفحوں کے بعد تو اس مسئلے کو بالکل ہی کھول کر بیان کردیا ہے' فرماتے ہیں :

﴿ وكذلك سيد العبد إن خالع عن عبده بغير إذنه لان الخلع طلاق فلايكون لأحد أن يطلق عن أحد ،لاأب ولا سيد ولا ولى ولا سلطان إنما يطلق المرء عن نفسه أويطلق عليه السلطان بمالزمه من نفسه أذا امتنع هوأن يطلّق وكان ممن له طلاق وليس الخلع من هذا المعنى بسبيل ﴾ (ایضاً صفحہ ۲۰۰ جلد ۵)

"اسی طرح غلام کا آقا اگر اپنے غلام کی طرف سے بغیر غلام کی اجازت کے خلع کرلے (تو صحیح نہ ہوگا) اس لئے کہ خلع طلاق ہے۔ لہٰذا کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے کی طرف سے طلاق دے' نہ باپ کو یہ حق ہے' نہ آقا کو' نہ ولی کو' اور نہ سلطان (حاکم) کو۔ طلاق تو انسان اپنی طرف سے خود دیتا ہے' یا جب وہ طلاق سے باوجود اہل طلاق ہونے کے باز رہے اور اسی کی طرف سے سلطان کو طلاق دینا لازم ہوجائے تو سلطان طلاق دے دیتا ہے' لیکن خُلع میں یہ صورت بالکل نہیں پائی جاسکتی"۔

اس میں آخری جملوں نے تو یہ بات بالکل واضح کردی ہے کہ خلع کے معاملہ میں شوہر کی رضامندی طلاق سے بھی زیادہ ضروری ہے' کیونکہ طلاق تو کبھی کبھی خاص حالات میں حاکم بھی شوہر کی طرف سے دے سکتا ہے' لیکن خلع میں یہ بات کبھی نہیں پائی جاسکتی۔

مندرجہ بالا اقتباسات سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ جن حضراتِ فقہاءؒ نے خلع کو طلاق کے بجائے فسخِ نکاح کہا ہے' وہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ یہ فسخِ نکاح اقالہ کی طرح فریقین کی رضامندی کے بغیر نہیں ہوسکتا۔

آگے جسٹس صاحب فرماتے ہیں :

"اور اگر خلع کو طلاق ہی قرار دیا جائے جیسا کہ بعض قدماء حنفیہ (ORTHODOX HANAFI JURSTS) کا خیال معلوم ہوتا ہے' تب بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا عورت کو خاص حالات میں یہ حق نہیں ہے کہ وہ شوہر سے اس کی مخالفت کے باوجود طلاقِ خلع حاصل کرے؟ اس مسئلے کی

کوئی تصریح ان حنفی فقہاء کے یہاں نہیں ملتی"۔

(پی ایل ڈی (سپریم کورٹ) ۱۹۶۷ء صفحہ ۱۱۶)۔

یہاں پہلی بات تو یہ ہے کہ خلع کو طلاق قرار دینا صرف "بعض قدماء حنفیہ" ہی کا خیال نہیں، بلکہ یہ تمام حنفیہ کا متفقہ مسئلہ ہے، اور صرف حنفیہ ہی نہیں، فقہاء کی اکثریت خلع کو طلاق قرار دیتی ہے، علامہ ابنِ رُشد رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: ﴿ وأما نوع الخلع فالجمهور على أنه طلاق ﴾

"جہاں تک خلع کی نوعیت کا تعلق ہے جمہور (اکثر فقہاء) کے نزدیک وہ طلاق ہی ہے" (ابن رشدؒ: بدایۃ المجتہد صفحہ ۶۹ جلد ۲ مصطفیٰ البابی ۱۳۷۹ھ، مزید دیکھئے تفسیر ابن کثیرؒ صفحہ ۲۷۵، جلد ۱)۔

دوسری بات یہ ہے کہ جسٹس صاحب نے یہ فرمایا ہے کہ حنفی فقہاء کے یہاں ایسی کوئی تصریح نہیں ملتی کہ عورت شوہر کے راضی نہ ہونے کی صورت میں "طلاقِ خُلع" حاصل نہیں کر سکتی، لیکن ہم یہاں حنفی فقہاء کی چند تصریحات پیش کرتے ہیں جن سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ خلع شوہر کی رضامندی پر موقوف ہے، علامہ ابوبکر جصّاص رحمۃ اللہ علیہ قدماء حنفیہ کے مستند ترین فقہاء میں سے ہیں، اور جسٹس صاحب نے بھی ان کی کتاب "احکام القرآن" سے مختلف معاملات میں حوالے نقل کئے ہیں۔ یہاں ہم پہلے انہی کی عبارت نقل کرتے ہیں۔ وہ حضرت جمیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے واقعہ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں، (یہ واقعہ تفصیل کے ساتھ آگے آئے گا)

﴿ لو كان الخلع إلى السلطان شاء الزوجان أو أبيا إذا علم أنهما لا يقيمان حدود الله لم يسئلهما النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ولا خاطب الزوج بقوله اخلعها بل كان يخلعها منه ويرد عليه حديقته وإن أبيا أو واحد منهما ﴾

(الجصاص: احکام القرآن صفحہ ٤٦٨ جلد ١ المطبعۃ البہیۃ ١٣٤٧ھ)

"اگر خلع کا یہ اختیار حاکم کو ہوتا کہ وہ جب دیکھے کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہیں کریں گے (تو خود نکاح فسخ کردے) خواہ زوجین چاہیں یا نہ چاہیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور ان کے شوہر سے اس معاملے میں کچھ نہ پوچھتے اور نہ شوہر سے یہ کہتے کہ تم ان سے خلع کرلو' بلکہ خود خلع کرکے شوہر کا باغ ان کو لوٹا دیتے' چاہے وہ دونوں انکار کرتے یا ان میں سے کوئی ایک انکار کرتا"۔

اس عبارت میں علامہ ابوبکر جصّاص رحمۃ اللہ علیہ نے صاف تصریح فرمادی ہے کہ اگر حاکم یہ دیکھے کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہیں کرسکیں گے تب بھی وہ شوہر اور بیوی دونوں کی رضامندی کے بغیر خلع نہیں کرسکتا' اگر ان دونوں میں سے ایک بھی خلع سے انکار کردے تو حاکم کو خلع کا اختیار نہیں۔ فقہاء کا اصول یہ ہوتا ہے کہ جو بات اُن کے یہاں مختلف فیہ اور معروف و مشہور ہو' اسے تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کے بجائے کسی ایک جگہ اصولی طور پر بیان کردیتے ہیں' یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص فقہاء کی عبارتوں میں یہ مسئلہ تلاش کرنا چاہے کہ "طلاق کا اختیار صرف مرد کو ہے' عورت کو نہیں" تو ان الفاظ کے ساتھ اسے فقہاء کی تصریحات بہت کم ملیں گی' اس لئے کہ یہ بات اتنی طے شدہ ہے کہ اس کے بیان کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔ بالکل یہی معاملہ خلع کے ساتھ بھی ہے۔ یہ مسئلہ کہ "خلع کے لئے زوجین میں سے ہر ایک کی رضامندی ضروری ہے" فقہاء کے یہاں اتنا معروف و مشہور' اور متفق علیہ اور مسلّم ہے کہ وہ اسے مستقل طور پر بہت کم ذکر کرتے ہیں' البتہ خلع کی تعریف' تعارف اور اُس کے ارکان و شرائط بیان کرتے ہوئے اسے اصولی طور پر ذکر کرتے ہیں یا کسی اور مسئلے کی دلیل میں بطور ایک مسلّمہ

حقیقت کے۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیریہ میں جو حنفی فقہ کی مسلّم الثبوت کتاب ہے، صراحت کے ساتھ لکھا ہے :

﴿ وشرطه شرط الطلاق ﴾ (عالمگیریۃ: صفحہ ۵۱۵ جلد ۱)

"خلع کی تمام شرائط وہی ہیں جو طلاق کی ہیں"۔

اور علّامہ علاء الدین حصکفی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿ وشرطه کالطلاق ﴾ (ابن عابدین: صفحہ ۶۰۶ جلد ۲)

"خلع کی شرائط طلاق جیسی ہیں"۔

اور شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿ والخلع جائز عند السلطان وغیره لأ نه عقد یعتمد التراضی کسائر العقود وهو بمنزلة الطلاق بعوض وللزوج ولایة ایقاع الطلاق ولها ولایة التزام العوض ﴾

(السرخسیؒ: المبسوط صفحہ ۱۷۳ جلد ۶ مطبعة السعادة مصر ۱۳۲٤ھ)

"اور خلع حاکم کے پاس بھی جائز ہے اور حاکم کے بغیر بھی، اس لئے کہ یہ ایک ایسا معاملہ (TRANSACTION) ہے جس کی ساری بنیاد باہمی رضامندی پر ہے، اور یہ معاوضہ لے کر طلاق دینے کے حکم میں ہے، شوہر کو طلاق دینے کا حق حاصل ہے اور عورت کو معاوضہ اپنے اوپر لازم قرار دینے کا"۔

اس کے علاوہ فقہاء دوسرے معاملات کی طرح خلع کا رُکن بھی ایجاب (OFFER) اور قبول (ACCEPT BNCE) کو قرار دیتے ہیں، مثلاً ملک العلماء کاسانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :

﴿ وأمّا ركنه فهو الايجاب والقبول لأنه عقد على الطلاق
بعوض فلا تقع الفرقة ولا يستحق العوض بدون القبول ﴾
(الکاسانیؒ: بدائع الصنائع صفحہ ۱۴۵ جلد ۳ مطبعۃ الجمالیۃ مصر ۱۳۲۸ء)

"رہا خلع کا رُکن تو وہ ایجاب اور قبول ہے' اس لئے کہ یہ معاوضہ کے ساتھ طلاق کا معاملہ ہے' لہٰذا بغیر قبول کے علیحدگی واقع نہیں ہوگی"۔

واضح رہے کہ فقہاء کی اصطلاح میں کسی عمل کا رُکن وہ چیز ہوتی ہے جس کے بغیر اس عمل کا شرعی وجود (LEGAL ENTITY) ہی نہیں ہوتا۔ مثلاً سجدہ نماز کا رکن ہے' اس لئے سجدہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی' اسی طرح ایجاب و قبول خلع میں بھی رکن ہیں جس کے بغیر خلع نہیں ہو سکتا۔

مذکورہ بالا اقتباسات سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ جو فقہاء اسے طلاق قرار دیتے ہیں وہ بھی اور جو حضرات اسے فسخ کہتے ہیں وہ بھی' دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ خلع باہمی رضامندی کا معاملہ ہے' جس میں شوہر اور بیوی دونوں کی رضامندی ضروری ہے' اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا۔ لہٰذا خلع کے طلاق یا فسخ ہونے سے مسئلہ زیرِ بحث پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

آگے جسٹس ایس اے رحمان صاحب نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ خلع میں شوہر کی رضامندی کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔

(پی ایل ڈی (سپریم کورٹ) ۱۹۶۷ء صفحہ ۱۱۷ سطر ۱)

بعض لوگ شوہر کی رضامندی کو ضروری سمجھتے ہیں اور بعض حضرات اسے ضروری قرار نہیں دیتے۔ لیکن عجیب بات ہے کہ جسٹس صاحب اپنے اس دعوے کی تائید میں فقہاء کے جو اقوال پیش کرتے ہیں وہ بالکل دوسرے مسئلے سے متعلق ہیں' اور ان کا شوہر کی رضامندی سے کوئی تعلق نہیں۔

اس سلسلے میں جسٹس صاحب نے علامہ شعرانی رحمۃ اللہ علیہ کی جو عبارت پیش کی ہے وہ یہ ہے :

﴿اتفق الائمة على ان المراة اذا كرهت زوجها لقبح منظر أوسوء عشرة جاز لها أن تخالعه على عوض وإن لم يكن من ذلك شيئ وتراضيا على الخلع من غير سبب جاز ولم يكره خلا فاللزهرى وعطاء وداؤد فى قولهم ان الخلع لا يصح فى هذه الحالة لأنه عبث والعبث غير مشروع﴾

(الشعرانیؒ: المیزان الکبریٰ صفحہ ۱۱۹ جلد ۲ دار احیاء الکتب المصریۃ)

"تمام أئمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر عورت اپنے شوہر کو بد صورتی یا سوءِ معاشرت کی بناء پر ناپسند کرتی ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ شوہر سے معاوضہ پر خُلع کا معاملہ کرلے اور اگر ناپسندیدگی کی کوئی وجہ نہ ہو اور میاں بیوی خُلع پر بلاوجہ راضی ہو جائیں تب بھی جائز ہے اور مکروہ نہیں، البتہ اس میں امام زہری رحمۃ اللہ علیہ، امام عطاء رحمۃ اللہ علیہ، اور امام داؤد رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس حالت میں خلع صحیح نہیں، اس لئے کہ وہ عبث ہے اور عبث غیر مشروع ہے"۔

اس عبارت ہی سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ اختلاف شوہر کی رضامندی کے مسئلے میں نہیں، بلکہ اس مسئلے میں ہے کہ فریقین کی رضامندی کے بعد بھی خلع ہر حال میں جائز ہے یا صرف اس صورت میں جائز ہے جبکہ بیوی اپنے شوہر کو ناپسند کرنے کی معقول وجہ رکھتی ہو۔ اکثر فقہاء نے پہلی رائے کو اختیار کیا ہے، اور امام زہری رحمۃ اللہ علیہ، امام عطاء رحمۃ اللہ علیہ، اور امام داؤد ظاہری

رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری رائے کو، لیکن جہاں تک خلع میں فریقین کی رضامندی کا تعلق ہے، اس کو دونوں فریق ضروری قرار دیتے ہیں جیسے کہ جاز لھا أن تخالعه علی عوض اور وتراضیا علی الخلع کے الفاظ اس پر شاہد ہیں۔ خدا جانے اس عبارت کے کون سے لفظ سے جسٹس صاحب نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ کسی فریق کے نزدیک شوہر کی رضامندی کے بغیر بھی خلع ہو سکتا ہے؟

اس کے بعد جسٹس صاحب نے عمدۃ القاری کے حوالہ سے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ، امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام اسحٰق رحمۃ اللہ علیہ کا یہ مسلک نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک زوجین کے درمیان مصالحت کرانے کے لئے جو حَکَم بھیجے جاتے ہیں ان کو تفریق کا بھی اختیار رہتا ہے، اور اگر وہ مناسب سمجھیں تو شوہر کی اجازت کے بغیر بھی تفریق کرا سکتے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے "حکمین" کو یہ اختیار دیا ہے، لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے تمام فقہاء رحمہم اللہ کا مسلک یہی ہے کہ جب تک شوہر حَکَمین کو اپنا وکیلِ مختار نہ بنائے، اس وقت تک ان کو شوہر کی مرضی کے بغیر تفریق کا اختیار حاصل نہیں ہے، ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ قرآن کریم میں حَکَم بھیجنے کا ذکر مندرجہ ذیل آیت میں کیا گیا ہے:

﴿وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَیْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَکَماً مِنْ اَهْلِهٖ وَحَکَماً مِنْ اَهْلِهَا اِنْ یُّرِیْدَا اِصْلَاحاً یُّوَفِّقِ اللّٰهُ بَیْنَهُمَا﴾

"اور اگر تمہیں میاں بیوی کے درمیان پھوٹ پڑ جانے کا اندیشہ ہو تو تم ایک حَکَم مرد کی طرف سے اور ایک حَکَم عورت کی طرف سے بھیجو، اگر وہ دونوں اصلاح کا ارادہ کریں گے تو اللہ تعالیٰ زوجین کے اندر موافقت پیدا فرمادے گا"۔

اس آیت کا آخری جملہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ حَکَم زوجین کے درمیان تفریق اور علیحدگی کے لئے نہیں، بلکہ دونوں میں موافقت پیدا کرنے اور پھوٹ سے بچانے کے لئے بھیجے جارہے ہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الام میں اس مسئلے پر تفصیل کے ساتھ گفتگو فرمائی ہے، وہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿ وليس له أن يأمرهما يفرقان إن رأيا إلا بأمر الزوج ولا يعطيا من مال المرأة إلا باذنها (قال) فإن اصطلح الزوجان وإلا كان على الحاكم أن يحكم لكل واحد منهما على صاحبه بما يلزمه من حق فی نفس ومال وأدب (قال) وذلك أن الله إنما ذكر أنهما "إن يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما" ولم يذكر تفريقا (قال) وأختار للامام أن يسأل الزوجين أن يتراضيا بالحكمين ويوكلاهما معاً فيوكلهما الزوج إن رأيا أن يفرقا بينهما فرقا على ما رأيا من أخذ شيئ أوغيرا خذه ﴾ (كتاب الام صفحه ١٩٤ جلد ٥)

"جب میاں بیوی کے درمیان پھوٹ کا اندیشہ ہو اور وہ حاکم کے پاس اپنا معاملہ لے جائیں تو اس پر واجب ہے کہ ایک حَکَم شوہر کی طرف سے اور ایک حَکَم بیوی کی طرف سے بھیجے، یہ حَکَم اہلِ قناعت اور اہلِ عقل میں سے ہوں، تاکہ ان کے معاملے کی تحقیق کریں اور حتی المقدور مصالحت کرائیں لیکن حاکم کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ حَکَمین کو اپنی رائے سے شوہر کے حکم کے بغیر تفریق کا حُکم دے، اور نہ وہ عورت کا کوئی مال اس کی

اجازت کے بغیر شوہر کو دے سکتے ہیں۔ پس اگر زوجین میں مصالحت ہو جائے تو بہتر' ورنہ حاکم پر یہ واجب ہے کہ وہ فریقین میں سے ہر ایک پر دوسرے کے جانی' مالی اور ادبی (معاشرتی) حقوقِ واجبہ کی ادائیگی کا فیصلہ کرے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف یہ ذکر فرمایا ہے کہ "إِنْ يُرِيْدَا اِصْلَاحاً يُوَفِّقِ اللّٰهُ بَيْنَهُمَا" (اگر وہ دونوں اصلاح کا ارادہ کریں گے تو اللہ تعالیٰ دونوں میں موافقت پیدا فرمادے گا) اور تفریق کا کوئی ذکر نہیں فرمایا۔ ہاں البتہ حاکم کے لئے میں یہ پسند کرتا ہوں کہ وہ زوجین سے کہے کہ وہ حَکَمین کے ہر فیصلے پر راضی ہو جائیں اور دونوں انہیں اپنا وکیل بنا دیں' شوہر حَکَمین کو اس بات کا وکیل بنائے کہ وہ اگر مناسب سمجھیں تو اپنی رائے کے مطابق کچھ لے کر یا بغیر کچھ لئے تفریق کردیں"۔

آگے لکھتے ہیں

﴿ ولا يجبرا لزوجان على توكيلهما إن لم يوكلا ﴾

(ایضاً صفحہ ۱۹۵ جلد ۵)

"اور اگر زوجین حَکَمین کو وکیل نہ بنائیں تو انہیں مجبور نہ کیا جائے گا"۔

امام ابو جعفر طحاوی رحمۃ اللہ علیہ بھی انہی دلائل کی روشنی میں تحریر فرماتے ہیں :

﴿ وليس للحكمين فى الشقاق أن يفرّقا إلاّ أن يجعل ذلك إليهما الزوج ﴾

(مختصر الطحاوی: صفحہ ۱۹۱ دار الکتاب العربی: کن ۱۳۷۰ھ)

"اور حکمین کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ شقاق کی صورت میں تفریق کردیں الاّیہ کہ شوہرانہیں یہ اختیار دے دے"۔

جناب جسٹس ایس اے رحمان صاحب نے اس مسئلہ پر علامہ ابنِ حزم رحمۃ اللہ علیہ کا حوالہ دے کر کہا ہے کہ انہوں نے اس پر مبسوط بحث کی ہے لیکن جسٹس صاحب نے اس طرف توجہ نہیں فرمائی کہ اس بحث کے بعد انہوں نے نتیجہ کیا نکالا ہے؟ علامہ ابنِ حزم رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلے پر بحث کرنے کے بعد صاف لکھا ہے کہ :

﴿ لیس فی الآیة ولا فی شیئی من السُّنن أن للحکمین أن یفرقا ولا أن ذلك للحاکم ﴾

(ابن حزم: المحلی، صفحہ۸۷و۸۸ جلد ۱۰، ادارة الطباعة المنیریة ۱۳۵۲ھ)

"کسی بھی آیت یا حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حکمین کو تفریق کا اختیار ہے' اور نہ یہ اختیار حاکم کے لئے ثابت ہوتا ہے"۔

## حضرت جمیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا واقعہ

جسٹس صاحب نے صحیح بخاری کی مندرجہ ذیل حدیث سے بھی استدلال کیا ہے :

﴿ عن ابن عباسؓ أنّ امرأة ثابت بن قیس أتت النبی صلی اللّٰه علیه وسلم فقالت یا رسول اللّٰه ثابت بن قیس ما أعتب علیه فی خلقٍ ولا دین ولکنی أکره الکفر فی الاسلام، فقال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم اتردّین علیه حدیقته

قالت نعم قال رسول صلی اللّٰہ علیہ وسلم اقبل الحدیقة وطلّقها تطلیقةً ﴾

(صحیح بخاری: صفحہ۷۹۴ جلد ۲ اصح المطابع کراچی)

"حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ ثابت بن قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بیوی (جمیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں ثابت بن قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اخلاق اور دینداری سے ناراض نہیں ہوں، لیکن میں اسلام لانے کے بعد کفر کی باتوں سے ڈرتی ہوں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تم ان پر ان کا باغ (جو انہوں نے بطور مہر دیا تھا) لوٹا دوگی؟ انہوں نے کہا ہاں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے (حضرت ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ) سے فرمایا کہ تم باغ قبول کرلو اور انہیں ایک طلاق دے دو"۔

لیکن اس حدیث سے استدلال اس لئے درست نہیں کہ مذکورہ واقعہ شوہر کی رضامندی سے ہوا تھا، اور انہوں نے خُلع کے اس معاملے کو قبول کرلیا تھا، چنانچہ سننِ نسائی کی روایت کے الفاظ یہ ہیں :

﴿ فأرسل إلی ثابت فقال له خذالذی لها علیك وخلِّ سبیلها قال نعم ﴾

(الدرالمنثور للسیوطیؒ: صفحہ۲۸۲ جلد ۱ بحوالہ نسائی)

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس پیغام بھیجا کہ جو مال ان کا تم پر واجب تھا وہ

لے لو اور ان کو چھوڑ دو' حضرت ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا' ہاں!"۔

اور ظاہر ہے کہ اگر شوہر خلع کو قبول کرلے تو کوئی مسئلہ ہی نہیں رہتا۔ گفتگو تو اس صورت میں ہو رہی ہے جبکہ شوہر خلع پر راضی نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں خلع کا حکم دیا تھا تو یہ حکم باتفاق علماء بطور مشورہ تھا' قاضی کی حیثیت میں جبراً نہیں تھا' حافظ ابنِ حجر رحمۃ اللہ علیہ اس کی شرح میں تحریر فرماتے ہیں :

﴿ هوأمر إرشاد واصلاح لا ايجاب ﴾

(الحافظ ابن حجرؒ: فتح الباری: صفحہ ۳۲۹ جلد ۹ المطبعۃ البہیۃ ۱۳۴۸ھ)

"یہ ہدایت اور اصلاح کا حکم تھا' ایجابی حکم نہ تھا"۔

علّامہ بدر الدین عینی رحمۃ اللہ علیہ اور علامہ قسطلانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس لفظ کی تشریح کرتے ہوئے یہی لکھا ہے۔

اس کے علاوہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا شوہر کو طلاق کا حکم دینا خود اس بات کی واضح دلیل ہے کہ قاضی یا حاکم ازخود تفریق نہیں کرسکتا' بلکہ یہ کام صرف شوہر کرسکتا ہے۔ چنانچہ امام ابوبکر جصّاص رازی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

﴿ لوكان الخلع الى السلطان شاء الزوجان أو أبيا اذا علم أنهما لايقيمان حدود الله لم يسئلهما النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ولا خاطب الزوج بقوله اخلعها بل كان يخلعها منه ويردّ عليه حديقته وإن أبيا أو واحد منهما لما كانت فرقة المتلاعنين إلى الحاكم لم يقل للملاعن خلّ سبيلها

بل فرق بینهما ﴾.

(الجصاصؒ: احکام القرآن صفحہ٤٦٨ جلد ١ المطبعة البهية ١٣٤٧ھ)

"اگر یہ اختیار سلطان کو ہوتا کہ وہ جب دیکھے کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہیں کریں گے تو خلع کردے، خواہ یہ زوجین کی خواہش ہو یا نہ ہو، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان دونوں سے اس کا سوال نہ فرماتے، اور نہ شوہر سے یہ کہتے کہ تم ان سے خلع کرلو، بلکہ خود خلع کرکے عورت کو چھڑا دیتے، اور شوہر پر اس کا باغ لوٹا دیتے، خواہ وہ دونوں انکار کرتے یا ان میں سے کوئی ایک انکار کرتا۔ جیسے کہ لعان میں زوجین کی تفریق کا اختیار حاکم کو ہوتا ہے تو وہ ملاعن (شوہر) سے یہ نہیں کہتا کہ اپنی بیوی کو چھوڑ دو، بلکہ خود تفریق کردیتا ہے"۔

امام ابوبکر جصّاص رحمۃ اللہ علیہ کی یہ دلیل نہایت وزنی ہے، یہی وجہ ہے کہ آج تک کسی فقیہ نے اس حدیث سے استدلال کرکے یہ نہیں کہا کہ حاکم شوہر کو خلع پر مجبور کرسکتا ہے۔

سعیدہ خانم بنام محمد سمیع کے مقدّمے میں فاضل جج صاحبان نے بھی حضرت جمیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے واقعے کا یہی جواب دیا تھا کہ وہاں خلع شوہر کی مرضی سے ہوا تھا۔

(سعیدہ خانم بنام محمد سمیع۔ پی ایل ڈی ۱۹۵۲ء لاہور)

جسٹس ایس اے رحمان صاحب سعیدہ خانم کے مقدّمے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"سعیدہ خانم کے مقدّمے میں اس آیت پر غور نہیں کیا گیا جو حق خلع کے بارے میں ہے، اگرچہ حضرت جمیلہ رضی اللہ تعالیٰ

عنہا کی حدیث پر گفتگو کی گئی ہے"۔

سعیدہ خانم کے مقدّمے میں جو حضرت جمیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے واقعے کو شوہر کی مرضی کا واقعہ قرار دیا گیا ہے، اس کا جواب دیتے ہوئے موصوف لکھتے ہیں :

"میری ناقص رائے میں یہ بات قرآن کے الفاظ اور روح کے ساتھ جو بیوی اور شوہر کو ایک دوسرے کے حقوق کے معاملے میں ایک ہی مقام دیتی ہے، زیادہ ہم آہنگ ہوگی کہ ان واقعات کی تشریح اس طرح کی جائے کہ اولوالامر بشمول قاضی خُلع کے ذریعہ خود بھی تفریق کا حکم دے سکے، اگرچہ شوہر اس سے متفق نہ ہو"۔

(پی ایل ڈی (سپریم کورٹ) ۱۹۶۷ء صفحہ ۱۲۰ و ۱۲۱)

ظاہر ہے کہ جسٹس صاحب کے یہ الفاظ محض اپنے دعوے کے اعادہ کی حیثیت رکھتے ہیں، اور ان سے کسی طرح بھی اس بات کا جواب نہیں ہوتا کہ حضرت جمیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا واقعہ باہمی رضامندی کا واقعہ تھا۔ رہی یہ بات کہ قرآن کریم کے "الفاظ" اور "روح" سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ قاضی شوہر کی مرضی کے خلاف خلع کے ذریعہ تفریق کر سکتا ہے، سو آیتِ خلع پر بحث کرتے ہوئے ہم مفصّل بحث کر چکے ہیں، جس سے یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ پوری امّت اور اس کے ائمہ تفسیر نے قرآن کریم کے ان الفاظ کا مفہوم یہی قرار دیا ہے کہ خلع صرف فریقین کی باہمی رضامندی سے ہو سکتا ہے، اس کے سوا اُس کا کوئی راستہ نہیں۔

## حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک ارشاد

جناب جسٹس ایس اے رحمان صاحب نے اپنے فیصلے میں حضرت عمر رضی

اللہ تعالیٰ عنہ کے ایک ارشاد سے بھی استدلال فرمایا ہے، سُننِ بیہقی میں روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا :

﴿ اذا أرادت النساء الخلع فلا تکفروھنّ ﴾

(الدار المنثور للسیوطیؒ: صفحہ ۲۸۳ جلد ۱)

"اگر عورتیں خلع کرنا چاہیں تو ان سے انکار نہ کرو"۔

لیکن حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ ارشاد خود اس بات کی دلیل ہے کہ حاکم فریقین یا ان میں سے کسی ایک کی مرضی کے خلاف خُلع نہیں کرسکتا۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس ارشاد میں شوہروں کو خطاب فرمایا ہے، اس لئے کہ حاکم اور قاضی تو وہ خود تھے، اگر حاکم اور قاضی کو ازخود خلع کرنے کا اختیار ہوتا تو ان کو شوہروں سے یہ کہنے کی ضرورت ہی کیا تھی کہ جب عورتیں خلع کرنا چاہیں تو تم انکار نہ کرو۔ لہٰذا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس ارشاد سے اس بات پر کیسے استدلال کیا جاسکتا ہے کہ حاکم فریقین یا ان میں سے کسی ایک کی مرضی کے خلاف خود خلع کرسکتا ہے۔ ہاں! یہ ارشاد شوہروں کے لئے ایک ہدایت نامہ ضرور ہے کہ جب عورتیں خلع کرنا چاہیں تو انہیں خواہ مخواہ باندھے رکھنے کے بجائے خُلع کو قبول کرلینا چاہئے۔

یہاں تک ہم نے ان دلائل پر تبصرہ کیا ہے جو جناب جسٹس ایس اے رحمٰن صاحب نے اپنے فیصلے میں پیش کئے ہیں۔ اس فیصلے پر جسٹس ایس اے محمود صاحب نے بھی ایک نوٹ لکھا ہے، اس نوٹ میں بیشتر دلائل تو بنیادی طور پر وہی ہیں جو جناب جسٹس ایس اے رحمٰن صاحب نے پیش کئے ہیں، اور ان کا جواب پیچھے تفصیل کے ساتھ آچکا ہے البتہ اس میں دو باتیں نئی ہیں جن کا جواب پیچھے نہیں آیا :

(۱) علّامہ ابنِ رُشدؒ نے بدایۃ المجتہد میں خلع کا بیان کرتے ہوئے لکھا ہے :

﴿ والفقه أن الفداء إنما جعل للمرأة فی مقابلة ما بید الرجل من الطلاق فإنه لما جعل الطلاق بيد الرجل إذا فرك المرأة جعل الخلع بيد المرأة اذا فركت الرجل ﴾

"اور خلع میں راز یہ ہے کہ فدیہ (خلع) عورت کو مرد کے حقِّ طلاق کے مقابلے میں دیا گیا ہے' اس لئے کہ جب مرد عورت کو ناپسند کرے تو اسے طلاق کا اختیار دیدیا گیا ہے' اور جب عورت مرد کو ناپسند کرے تو اس کو خلع کا اختیار دیدیا گیا ہے"۔

اس سے جسٹس صاحب نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ جس طرح طلاق میں عورت کی رضامندی ضروری نہیں' اسی طرح خُلع میں مرد کی رضامندی ضروری نہیں' لیکن علاّمہ ابنِ رُشد رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کی یہ تشریح بوجوہِ ذیل صحیح نہیں:

(الف) اسی عبارت سے چند سطر پہلے علاّمہ ابنِ رُشد رحمۃ اللہ علیہ نے وضاحت کے ساتھ لکھا ہے کہ:

﴿ وأما مایرجع الی الحال التی یجوز فیها الخلع من التی لایجوز فإن الجمهور علی أن الخلع جائز مع التراضی إذالم یکن سبب رضاهما بما تعطیه إضراره بها ﴾

(ابنِ رشدؒ: بدایۃ المجتهد صفحہ ٦٨ جلد ٢ مصطفی البابی ١٣٧٩ھ)

"رہی یہ بات کہ خلع کون سی حالت میں جائز ہوتا ہے اور کونسی حالت میں ناجائز' سو جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ خلع باہمی رضامندی کی حالت میں جائز ہے' بشرطیکہ عورت کے مال کی ادائیگی پر راضی ہونے کا سبب مرد کی طرف سے اسے تنگ کرنا نہ ہو"۔

اس عبارت سے یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ خُلع جائز ہی اس وقت ہوتا ہے جبکہ شوہر اور بیوی دونوں اس پر رضامند ہوں' البتّہ چونکہ اس طرح عورت کو فی الجملہ علیحدگی کا ایک راستہ مل جاتا ہے' اس لئے علّامہ ابنِ رُشد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو ایک نُکتے کے طور پر اس طرح بیان کردیا ہے کہ عورت کا یہ اختیار مرد کے حقِّ طلاق کے مقابلے میں ہے۔

(ب) ورنہ اگر علامہ ابنِ رُشد رحمۃ اللہ علیہ کا مطلب یہ ہوتا کہ خلع کا حق ٹھیک مرد کے حقِ طلاق کی طرح ہے تو ہونا یہ چاہئے تھا کہ ان کے نزدیک اس کے لئے عورت کو مال ادا کرنے کی ضرورت نہ ہوتی بلکہ جس طرح مرد کچھ پیسے دیئے بغیر طلاق دینے کا حق رکھتا ہے' اسی طرح عورت بھی پیسے ادا کئے بغیر علیحدگی حاصل کرنے کی مجاز ہوتی' حالانکہ یہ وہ بات ہے جسے خود جسٹس صاحبان بھی تسلیم نہیں فرماتے۔

(ج) اسی طرح اگر اس عبارت کا وہی مطلب ہوتا جو ان حضرات نے سمجھا ہے تو عورت کو خلع کے لئے عدالت کی طرف رجوع کرنے کی بھی ضرورت نہ ہونی چاہئے۔ بلکہ جس طرح شوہر عدالت میں جائے بغیر بیوی کو طلاق دے سکتا ہے' اسی طرح عورت کو بھی یہ حق ملنا چاہئے تھا' حالانکہ معزز جسٹس صاحبان اس بات کو بھی تسلیم نہیں فرماتے۔

اس سے واضح ہو گیا کہ علامہ ابن رُشد رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد طلاق اور خلع کو ہر اعتبار سے ایک ہی سطح پر لاکھڑا کرنا نہیں ہے' بلکہ وہ ایک نکتے کے طور پر یہ بات کہنا چاہتے ہیں کہ عورت کو بھی خلع کے ذریعہ علیحدگی کا ایک راستہ دے دیا گیا ہے کہ وہ شوہر کو مہر یا کچھ اور مال کی ترغیب دلا کر علیحدگی حاصل کر سکتی ہے' اس کے لئے ایسا کرنے میں کوئی گناہ نہیں جیسا کہ خود الفاظِ قرآن لَا جُنَاحَ میں اس کی واضح شہادت ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ خلع میں شوہر کی

رضامندی کی بالکل ضرورت ہی نہیں ہے۔

(د) یہاں ایک اصولی بات کی طرف مختصر اشارہ کردینا بھی فائدہ سے خالی نہ ہوگا۔ تمام فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کا طریقہ عموماً یہ ہے کہ وہ صرف احکام اور ان کی علتیں بیان کرتے ہیں، حکمتوں اور مصلحتوں کا ذکر نہیں کرتے، اور اگر کہیں اتفاقاً ان کا ذکر آئے تو الفقه فيه یا السّرّ فيه کے الفاظ سے اس کو ممتاز کردیتے ہیں، ایسی صورت میں مسلّمہ اصول یہ ہے کہ فقہاء کا قانونی منشاء معلوم کرنے کے لئے ان کے بیان کردہ اسباب وعِلل کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، اور جو بات وہ حِکمت ومصلحت کے طور پر بیان کرتے ہیں اُسے کسی قانونی حکم کی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا، اس لئے کہ احکامِ فقہیہ کا مدار علتوں پر ہوتا ہے، حِکمتوں پر نہیں۔ اور اس مقام پر ابنِ رُشدؒ نے یہ نکتہ الفقه فيه کے عنوان سے ہی بیان فرمایا ہے۔

(۲) ہمیں سب سے زیادہ حیرت جناب جسٹس ایس اے محمود صاحب کے اس ارشاد پر ہے کہ:

> *"Ibne Hazam in "Al-Mohalla" supports the Qazi's right to effict separation by Khula after efforts at reconciliation have faild"*
>
> *(PLD (SC) 1967 p.137)*

> "ابنِ حزم رحمۃ اللہ علیہ نے المُحلّٰی میں قاضی کے اس حق کی حمایت کی ہے کہ جب میاں بیوی کے درمیان اتفاق پیدا کرنے کی کوششیں ناکام ہوجائیں تو وہ خلع کے ذریعہ تفریق کرسکتا ہے"۔

حالانکہ علامہ ابنِ حزم رحمۃ اللہ علیہ نے جس سختی کے ساتھ قاضی اور حَکَمین کے اس حق کی تردید کی ہے، اسے ہر شخص المُحلّٰی میں دیکھ سکتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

﴿ وليس لهما أن يفرقا بين الزوجين لا بخلع ولا بغيره ﴾

"حَکَمین کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ میاں بیوی کے درمیان خلع کے ذریعہ یا بغیر خلع کے تفریق (علیحدگی) کردیں"۔

اور اس مسئلہ پر مفصّل بحث کرکے آخر میں لکھتے ہیں :

﴿لیس فی الآیۃ ولا فی شیئی من السُّنن أن للحکمین أن یفرقا ولا أن ذلک للحاکم﴾

(ابن حزمؒ: المحلیٰ، صفحہ ۸۷ و ۸۸ جلد ۱۰، ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ ۱۳۵۲ھ)

یعنی "کسی آیت یا کسی حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حَکَمین کو میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کرنے کا اختیار ہے اور نہ یہ اختیار حاکم (قاضی) کے لئے ثابت ہوتا ہے"۔

## مُثبت دلائل

اب تک ہم نے ان دلائل کا فقہی جائزہ لیا ہے جو سپریم کورٹ کے مذکورہ فیصلے میں پیش کئے گئے ہیں۔ اب ہم مختصراً وہ دلائل مثبت طور پر پیش کرتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ خلع باہمی رضامندی کا معاملہ ہے، اور حاکم کسی فریق کے علی الرّغم اسے نافذ نہیں کرسکتا۔

(۱) خلع کی آیت پر ہم پیچھے تفصیل کے ساتھ گفتگو کرچکے ہیں، اس بحث کی روشنی میں یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ اس آیت کے تین جملے خلع کے لئے فریقین کی رضامندی کو ضروری قرار دیتے ہیں :

(الف) إِلَّآ أَنْ يَّخَافَا أَنْ لَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ

(ب) فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا

(ج) فِيمَا افْتَدَتْ بِهٖ

(۲) قرآن کریم کا ارشاد ہے :

﴿ وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾

"اور اگر تم ان بیویوں کو طلاق دو قبل اس کے کہ ان کو ہاتھ لگاؤ' اور ان کے لئے کچھ مہر بھی مقرر کرچکے تھے تو جتنا مہر مقرر کیا ہو اس کا نصف ہے' مگر یہ کہ وہ عورتیں معاف کردیں یا یہ کہ وہ شخص رعایت کردے جس کے ہاتھ میں نکاح کا تعلق ہے"۔

(ترجمہ ماخوذ از حکیم الامّت مولانا تھانوی" : بیان القرآن' صفحہ ۱۴۱ جلد ا' شیخ غلام علی)

اس آیت میں الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ (وہ شخص جس کے ہاتھ میں نکاح کا تعلق ہے) سے مراد خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق شوہر ہے' جس کے بارے میں آیت نے یہ واضح کردیا ہے کہ نکاح کا رشتہ تنہا اسی کے ہاتھ میں ہے' لہٰذا اس رشتے کو اس کے سوا کوئی ختم نہیں کرسکتا۔

جناب جسٹس ایس اے رحمٰن اور جناب جسٹس ایس اے محمود صاحب نے اس دلیل کا جواب یہ دیا ہے کہ بعض مفسّرین نے یہاں الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ سے مراد شوہر کے بجائے عورت کے ولی کو قرار دیا ہے۔

لیکن یہ جواب مندرجہ ذیل وجوہ سے درست نہیں :

(۱) یہ تفسیر کا ایک مسلّمہ اُصول ہے کہ کسی آیت کا جو مفہوم خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمادیا ہو وہی مفہوم سب سے زیادہ مستند' قوی اور واجب

القبول ہوتا ہے، اور اس معاملے میں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک ارشاد موجود ہے جسے مختلف محدّثین نے روایت کیا ہے، اور سند کے لحاظ سے اس کا مرتبہ "حسن" سے کسی طرح کم نہیں۔ وہ ارشاد یہ ہے :

﴿ عن عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم ولیّ عقدة النکاح الزوج ﴾

(الدارقطنیؒ : بحواله تفسیر القرطبیؒ : صفحه ۲۰۶ جلد ۳ دارالکتب المصریة ۱۹۳۶ء)

"حضرت عمرو بن شعیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنے والد سے اور وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ولیّ عقدة النکاح (سے مراد) شوہر ہے"۔

اور اسی معنیٰ کی ایک حدیث مرفوع ابنِ جریر رحمۃ اللہ علیہ، ابنِ ابی حاتم رحمۃ اللہ علیہ، طبرانی رحمۃ اللہ علیہ اور بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے سند حسن کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے بھی بیان کی ہے۔ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے الَّذِی بِیَدِہٖ عُقْدَۃُ النِّکَاحِ کی تفسیر "شوہر" سے فرمائی ہے۔ (الآلوسی : روح المعانی، صفحہ ۱۵۴، جلد ۲ ادارہ الطباعۃ المنیریۃ)

اسی وجہ سے صحابہ کرامؓ کی اکثریت سے اس آیت کی یہی تفسیر منقول ہے جن میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی داخل ہیں۔

(۲) امام المفسّرین حافظ ابنِ جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر میں اس موضوع پر نہایت مفصّل بحث کی ہے اور ناقابلِ انکار دلائل سے اسی تفسیر کو صحیح قرار دیا ہے۔ ان دلائل کو تفصیل کے ساتھ وہاں دیکھا جا سکتا ہے۔ یہاں بغرضِ

اختصار حوالہ پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

(دیکھئے تفسیر ابن جریر رحمۃ اللہ علیہ صفحہ ۳۱۸ جلد ۱۲ المطبعۃ المیمنیۃ مصر)

(۳) جسٹس صاحبان نے اس آیت کے جس مفہوم کو ترجیح دی ہے' اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ عورت کا ولی عورت کی اجازت کے بغیر اس کا حق مہر معاف کر سکتا ہے۔ قاضی ابوالسعود رحمۃ اللہ علیہ مشہور مفسّر قرآن ہیں' انہوں نے قرآن کریم کے اگلے جملے سے استدلال کر کے اس مفہوم کے خلاف بڑی مضبوط بات کہی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اسی آیت کے فوراً بعد ارشاد ہے :

﴿ وَأَنْ تَعْفُوا اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی ﴾

"اور اگر تم رعایت کردو تو یہ تقویٰ کے زیادہ قریب ہے"۔

حالانکہ ولی کا عورت کے حقِ مہر کو معاف کر دینا کسی بھی اعتبار سے تقویٰ نہیں کہلا سکتا' یہ بات اسی وقت صحیح ہو سکتی ہے جبکہ اس کا مخاطب شوہر کو قرار دے کر یہ کہا جائے کہ وہ رعایت کر کے پورا مہر ادا کر دے تو یہ تقویٰ کے زیادہ قریب ہے :

﴿ ان الأول (ای کون المراد هوالزوج) أنسب لقوله تعالیٰ وأن تعفوا اقرب للتقوٰی فان اسقاط حق الصغیرة لیس فی شیئی من التقوٰی ﴾

(القاضی ابوالسعودؒ: تفسیر ارشاد العقل السلیم صفحہ ۱۷۹ جلد ۱ المطبعة المصریة ۱۳۴۷ھ)

## فقہاء کی عبارتیں

آخر میں ہم فقہاء مجتہدین کی وہ عبارتیں پیش کرتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفی' شافعی' مالکی' حنبلی اور ظاہری مسلک میں سے ہر ایک اس بات پر

حقیقت ہے کہ خُلع صرف میاں بیوی کی باہمی رضامندی سے ہو سکتا ہے' اور ان میں سے کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کرسکتا۔

## حنفی مسلک :

حنفی مسلک کی بہت سی کتابوں کے حوالے ہم پیچھے پیش کرچکے ہیں' یہاں صرف شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک عبارت پیش کرتے ہیں جو تمام فقہاءِ حنفیہ رحمۃ اللہ علیہ کے مأخذ کی حیثیت رکھتی ہے :

﴿والخلع جائز عندالسلطان وغيره لانه عقد يعتمد التراضى﴾

(السرخسیؒ: المبسوط صفحہ ۱۷۳ جلد ٦ مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۳۲٤ھ)

"اور خُلع سلطان (حاکم) کے پاس بھی جائز ہے' اور اس کے علاوہ بھی۔ اس لئے کہ یہ ایسا عقد ہے جس کی ساری بنیاد باہمی رضامندی پر ہے"۔

اس کے علاوہ امام ابوبکر حصّاص رحمۃ اللہ علیہ کی صریح عبارت اس مفہوم پر پیچھے دوبار پیش کی جاچکی ہے نیز فتاویٰ عالمگیریہ اور ابنِ عابدین شامیؒ کی عبارتیں بھی گذر چکی ہیں۔

## شافعی مسلک :

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿لأن الخلع طلاق فلايكون لأحد أن يطلق عن احد أب ولا سيّد ولا ولىّ ولا سُلطان﴾

(الامام الشافعیؒ: کتاب الام صفحہ ۲۰۰ جلد ۵ مكتبة الكليات الازهريہ ۱۳۸۱ھ)

"اس لئے کہ خلع طلاق کے حکم میں ہے' لہٰذا کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ کسی دوسرے کی طرف سے طلاق دے' نہ باپ کو یہ حق ہے' نہ آقا کو' نہ سرپرست کو اور نہ حاکم کو"۔

اور علامہ ابو اسحٰق شیرازی شافعی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :

﴿لان رفع عقد بالتراضی جعل لِدفع الضرر فجاز من غیر ضرر کالاقالة فی البیع﴾

(الشیرازیؒ: المہذب صفحہ ۷۱ جلد ۲ عیسی البابی ۱۳۷۶ھ)

"اس لئے کہ یہ (خلع) باہمی رضامندی سے عقدِ نکاح کو ختم کرنے کا نام ہے جو ضرر دور کرنے کے لئے مشروع ہوا ہے' لہٰذا جہاں کسی فریق کو ضرر نہ ہو وہاں (بدرجہ اولیٰ) جائز ہے' جیسے کہ بیع میں اقالہ (واپسی) "۔

## مالکی مسلک :

(۱) علامہ ابوالولید باجی مالکی رحمۃ اللہ علیہ موطاء امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی شرح میں لکھتے ہیں :

﴿وتجبر علی الرجوع إلیه إن لم یرد فراقها بخلع أو غیره﴾

(ابوالولید الباجیؒ: المنتقی صفحہ ۶۱ جلد ۷ مطبعة السعادة)

"عورت کو شوہر کے پاس جانے پر مجبور کیا جائے گا اگر شوہر خلع وغیرہ کے ذریعہ علیحدگی نہ چاہتا ہو"۔

(۲) اور علامہ ابنِ رُشد مالکی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿وأما مایرجع الی الحال التی یجوز فیها الخلع من التی لایجوز فإن الجمهور علی أن الخلع جائز مع التراضی إذا لم

یکن سبب رضا هما بما تعطیه إضرارہ بها ﴾

(ابنِ رُشدؒ: بدایۃ المجتهد صفحہ ٦٨ جلد ٢ مصطفی البابی ١٣٧٩ھ)

"رہی یہ بات کہ خلع کون سی حالت میں جائز ہوتا ہے اور کونسی حالت میں ناجائز' تو جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ خُلع باہمی رضامندی کے ساتھ جائز ہے' بشرطیکہ عورت کے مال کی ادائیگی پر راضی ہونے کا سبب مرد کی طرف سے اسے تنگ کرنا نہ ہو"۔

## حنبلی مسلک :

فقہ حنبلی کے مستند ترین شارح علامہ موفق الدین بن قدامہ حنبلی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿ ولأنه معاوضة فلم یفتقر إلی السلطان کالبیع والنکاح ولأ نه قطع عقد بالتراضی أشبه الإقالة ﴾

(ابنِ قدامہؒ: المغنی صفحہ ٥٢ جلد ٧ دارالمنار ١٣٦٧ھ)

"اور اس لئے کہ یہ عقدِ معاوضہ ہے' لہٰذا اس کے لئے حاکم کی ضرورت نہیں' جیسا کہ بیع اور نکاح۔ نیز اس لئے کہ خلع باہمی رضامندی سے عقد کو ختم کرنے کا نام ہے' لہٰذا یہ اقالہ (فسخِ بیع) کے مشابہ ہے"۔

اور علامہ ابن قیم جوزیہ رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿ وفی تسمیة صلی الله علیه وسلم الخلع فدیةً دلیل علی أن فیه معنی المعاوضة ولهذا اعتبر فیه رضا الزوجین ﴾

(ابن القیمؒ: زاد المعاد صفحہ ٢٣٨ جلد ٢ میمنیۃ مصر ١٣٢٤ھ)

"اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خُلع کا نام فدیہ رکھا'

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں عقدِ معاوضہ کے معنی پائے جاتے ہیں' اسی لئے اس میں زوجین کی رضامندی کو شرط قرار دیا گیا ہے"۔

## ظاہری مسلک :

علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿ الخلع وهوا لافتداء إذا كرهت المراة زوجها فخافت ان لاتوفيه حقّه أوخافت أن يبغضها فلا يوفيها حقّها فلها أن تفتدي منه و يطلقها إن رضى هوو إلاّ لم يجبر هوو لا أجبرت هى، انما يجوزبتراضيهما ولا يحل الا فتداء إلاّ باحدالوجهين المذكورين اواجتماعهما فان وقع بغير هما فهو باطل ويرد عليها ماأخذمنها وهي إمرأته كما كانت ويبطل طلاقه ويمنع من ظلمهافقط ﴾

(ابن حزمؒ: المحلیٰ صفحہ ۲۳۵ جلد ۱۰ ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ ۱۳۵۳ھ)

"خُلع اور وہ فدیہ دے کر جان چھڑانے کا نام ہے' جب عورت اپنے شوہر کو ناپسند کرے اور اُسے ڈر ہو کہ وہ شوہر کا حق پورا ادا نہیں کرسکے گی' یا اُسے خوف ہو کہ شوہر اس سے نفرت کرے گا اور اس کے پورے حقوق ادا نہیں کرے گا تو اسے یہ اختیار رہے کہ وہ شوہر کو کچھ فدیہ دے اور اگر شوہر راضی ہو تو وہ اسے طلاق دے دے' اور اگر شوہر راضی نہ ہو تو نہ شوہر کو مجبور کیا جاسکتا ہے نہ عورت کو' خلع تو صرف باہمی رضامندی سے جائز ہوتا ہے۔ اور جب تک مذکورہ دو صورتوں'

میں سے کوئی ایک یا دونوں نہ پائی جائیں خلع حلال نہیں ہوتا۔
لہٰذا اگر ان کے سوا کسی طرح خلع کرلیا گیا تو وہ باطل ہے اور
شوہر نے جو کچھ مال لیا ہے وہ لوٹائے گا' اور عورت بدستور
اس کی بیوی رہے گی اور اس کی طلاق باطل ہوگی اور شوہر کو
صرف عورت پر ظلم کرنے سے منع کیا جائے گا"۔

اور ایک اور مقام پر لکھتے ہیں :

﴿ لیس فی الآیة ولافی شیئی من السنن أن للحکمین أن
یفرقا ولا ان ذلك للحاکم ﴾ (ایضاً صفحہ۸۸ جلد ۱۰)

"کسی بھی آیت یا کسی بھی حدیث سے یہ ثابت نہیں ہے کہ
حَکَمین (ARBITRATORS) کو میاں بیوی کے درمیان
علیحدگی کرنے کا اختیار ہے' اور نہ یہ اختیار حاکم کے لئے ثابت
ہوتا ہے"۔

## خُلع کا فقہی مفہوم

حقیقت یہ ہے کہ خلع کے فقہی مفہوم ہی میں یہ بات داخل ہے کہ وہ شوہر
اور بیوی دونوں کی رضامندی سے انجام پائے' اس کے سوا اس کی کوئی اور شکل
نہیں۔ علامہ ابو الفتح مطرزی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب "المغرب" جو فقہی اصطلاحات
کا مفہوم بیان کرنے کے لئے لکھی ہے' اس میں تحریر فرماتے ہیں :

﴿ وخالعت المرأة زوجها واختلعت منه اذا افتدت منه
بمالها فإذا أجابها إلی ذلك فطلقها قیل خلعها ﴾

(المطرزیؒ: المغرب فی ترتیب المغرب صفحہ۱۶۵ جلد ۱ دکن۱۳۲۸ھ)

خالعت المرأة اور اختلعت المرأة کے الفاظ

اس وقت استعمال کئے جاتے ہیں جب عورت اپنی آزادی کے
لئے کوئی فدیہ پیش کرے۔ پس اگر شوہر اس کی پیشکش کو قبول
کرلے اور طلاق دے دے تو کہا جاتا ہے کہ خلعها
(یعنی مرد نے عورت کو خلع کردیا) "۔

مذکورہ بالا بحث سے یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے کہ جناب جسٹس ایس اے رحمٰن صاحب نے اپنی بحث کے شروع میں تقلید کے مسئلے پر جو گفتگو فرمائی ہے، وہ بھی زیرِ بحث مسئلہ میں بالکل غیر متعلق (IRRELEVENT) ہے، اس لئے کہ یہاں مسئلہ تقلید کا نہیں، تمام فقہاء کے اتفاق کا ہے۔ تقلید کا ذکر اس مقام پر تو موزوں ہوتا ہے جہاں کوئی مسئلہ کسی ایک مجتہد کے قول پر مبنی ہو، لیکن آپ نے ملاحظہ فرما لیا کہ یہ مسئلہ حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، یہاں تک کہ ظاہری فقہاء تک کے یہاں مسلّم اور متفق علیہ ہے، محض کسی ایک مجتہد کی ذاتی رائے نہیں ہے، لہٰذا جناب جسٹس صاحب نے تقلید کے بارے میں جو کچھ فرمایا ہے، اس پر تبصرہ کرنا ہم یہاں ضروری نہیں سمجھتے۔

آخر میں ایک اور مغالطے کا جواب دے دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ جناب جسٹس ایس اے محمود صاحب نے تحریر فرمایا ہے کہ فقہاء کی جتنی عبارتوں میں باہمی رضامندی کے ساتھ خلع کا ذکر کیا گیا ہے، وہ خلع کی صرف ایک قسم ہے، جس میں معاملہ حاکم تک نہیں پہنچایا جاتا، لیکن خلع کی ایک دوسری قسم بھی ہے جس میں حاکم ہی خلع کرتا ہے، اور حاکم ہی کے حکم سے (نہ کہ شوہر کے تلفظِ طلاق سے) علیحدگی عمل میں آتی ہے اور اس میں شوہر کی رضامندی ضروری نہیں۔
(پی ایل ڈی (سپریم کورٹ) ۱۹۶۷ء صفحہ ۱۴۰)

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر واقعی فقہاء کے نزدیک خُلع کی یہ دو قسمیں ہیں تو فقہاء نے ان دونوں قسموں کو الگ الگ کرکے کیوں بیان نہیں کیا؟ کیا وجہ ہے کہ وہ خلع کی تعریف ایسی کرتے ہیں جو صرف پہلی قسم کو شامل ہو؟ پھر

اپنی کتابوں میں تمام احکام، شرائط، ارکان اور تفصیلات بھی "پہلی قسم" ہی کی بیان کرتے ہیں، اور خلع کے ابواب میں کسی ایک لفظ کے ذریعہ بھی دوسری قسم کا کوئی اشارہ تک نہیں دیتے؟ جس خلع کے لئے انہوں نے باہمی رضامندی کو ضروری قرار دیا ہے، اگر وہ خلع کی صرف ایک قسم ہے تو آخر وہ دوسری قسم کہاں ہے؟ اس کے احکام کا بیان کس جگہ کیا گیا ہے؟ پہلی قسم کے لئے تو پورا باب موجود ہے، مگر کیا دوسری قسم ایک فقرے کی وضاحت کی بھی مستحق نہیں تھی؟

اگر اس طرز استدلال کو درست مان لیا جائے تو کیا کل یہ نہیں کہا جا سکتا کہ طلاق کے جتنے احکام فقہاء نے بیان کئے ہیں، وہ صرف طلاق کی ایک قسم کے احکام ہیں جس کا اختیار مرد کو ہوتا ہے، اور طلاق کی ایک اور قسم بھی ہے جس کا اختیار عورت کو دیا گیا ہے۔ اور جس جگہ فقہاء نے یہ کہا ہے کہ طلاق کا اختیار صرف مرد کو ہے، اس سے مراد صرف پہلی قسم ہے، اور دوسری قسم میں یہ اختیار عورت کو حاصل ہے۔

اگر یہ بات درست نہیں، اور کون ہے جو اسے درست کہہ سکے۔ تو پھر یہی بات خلع کے بارے میں کیونکر درست ہو سکتی ہے؟

## قاضی کی تفریق بین الزوجین

یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک بعض مخصوص حالات میں قاضی شرعی کو یہ حق دیا گیا ہے کہ وہ بلا مرضیٔ شوہر بھی زوجین میں تفریق کردے جو بحکم طلاق ہے۔ اور یہ طلاق شوہر کی اجازت کے بغیر حاکم کی طرف سے ہوتی ہے جیسے مفقود الخبر شوہر، مجنوں، نامرد وغیرہ شوہر کے معاملات تمام کتب فقہ میں مفصل موجود ہیں۔ اس لئے تفریقِ قاضی کے مسئلہ کی وضاحت کردینا مناسب ہے۔

صورتِ حال یہ ہے کہ عورت کے جو حقوق مرد پر واجب ہیں' وہ دو قسم کے ہیں' ایک وہ حقوق جو قانونی حیثیت رکھتے ہیں اور جو نکاح کے قانونی مقاصد حاصل کرنے کے لئے ضروری ہیں' مثلاً نان ونفقہ اور وظائفِ زوجیت وغیرہ۔ یہ وہ حقوق ہیں جنھیں بزورِ عدالت شوہر سے وصول کیا جاسکتا ہے اور اگر شوہر ان کی ادائیگی سے عاجز ہو تو اس پر قانوناً واجب ہو جاتا ہے کہ عورت کو طلاق دے' ایسی صورت میں اگر وہ طلاق دینے سے انکار کرے یا طلاق دینے کے قابل نہ ہو تو مجبوراً قاضی کو اس کا قائم مقام قرار دے کر تفریق کا اختیار دیا جاتا ہے۔ مجنوں' متعنت (نان ونفقہ نہ دینے والا)' عِنّین (نامرد)' مفقود الخبر' اور غائب غیر مفقود میں یہی صورت ہوتی ہے۔

اس کے برخلاف نکاح کے بعض حقوق ایسے ہیں جن کی ادائیگی شوہر پر دیانۃً ضروری ہے لیکن وہ قانونی حیثیت نہیں رکھتے' اور نہ انھیں بزور عدالت وصول کیا جاسکتا ہے' مثلاً بیوی کے ساتھ حسنِ سلوک اور خوش اخلاقی کا معاملہ' ظاہر ہے کہ یہ حقوق بزورِ قانون نافذ نہیں کئے جاسکتے' جب تک شوہر کے دل میں خدا کا خوف اور آخرت کی فکر نہ ہو دنیا کی کوئی عدالت ان کا انتظام نہیں کر سکتی' اور جب اس قسم کے حقوق کا تعلق عدالت سے نہیں ہے تو اسے یہ اختیار بھی حاصل نہیں ہے کہ حق تلفی کی صورت میں وہ نکاح فسخ کردے۔

چنانچہ اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ صرف پانچ عیوب کی بناء پر قاضی کو تفریق کا اختیار ملتا ہے:

- ایک اس وقت جب کہ شوہر پاگل ہو گیا ہو'
- دوسرے جب وہ نان ونفقہ ادا نہ کرتا ہو'
- تیسرے جب وہ نامرد ہو'
- چوتھے جب وہ بالکل لاپتہ ہو گیا ہو

○ پانچویں جب غائب غیر مفقود کی صورت ہو'

ان صورتوں کے سوا قاضی کو کہیں بھی تفریق کا اختیار نہیں ہے' اور محض عورت کی طرف سے ناپسندیدگی کسی بھی فقہ میں فسخِ نکاح کی وجہ جواز نہیں بنتی۔

وآخردعوانا أن الحمد لله رب العالمين

# مستقبل کی تاریخ پر خرید وفروخت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط وترتیب

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

# عرض ناشر

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی نے "عقود المستقبلیات فی السلع" کے موضوع پر اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ کے لئے ایک تفصیلی مقالہ عربی میں تحریر فرمایا تھا۔ برادر مکرم مولانا عبداللہ میمن صاحب نے اس کا اردو ترجمہ فرمایا دیا۔ جو پیش خدمت ہے۔

میمن اسلامک پبلشرز

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت
# احکامِ شرعیہ کی روشنی میں

الحمد للہ ربّ العٰلمین، والصلوٰة والسلام علیٰ رسوله الکریم، وعلیٰ اٰله واصحابه اجمعین، وعلیٰ کل من تبعهم باحسان الی یوم الدین۔

اما بعد!

آجکل بازار میں تجارت کی ایک خاص قسم رائج ہے، جس کو عربی میں "المستقبلیات" (FUTURES) کہا جاتا ہے۔ جس میں کچھ مخصوص اشیاء کو مستقبل کی کسی معین تاریخ پر فروخت کردیا جاتا ہے۔ آجکل عالمی منڈیوں میں اور خاص کر مغربی ممالک میں تجارت کی جتنی صورتیں رائج ہیں، ان میں اس صورت کا رواج بہت زیادہ ہو چکا ہے اور اس تجارت کے لئے اب تو مستقبل مارکیٹیں قائم ہو چکی ہیں، جن میں صرف ایک دن کے اندر کئی ملین کی تجارت ہو جاتی ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے ۱۸۴۸ء میں تجارت کی اس خاص صورت کو منظم کرنے کے

لئے شیکاگو میں ایک تجارت گاہ اور منڈی قائم کی گئی' جس کا نام (CHICAGO BOARD OF TRADE) ہے۔ البتہ جاپان والوں کا یہ دعویٰ ہے کہ انہوں نے تجارت کی اس خاص صورت کو ۱۸۴۸ء سے بھی ایک صدی پہلے رائج کر دیا تھا۔

( دیکھئے : GERALD GOLD: MODERN COMMODITY FUTURES TRADING, SEVENTH ED. 1975 P.15)

جہاں تک اس معاملے کی حقیقت کا تعلق ہے تو "انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا میں اس کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے :

*"Commercial contracts calling for the purchase or sale of speciefide quantities of commodities at speci- fied future dates."*

"یعنی یہ وہ عقدِ تجارت ہے' جس کا مقصد کسی چیز کی معیّن مقدار کو مستقبل کی کسی معیّن تاریخ میں بیچنا یا خریدنا ہوتا ہے"

اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ اس معاملے میں جس چیز کی بیع ہوتی ہے، اس کی سپردگی اور قبضہ مستقبل کی کسی معیّن تاریخ میں ہوتا ہے۔ لیکن اس تعریف پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ "غائب سودے" (FORWARD SALES) کی تعریف بھی انہیں الفاظ سے کی جاتی ہے' اس لئے کہ اس میں بھی مبیع کو مستقبل کی معیّنہ تاریخ میں مشتری کے سپرد کیا جاتا ہے؟

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ "المستقبلیات" (FUTURES) اور "غائب سودے" میں فرق ہے۔ وہ یہ کہ "غائب سودے" میں مستقبل کی کسی تاریخ میں مبیع کی سپردگی مقصود ہوتی ہے اور بائع اس معیّن تاریخ میں مبیع سپرد کرنا چاہتا ہے اور مشتری اس معیّن تاریخ میں اس پر قبضہ کرنا چاہتا ہے اور معیّن تاریخ

کے آنے پر واقعۃً ادائیگی اور قبضہ ہو جاتا ہے۔ لیکن جہاں تک "المستقبلیات" (FUTURES) کا تعلق ہے، اس میں مبیع اور سامان کو صرف اس معاملے کی بنیاد تو بنایا جاتا ہے، لیکن اکثر حالات میں عام طور پر اس عقد میں مبیع کی سپردگی اور اس پر قبضہ کرنا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ اس بیع کا اصل مقصد یا تو نفع کی امید پر اپنا روپیہ داؤ پر لگانا ہوتا ہے یا اس کے ذریعہ کسی غائب سودے کے نفع کی ضمانت مقصود ہوتی ہے۔ لہٰذا "مستقبلیات" (FUTURES) میں مبیع کی ادائیگی اور اس پر قبضہ شاذونادر ہی پایا جاتا ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ اس کی وضاحت کریں گے۔

"مستقبلیات" (FUTURES) اور غائب سودے (FORWARD SALES) کے درمیان جو فرق ہم نے اُوپر ذکر کیا ہے، انسائیکلوپیڈیا آف برٹانیکا میں "مستقبلیات" (FUTURES) کی تعریف کرنے کے بعد اس فرق کو بھی ذکر کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ:

> *"and the term commodity is used to define the underlying asset, even thought the contract is frequently divorced from the product. It therefore differs from a simple forward purchase in the cash market, which involves actual delivery of the commodity at the agreed time in the future."*

"عقود مستقبلیات" (FUTURES) میں "السِّلَع" (COMMODITY) کی اصطلاح اور اس کا استعمال صرف اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ اس معاملے میں اس کو بنیاد بنایا جاسکے (ورنہ وہ اشیاء بذاتِ خود مقصود نہیں ہوتیں) بلکہ عام طور پر یہ معاملہ اشیاء (PRODUCTS) سے خالی ہوتا ہے۔ لہٰذا "عقود مستقبلیات" (FUTURES) ان "غائب

سودوں" (FORWARD SALES) سے جو آجکل بازاروں میں رائج ہیں' بالکل مختلف ہیں۔ جن میں واقعۃً مستقبل کی کسی متفق علیہ تاریخ پر سامان کی سپردگی اور قبضہ عمل میں آجاتا ہے" (دیکھئے حوالہ بالا)

جہاں تک "عقود مستقبلیات" (FUTURES) کے عملی طریقہ کار کا تعلق ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ معاملات عام طور پر صرف ان بازاروں میں ہوتے ہیں' جو اسی غرض کے لئے بنائے جاتے ہیں۔ ایسے بازاروں کو "سوق تبادل السلع" (COMMODITY EXCHANGE) کہا جاتا ہے' ان بازاروں کی بنیاد ممبرشپ پر ہوتی ہے' لہٰذا اگر کوئی شخص اس بازار میں جاکر فیوچر معاملہ کرنا چاہے تو اس کے لئے اس بازار کا ممبر ہونا ضروری ہے۔ اور یہ ممبرشپ یا تو ایسے شخص کے لئے جاری کی جاتی ہے جو یا تو کئی مصنوعات بنانے والا ہو یا ان کی تجارت کرتا ہو یا ایجنٹوں کے اداروں سے تعلق رکھتا ہو۔ اور اگر کوئی شخص ممبر تو نہیں ہے' لیکن وہ اسی بازار میں کوئی معاملہ کرنا چاہتا ہے تو ممبر ایجنٹ کے واسطے سے کر سکتا ہے (براہ راست نہیں کر سکتا) اور جس شخص کو ممبرشپ حاصل ہے اس کے لئے بھی یہ ضروری ہے کہ وہ "مستقبلیات" (FUTURES) کا کوئی معاملہ کرنے سے پہلے اس بازار کے منتظمین کے پاس اپنا اکاؤنٹ کھلوائے۔ جس میں معیّن مقدار کی رقم ہر وقت موجود رہے اور بازار کے قواعد ز ضوابط کے مطابق وہ رقم معاملات کے تصفیہ کے لئے بطور ضمانت ادارے کے پاس رہے گی۔ اور عام طور پر یہ رقم معاہدے پر دستخط کے وقت اس چیز کی جو قیمت طے ہوتی ہے اس کے دس فیصد اور آئندہ مستقبل میں اس چیز کی جو قیمت ہونے والی ہے اس کے سات فیصد سے زیادہ نہیں ہوتی۔ اور اس رقم کے جمع کرنے کا اصل مقصد یہ ہوتا ہے کہ بعد میں فریقین کے درمیان اختلاف واقع ہونے کی صورت میں اگر ایک فریق اپنے ذمّہ لازم ہونے والی رقم کی

ادائیگی سے انکار کردے تو اس صورت میں اس کے اکاؤنٹ میں جمع شدہ رقم سے دوسرے فریق کے نقصانات کی تلافی کردی جائے۔

اکاؤنٹ کھولنے کے بعد مستقبل کی کسی تاریخ پر خاص معیّن مقدار کی چیز کی خرید و فروخت کی اجازت ہوتی ہے اور جس چیز کا عقد کیا جاتا ہے اس کی مقدار کو کئی تجارتی یونٹوں (TRADING UNITS) میں تقسیم کردیا جاتا ہے اور اس کی ہر یونٹ اس خاص چیز (شی معقود علیہ) کی معروف مقدار کو ظاہر کرتی ہے۔ مثلاً گندم میں جو یونٹ معتبر اور رائج ہے وہ پانچ ہزار بوریاں ہیں' لہٰذا اب اس مقدار سے کم میں معاملہ نہیں ہوگا۔ اور معاملہ کرنے والے کو اختیار ہوگا کہ وہ ایک یونٹ گیہوں کا معاملہ کرے یا دو کا کرے یا اس سے زیادہ کا کرے۔ اسی طرح اس چیز کے عمدہ اور گھٹیا ہونے کے اعتبار سے بھی اس چیز کی مختلف قسموں کی درجہ بندی کردی جاتی ہے اور پھر ان قسموں کو خاص نمبروں کے ذریعہ متعارف کرایا جاتا ہے۔ مثلاً گندم درجۂ اول "گندم درجہ دوم" "گندم درجہ سوم" وغیرہ اور ہر درجے کی گندم کے اوصاف معاملہ کرنے والوں کے علم میں ہوتے ہیں۔

لہٰذا اگر کوئی شخص جنوری میں اول درجے کی ایک یونٹ گندم اکتوبر کی کسی تاریخ پر بیچنا چاہتا ہے تو وہ اس بازار میں اول درجہ کی ایک یونٹ گندم اکتوبر میں سپردگی کی بنیاد پر اتنے داموں میں بیچنے کی اوفر کرے گا جس میں اس کو نفع کی توقع ہو' لہٰذا جو شخص ایک یونٹ گندم ان شرائط پر خریدنے کے لئے تیار ہوگا وہ اس کی اس پیش کش کو قبول کرے گا اور پھر دونوں (بائع اور مشتری) کو آپس میں ملاقات کرنے کی بھی ضرورت نہ ہوگی بلکہ وہ ادارہ فریقین کی شرائط پورا کرنے کا ذمّہ دار ہوگا' لہٰذا بائع (SALER) اس ادارے کے واسطے ہی سے اپنی پیش کش بازار میں متعارف کرائے گا۔ اور مشتری (BUYER) ادارہ کے توسط سے ہی بائع کی اس پیش کش کو قبول کرے گا۔ اور سپردگی کی تاریخ آنے پر وہ ادارہ اس بات کا ذمّہ دار ہوگا کہ بائع

کی طرف سے سامان کی سپردگی کرائے اور مشتری کی طرف سے ثمن کی ادائیگی کرائے۔

اور حقیقت میں یہ معاملہ اتنی سادگی سے انجام نہیں پاتا جس طرح ہم نے اس کی تفصیل بیان کی' یہ نہیں ہوتا کہ مشتری اس سپردگی کی تاریخ کا انتظار کرے اور پھر اس تاریخ کے آنے کے بعد اس سامان (مبیع) پر قبضہ کرے۔ بلکہ یہی ایک عقد جو بائع اور مشتری کے درمیان ہوا ہے' جنوری سے اکتوبر تک روزانہ محلِ بیع و شراء بنتا رہتا ہے اور بعض اوقات صرف اس ایک عقد پر اس کی سپردگی کی تاریخ آنے سے پہلے یومیہ دس دس بیع ہو جاتی ہیں۔ مثلاً زید نے عمرو کو ایک یونٹ گندم اکتوبر میں سپردگی پر بیچ دی اب عمرو وہ گندم خالد کے ہاتھ بیچ دے گا اور پھر خالد آگے حامد کے ہاتھ فروخت کرے گا اور ہر شخص اپنا منافع رکھ کر زیادہ دام میں آگے فروخت کرتا رہے گا۔ قیمتِ خرید اور قیمتِ فروخت کے درمیان جو فرق ہو گا وہ اس خطرہ (RISK) کا منافع ہو گا جو پارٹیوں نے اس مدّت کے دوران برداشت کیا۔ لہٰذا اگر ایک شخص نے وہ گندم کم قیمت پر خرید کر زیادہ دام میں فروخت کر دی تو وہ شخص دونوں قیمتوں کے درمیان کے فرق کو اپنا منافع ہونے کی بنیاد پر مطالبہ کر سکتا ہے' اور مشتری ہونے کی حیثیت سے نہ تو بائع کو ثمن ادا کرنے کی ضرورت ہو گی اور نہ ہی بائع ہونے کی حیثیت سے مبیع کی سپردگی کی ضرورت ہو گی' لہٰذا مثال مذکور میں اگر عمرو نے زید سے ایک یونٹ گندم اکتوبر میں سپردگی کی بنیاد پر دس ہزار ڈالر کی خریدی اور آگے خالد کو گیارہ ہزار ڈالر میں وہ گندم فروخت کر دی تو اب عمرو نہ تو زید کو قیمت ادا کرے گا' اور نہ خالد کو مبیع سپرد کرے گا' البتہ ان دو عقدوں کی بنیاد پر ایک ہزار ڈالر نفع کے وصول کرلے گا۔

اب ان معاملات کو نمٹانے کے لئے وہ ادارہ بازار میں ایک کمرہ مخصوص کر دیتا ہے جس کو "کلیرنگ ہاؤس" (CLEARING HOUSE) کہا جاتا ہے

اور بازار میں جتنے معاملات ہوتے ہیں وہ سب اس کلیرنگ ہاؤس میں رجسٹرڈ ہوتے ہیں اور وہ "کلیرنگ ہاؤس" اس بات کا ذمّہ دار ہوتا ہے کہ وہ پورے دن میں ہونے والے تمام معاملات کا شام کو تصفیہ کرے گا۔ چنانچہ مثالِ مذکورہ میں اسی روز شام کو اپنے منافع کے ایک ہزار ڈالر "کلیرنگ ہاؤس" سے وصول کر کے اس معاملہ سے الگ ہو جائے گا۔

بہر حال اس ایک عقد پر سپردگی کے مہینے کے آنے تک مسلسل معاملات ہوتے رہتے ہیں اور جب اکتوبر کا مہینہ آئے گا' اس وقت ادارہ کی طرف سے سب سے آخری مشتری کو یہ اطلاع دی جائے گی کہ اب سپردگی کی تاریخ آرہی ہے' اب تمہارا کیا ارادہ ہے؟ کیا تم اس تاریخ پر اس گندم پر قبضہ کرنا چاہو گے یا اس معاملہ کو آگے فروخت کرنا چاہتے ہو؟ اب اگر وہ مشتری اس گندم پر قبضہ کرنے کا خواہش مند ہے تو اس صورت میں بائع وہ گندم معیّن گودام میں پہنچا کر اس کا تصدیق نامہ حاصل کر لے گا اور وہ تصدیق نامہ مال چھڑانے والے (یا مشتری) کے حوالے کر کے اس کی بنیاد پر اس گندم کی قیمت وصول کر لے گا۔

اور اگر آخری مشتری گندم پر قبضہ کرنا نہیں چاہتا۔ بلکہ اس عقد کی بیع کرنا چاہتا ہے تو اس صورت میں یہ آخری مشتری پھر سب سے پہلے بائع کے ہاتھ دوبارہ عقدِ بیع کرے گا اور اب معاملہ کا تصفیہ قیمتِ خرید اور قیمتِ فروخت کے درمیان جو فرق ہو گا' اس فرق کی ادائیگی کی بنیاد پر ہو جائے گا۔ جیسا کہ تاریخِ سپردگی سے پہلے کے معاملات میں ہوا تھا اور اس طرح آخری معاملے تک ادائیگی اور سپردگی نہیں پائی جاتی۔

ان بازاروں کے اکثر معاملات میں یہی دوسری صورت پائی جاتی ہے۔ لہٰذا شاذونادر ہی مبیع کی سپردگی کی صورت پیش آتی ہو گی' جو شاید ایک فیصد ہو گی۔

عام طور پر جو لوگ اس قسم کے معاملات میں حصّہ لیتے ہیں۔ وہ دو قسم کے

ہوتے ہیں۔ ان دونوں میں سے ہر ایک کی اغراض بھی مختلف ہوتی ہیں۔

بعض لوگ وہ ہوتے ہیں جو نفع کی امید پر اپنا روپیہ داؤ پر لگاتے ہیں۔ جن کو اصطلاح میں "مخاطر" (SPECULATOR) کہا جاتا ہے' ان لوگوں کا مقصد اس معاملے کے ذریعہ نہ بیچنا ہوتا ہے' نہ خریدنا' نہ مبیع مقصود ہوتی ہے اور نہ ہی ثمن۔ بلکہ ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ قیمتِ خرید اور قیمتِ فروخت کے درمیان جو فرق ہے اس کو بطور نفع کے وصول کریں جیسا کہ ہم نے اوپر تفصیل سے ذکر کیا' چنانچہ یہ لوگ عام طور پر قیمتوں کے اتار' چڑھاؤ کے ماہرین کی بات پر اعتماد کرتے ہوئے مستقبل کا معاملہ اس امید پر کر لیتے ہیں کہ کچھ عرصہ کے بعد جب دام بڑھیں گے اس وقت اس کو زیادہ قیمت پر فروخت کردیں گے۔ اور اس عقد کے نتیجہ میں ان کو مبیع پر قبضہ اور اس کی سپردگی کی تکلیف میں پڑے بغیر ہی خالص نفع حاصل ہو جائے گا۔ اب بعض اوقات ان کی یہ امیدیں کامیاب ہو جاتی ہیں اور بعض اوقات ناکام ہو جاتی ہیں۔

اور بعض لوگوں کا اس عقد کے ذریعے یہ مقصد ہوتا ہے کہ وہ جو عقد فی الحال کررہے ہیں' آئندہ زمانۂ مستقبل میں اس کے نفع کی حفاظت کرلی جائے۔ تاکہ آئندہ نقصان سے بچ جائیں۔ جس کو اصطلاح میں "تامین الرّبح" (HEDGING) کہا جاتا ہے۔

اس کو ایک مثال کے ذریعہ سمجھ لینا زیادہ آسان ہوگا۔ مثلاً زید نے عام بازار سے گندم کی دس ہزار بوریاں' فی بوری پانچ ڈالر کے حساب سے خریدلیں۔ اب یہ ایک عام بیع ہوگئی۔ جس میں قبضہ بھی پایا گیا' لیکن بازار کے حالات دیکھتے ہوئے اس کا خیال یہ ہے کہ وہ تین ماہ بعد یہ گندم بیچ دے گا۔ لیکن زید کو یہ خطرہ بھی ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ تین ماہ بعد گندم کے دام گر جائیں جس کی وجہ سے اس کو نقصان ہو جائے۔ مثلاً اگر ایک بوری پر آدھا ڈالر بھی قیمت گر گئی تو اس کو پانچ ہزار ڈالر کا

نقصان ہو جائے گا۔

چنانچہ اس نقصان سے بچنے کے لئے وہ فیوچر مارکیٹ (FUTURE MARKET) جاتا ہے اور یہ گندم عام بازار کے بھاؤ پر تین ماہ بعد کی سپردگی کی بنیاد پر فروخت کر دیتا ہے۔ اس طرح وہ دو عقد کرتا ہے کہ گندم خریدنے کا معاملہ عام بازار میں کرتا ہے اور پھر گندم بیچنے کا معاملہ "فیوچر مارکیٹ" میں کرتا ہے۔ اس طرح ایک معاملہ کے نفع سے دوسرے معاملے کے نقصان کی تلافی کر لیتا ہے۔ لہٰذا اب اگر تین ماہ بعد اس گندم کے دام فی بوری نصف ڈالر کم ہو جائیں تو زید کو پہلے عقد میں پانچ ہزار ڈالر کا نقصان ہو جائے گا' لیکن اسی وقت زید کو دوسرے عقد کے ذریعہ جو اس نے "فیوچر مارکیٹ" میں کیا ہے تقریباً اسی مقدار میں نفع حاصل ہو جائے گا' اس لئے کہ اس صورت میں "فیوچر مارکیٹ" میں بھی اس گندم کے دام نصف ڈالر کے قریب قریب گر جائیں گے۔ چنانچہ اب یہ ہو گا کہ زید نے تین ماہ پہلے "فیوچر مارکیٹ" میں زیادہ دام میں جو گندم بیچی تھی اب وہ اسی گندم کو کم دام پر خرید لے گا اور اس طرح قیمتِ خرید اور قیمتِ فروخت کے درمیان کا جو فرق ہے وہ بحیثیت نفع کے حاصل ہو جائے گا جو تقریباً پانچ ہزار ڈالر ہو گا۔ اس طرح عام بازار میں جو اس نے گندم کا سودا کیا تھا اور اس میں گندم کی قیمت کم ہو جانے کی وجہ سے اس کا نقصان ہوا' اس کی تلافی اس عقد کے نفع سے ہو جائے گی جو اس نے "فیوچر مارکیٹ" میں کیا' مندرجہ ذیل نقشے سے واضح نتیجہ سامنے آجائے گا:

| عام بازار | فیوچر بازار |
|---|---|
| ستمبر: دس ہزار گندم کی بوریاں | دس ہزار گندم کی بوریاں |
| فی بوری =/۵ ڈالر میں خریدیں | فی بوری =/۵ ڈالر میں فروخت کیں |
| دسمبر: دس ہزار گندم کی بوریاں | دس ہزار گندم کی بوریاں |

| فی بوری ۴/۵۰ ڈالر میں فروخت کیں | فی بوری ۴/۵۰ میں خریدیں |
| --- | --- |
| نقصان فی بوری ۰۰/۵۰ ڈالر | نفع فی بوری ۰۰/۵۰ ڈالر |

اور اگر دسمبر میں گندم کی قیمت فی بوری نصف ڈالر زیادہ ہو جائے تو پھر معاملہ بالکل اس کے برعکس ہو جائے گا، یعنی "فیوچر مارکیٹ" میں تو اس کو نقصان ہو گا اور عام بازار میں نفع ہو جائے گا، دونوں صورتوں میں ایک عقد کے خسارے کو دوسرے عقد کے نفع کے ذریعہ پورا کیا جائے گا۔ "تامین الربح" (HEDGING) کا یہی مطلب ہے۔

بہر حال: یہ فیوچر ٹریڈنگ کا مختصر خلاصہ ہے، اور آجکل تو اس کے معاملات انتہائی پیچیدہ ہو چکے ہیں اور اب ان معاملات کا دائرہ اشیاء سے تجاوز کر کے "کرنسی" اور "اختیارات" تک پھیل چکا ہے، لیکن جو خلاصہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے وہ اس معاملے کی حقیقت سمجھنے اور اس کے بارے میں حکمِ شرعی کے بیان کرنے کے لئے کافی ہے۔

جہاں تک اس کے شرعی حکم کا تعلق ہے تو جو شخص بھی شریعت کے قواعد اور مصالح سے واقفیت رکھتا ہو اس کو اس معاملہ کی مندرجہ بالا تفصیل پر نظر کرنے کے بعد ذرہ برابر تردّد نہیں ہو گا کہ یہ معاملہ شرعاً حرام اور ناجائز ہے اور شریعت کے بہت سے احکام سے متصادم ہے۔

اوّلاً اس لئے کہ اس معاملے میں ایک ایسی چیز کی بیع ہوتی ہے جو ابھی انسان کی ملکیت میں نہیں ہے اور شریعت کا قاعدہ ہے کہ "بیع مالا یملکہ الانسان" جائز نہیں۔ چنانچہ حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ:

ایک مرتبہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اگر کوئی شخص میرے پاس

ایسی چیز خریدنے کے لئے آئے جو ابھی میرے پاس نہیں ہے تو
کیا میرے لئے جائز ہے کہ میں پہلے اس چیز کا سودا اس سے کر
لوں اور پھر بازار سے خرید کر اس کو دیدوں؟ حضور اقدس صلی
اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ "ایسی چیز مت بیچو
جو تمہارے پاس نہیں ہے"۔

(جامع الاصول جلد اوّل، صفحہ ۴۵۷، بحوالہ نسائی، ترمذی، ابوداؤد)

اور اس معاملہ میں جو عقدِ بیع مبیع کی سپردگی کی مدّت کے دوران ہوتے ہیں وہ بھی مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی مکمل ہو جاتے ہیں اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ :

"من اشتریٰ طعامًا فلا یبعه حتیٰ یستوفیه"

(اخرجه البخاری ومسلم)

"جو شخص کوئی غلّہ خریدے وہ اس کو اس وقت تک آگے
فروخت نہ کرے جب تک اس پر قبضہ نہ کرلے"۔

بعض لوگوں نے بیع سلم کی بنیاد پر اس معاملے کو جائز قرار دینے کی کوشش کی ہے، لیکن مندرجہ ذیل وجوہ کی بناء پر اس کو بیع سلم کی بنیاد پر جائز قرار دینا درست نہیں۔

(۱) بیع سلم میں پورا ثمن اسی وقت ادا کر دینا واجب ہے، جس کو "رأس مالِ السّلم" کہا جاتا ہے، چنانچہ علاّمہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ بیع سلم کے صحیح ہونے کی شرائط ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ :

ویقبض الثمن کاملاوقت السّلم قبل التفرق: هذا الشرط
السادس، وهوان یقبض رأس مال السّلم فی مجلس العقد

فان تفرقاقبل ذلك بطل العقد، وبهذا قال ابو حنيفةؒ والشافعیؒ وقال مالكؒ! يجوزان يتأخر قبضه يومين وثلاثة واكثر مالم يكن ذلك شرطا، لانه معاوضة لا تخرج بتأخيرقبضه من ان يكون سلما فاشبه مالم تأخرإلی آخر المجلس ، ولنا انه عقد معاوضة لا يجوز فيه شرط تاخير العوض المطلق · فلا يجوز التفرق فيه قبل القبض كالصرف“ (المغنی لابن قدامه صفحه ٣٣٤ جلد ٤)

”یعنی بیع سلم کے وقت ہی پورے ثمن پر جدا ہونے سے پہلے قبضہ کرلیا جائے۔ یہ بیع سلم کی درستگی کی چھٹی شرط ہے' وہ یہ کہ مجلسِ عقد ہی میں بیع سلم کے رأس المال" پر قبضہ کرلیا جائے' لہٰذا اگر ”رأس المال" پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع سلم کے عاقدین جدا ہو جائیں تو وہ بیع باطل ہو جائے گی۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ البتہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”رأس المال" پر قبضہ کو دو' تین یا زیادہ دنوں تک مؤخر کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ یہ تاخیر عقد کے اندر مشروط نہ ہو' اس لئے کہ یہ ”رأس المال" ایک معاوضہ ہے جس پر قبضہ میں تاخیر کرنا اس عقد کو ”عقدِ سلم" ہونے سے خارج نہیں کرتا۔ اور یہ تاخیر بالکل ایسی ہے جیسے کوئی شخص مجلسِ عقد کے اختتام تک قبضہ کو مؤخر کردے' اور ہمارے نزدیک (امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک) یہ ایک عقدِ معاوضہ ہے جس میں عوض مطلق کی تاخیر کی شرط جائز نہیں' لہٰذا ”عقدِ سلم" میں ”بیع صرف" کی طرح قبضہ سے پہلے

جدائی جائز نہیں"۔

مندرجہ بالا تفصیل سے ظاہر ہوا کہ جمہور فقہاء کے نزدیک بیع سلم کے "رأس المال" پر مجلسِ عقد میں قبضہ کرنا "بیع سلم" کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، البتہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دو، تین روز یا زیادہ کی تاخیر بھی جائز ہے بشرطیکہ صُلبِ عقد میں تاخیر کو بطور شرط نہ قرار دیا گیا ہو۔ لہٰذا اگر صُلبِ عقد میں "رأس المال" کی تاخیر مشروط ہو تو یہ عقد کسی کے نزدیک بھی درست نہ ہو گا۔

لیکن جہاں تک فیوچر والے معاملے کا تعلق ہے اس میں ثمن پر قبضہ کی تاخیر صلب عقد میں مشروط ہوتی ہے۔ لہٰذا ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک بھی یہ معاملہ درست نہیں۔ البتہ اس معاملے کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس میں ثمن کا کچھ حصّہ عقد کے وقت بھی بائع کے قبضہ میں دے دیا جاتا ہے۔ لیکن صرف اتنی بات اس معاملے کے درست ہونے کے لئے کافی نہیں ہے۔ اولاً تو اس لئے کہ ثمن کا کچھ حصّہ عقد کے وقت بائع کو دے دینا "بیع سلم" کے صحیح ہونے کے لئے کافی نہیں ہے۔ بلکہ جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا کہ عقد کے وقت پورا ثمن ادا کرنا ضروری ہے۔ دوسرے یہ کہ فیوچر مارکیٹ کی انتظامیہ کے پاس جو رقم رکھوائی جاتی ہے وہ نہ ثمن کا حصّہ ہوتی ہے اور نہ ہی وہ بائع کو دی جاتی ہے بلکہ وہ رقم بطور ودیعت کے فریق ثالث کے پاس اس غرض سے رکھوائی جاتی ہے کہ وہ رقم مشتری کی طرف سے خریداری کے عمل کے پورے کرنے کی ضامن ہو جائے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ چونکہ فیوچر والے معاملے میں عقد کے وقت ثمن بائع کو نہیں دیا جاتا ہے بلکہ وہ ثمن مشتری کے ذمّہ دین ہوتا ہے۔ جس طرح مبیع بائع کے ذمّہ واجب ہوتی ہے تو اس صورت میں یہ "بیع الکالئ بالکالئ" ہو جائے گی جو حدیث شریف کی رو سے ممنوع اور ناجائز ہے جیسا کہ حاکم اور بیہقی رحمہما اللہ تعالیٰ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی ہے کہ :

"نهی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الکالئ
بالکالئ" (السراج المنیر للعزیزی صفحہ ۳۷۲ جلد ٤)

"حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع الکالی بالکالی سے منع فرمایا ہے"۔

اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مارکیٹ کی انتظامیہ اداء ثمن کی جو گارنٹی دیتی ہے اس گارنٹی کی وجہ سے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا ثمن بائع کو دیا جاچکا ہے۔ لیکن یہ توجیہ درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ "بیع سلم" کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ ثمن کی بالفعل ادائیگی مجلسِ عقد میں ہو چکی ہو۔ کسی ثالث کی طرف سے اس ثمن کی ادائیگی کی صرف تصدیق اور ضمانت کافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ کسی تیسرے شخص کی گارنٹی اس ثمن کو دَین ہونے سے نہیں نکال سکتی۔ لہٰذا یہ دَین کی بیع دَین سے ہو جائے گی جو ناجائز ہے۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ بیع سلم کے صحیح ہونے کی جن شرائط پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ بیع کے وقت "مسلم فیہ" کی تمام صفات مکمل طور پر بیان کر دی جائیں۔ لہٰذا اگر "مسلم فیہ" کے اوصاف ایسے مجہول ہوں اور متردّد ہوں جو آپس میں نزاع کا باعث بن سکتے ہوں تو اس صورت میں کسی کے نزدیک بھی وہ بیع درست نہ ہوگی۔

فیوچر معاملات میں اگرچہ مبیع کے "درجات" بیان کر کے اس کے تمام اوصاف مکمل طور پر واضح کرنا ضروری ہوتے ہیں لیکن عملاً ایسا ہوتا ہے کہ بعض اوقات بائع ایک ہی عقد میں مبیع کے ایک سے زیادہ "درجات" بیان کر دیتا ہے اور پھر بائع کو یہ اختیار بھی ہوتا ہے کہ ان "درجات" میں سے جس درجہ کی مبیع چاہے وہ مشتری کے سپرد کرے۔ چنانچہ انسائیکلوپیڈیا آف برٹانیکا میں ہے:

*"FUTURES Market, on the other hand, generally permits trading in a number of grades of the commodity to protect hedger sellers from being "cornered" by speculators buyers who might otherwise insist on delivery of a particular grade whose stocks are small. Since a number of alternative grades can be tendered, the futures market is not suitable fof the acquisition of the physical commodity. For this reason physical delivery of the commodities in fulfillment of the futures contract generally dose not take place, and the contract is usually settled between buyers and sellers by paying the difference between the buying and selling price."*

"دوسری طرف مستقبلیات کا بازار اس بات کی گنجائش رکھتا ہے کہ کسی مخصوص جنس کے مختلف گریڈس کی تجارت کی جائے۔ اور اس طرح جو تاجر متوقع نقصان سے بچنا چاہتے ہیں، ان کو اس خطرہ سے تحفظ فراہم ہو جاتا ہے کہ سٹہ باز خریداران سے کسی ایسے مخصوص گریڈ کی ادائیگی پر اصرار کریں جس کے ذخائر تھوڑی تعداد میں ہوں، چونکہ مستقبلیات کے بازار میں بہت سے متبادل گریڈس کی پیش کش ممکن ہوتی ہے، اس لئے مستقبلیات کا بازار کسی جنس کو حقیقی طور پر حاصل کرنے کے لئے موزوں نہیں، اس وجہ سے مستقبلیات کے معاہدات کو پورا کرنے کے لئے عموماً اجناس کی حقیقی ادائیگی نہیں کی جاتی، اور خریداروں اور بیچنے والوں کے درمیان معاہدے کا تصفیہ عموماً اس طرح ہوتا ہے کہ وہ آپس میں قیمتِ خرید اور قیمتِ

فروخت کے فرق کا لین دین کر لیتے ہیں"۔

انسائیکلو پیڈیا کی مندرجہ بالا عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس عقد میں بائع کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ عقد کے وقت اس مبیع کے جو مختلف اوصاف علی سبیل البدلیت بیان کئے تھے ان میں سے کسی ایک وصف کی مبیع مشتری کے سپرد کر دے' مشتری وصف کی اس جہالت سے اس وقت تک دوچار رہتا ہے جب تک وہ مبیع پر قبضہ نہ کر لے۔ مبیع میں اس جیسی جہالت ہر عقدِ بیع کو باطل کر دیتی ہے۔ تو بیعِ سلم یقیناً ایسی جہالت کی وجہ سے باطل ہو جائے گی۔

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ "عقود مستقبلیات" میں یہ بات طے شدہ ہے کہ عام طور پر مشتری کا سامان پر قبضہ نہیں پایا جاتا' بلکہ آخری مشتری کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ چاہے تو بائع سے سامان اس کے سپرد کر دینے کا مطالبہ کرے' یا چاہے تو دوبارہ وہ سامان اسی بائع کو فروخت کر دے۔ اس دوسری صورت میں تصفیہ اس طرح ہوتا ہے کہ خریدنے اور بیچنے کے داموں میں جو فرق ہوتا ہے صرف اس فرق کو وصول کر کے ڈیفرنس برابر کر لیا جاتا ہے۔ یہ تفصیل ابتداء ہی سے عقد کے اندر مشروط ہوتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ شرط عقدِ سلم کو فاسد کر دیتی ہے اور اگر عقدِ سلم میں یہ بات مشروط نہ بھی ہو تب بھی بیعِ سلم میں یہ مسئلہ ہے کہ "مسلم فیہ" کو بائع کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں۔ المغنی لابن قدامہ میں ہے :

"وبیع المسلم فیہ عن بائعہ او من غیرہ قبل قبضہ فاسد"

(المغنی لابن قدامۃ، صفحہ ۳٤۱ جلد ٤)

"مسلم فیہ کو قبضے سے پہلے بائع کے ہاتھ فروخت کرنا' یا کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا فاسد ہے۔ یعنی بیع سلم کو فاسد کر دیتا ہے"۔

۵ اگر ہم یہ فرض کریں کہ بائع اوّل اور مشتری اوّل کے درمیان جو سب سے پہلے عقد ہوا تھا وہ اپنی تمام شرائط کے ساتھ عقدِ سلم تھا تو اس صورت میں "رَب السّلم" یعنی مشتری اوّل کے لئے جائز نہیں تھا کہ وہ "مسلم فیہ" پر قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کردے۔ علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

"واما بیع المسلم فیه قبل قبضه ، فلا نعلم فی تحریمه خلافا، وقد نهی النبی صلی الله علیه وسلم عن بیع الطعام قبل قبضه وعن ربح مالم یضمن، ولا نه مبیع لم ید خل فی ضمانه، فلم یجز بیعه کالطعام قبل قبضه"

(المغنی لابن قدامة جلد ٤ صفحه ٣٤١)

"مسلم فیہ کو قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کرنے کی حرمت میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام پر قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے، اور جو چیز انسان کے ضمان میں نہ ہو اس کا نفع لینے سے منع فرمایا ہے۔ اور یہاں "مسلم فیہ" قبضہ سے پہلے اس کے ضمان میں نہیں آئی اس لئے طعام کی طرح اس کی بیع بھی قبضہ سے پہلے جائز نہیں"۔

پیچھے "عقود مستقبلیات" کے طریق کار کے بارے میں یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ اس میں مبیع کی سپردگی اور حوالگی سے پہلے ایک ہی عقد کے اندر بے شمار سودے ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا "عقود مستقبلیات" کے جواز کا کوئی راستہ نہیں ہے۔

لہٰذا مندرجہ بالا پانچ وجوہات کی بناء پر اس عقد کو "عقدِ سلم" کہکر جائز نہیں کہا جا سکتا۔

جب اس کو عقدِ سلم کہنا ممکن نہیں تو پھر یہ ایک ایسا عقد ہے جو مستقبل کی کسی تاریخ پر منعقد ہوتا ہے۔ اور تمام فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ عقدِ بیع نہ تو تعلیق کو قبول کرتا ہے اور نہ ہی مستقبل کی کسی تاریخ کی طرف اضافت کو قبول کرتا ہے' لہٰذا "عقود مستقبلیات" میں بیع اوّل جو بائع اول اور مشتری اول کے درمیان ہوئی تھی وہ درست نہیں ہوئی۔ تو پھر اس بیع کی بنیاد پر ہونے والی دوسری بیوع کیسے درست ہونگی؟

فقہی اعتبار سے اس عقد کی ایک اور شکل ہو سکتی ہے وہ یہ کہ اس عقد کو "بیع" نہ کہا جائے بلکہ اس کو "وعدۂ بیع" کہا جائے کہ بائع اس بات کا وعدہ کر رہا ہے کہ وہ فلاں مخصوص سامان کو فلاں تاریخ میں اتنی قیمت پر فروخت کر دے گا اور موعودلہ یعنی مشتری کو یہ حق حاصل ہو جائے گا کہ وہ وعدے کے مطابق معیّن تاریخ پر اس سامان کو معیّن قیمت پر خرید لے' اب یہ مشتری اپنا یہ حق کسی تیسرے آدمی کو فروخت کر دے اور تیسرا آدمی چوتھے کو فروخت کر دے۔ یہاں تک کہ سپردگی کی معیّن تاریخ آجائے۔

لیکن میرے خیال میں اس عقد کی یہ شکل شرعاً اس عقد کے لئے وجہ جواز بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اس کی کئی وجوہ ہیں۔

○ پہلی وجہ یہ ہے کہ اس عقد کی صورتِ واقعہ اس شکل کے موافق نہیں ہے۔ اس لئے کہ عاقدین فیوچر مارکیٹ میں صرف وعدہ بیع کے لئے نہیں جاتے بلکہ ان عاقدین کا مقصد عقدِ بیع کو یقینی طور پر طے کرنا ہوتا ہے۔ لہٰذا اس عقد کو وعدۂ بیع کہنا درست نہیں۔

○ دوسری وجہ یہ ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک "وعدہ" محض قضاءً لازم نہیں ہوتا۔ اور جن فقہاء نے وعدہ محض قضاءً لازم کیا ہے انہوں نے کسی شدید ضرورت کے تحت لازم کہا ہے۔ اور یہاں ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

○ تیسرے یہ کہ "موعودلہ" یعنی مشتری کو مستقبل کی تاریخ میں خریدنے کا جو حق حاصل ہے وہ ایسا حق نہیں ہے جس کو آگے فروخت کرنا یا اس کا عوض لینا جائز ہو۔ اس لئے کہ یہ ایسا حق نہیں ہے جو قضاءً واجب ہو بلکہ یہ "حقِ مجرّد" ہے اور جمہور فقہاء کے نزدیک "حقِ مجرّد" کی بیع چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ اور وہ شرائط اس عقد میں موجود نہیں۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ اگر "عقد مستقبلیات" شرعاً جائز نہیں ہے تو پھر اس کے متبادل کوئی صورت بتائیں جو احکامِ شرعیہ کے مطابق ہو؟

اس کا جواب یہ ہے کہ کسی معاملے کی متبادل صورت تو اس وقت تلاش کی جاتی ہے جب اس معاملے کا مطلوبہ مقصد درست ہو۔ پھر اس مطلوبہ مقصد کے حصول کے لئے شرعی متبادل صورت کو تلاش کیا جاتا ہے۔

جہاں تک "عقود مستقبلیات" کا تعلق ہے تو اس عقد کا کوئی جائز مقصد نہیں ہے جس کو پورا کرنے کے لئے شرعی طریقہ تلاش کیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ فیوچر مارکیٹ میں جو معاملات ہوتے ہیں ان سے تجارت مقصود نہیں ہوتی۔ بلکہ نفع کی امید پر اپنا روپیہ داؤ پر لگانا مقصود ہوتا ہے۔ اور یہ مقصد اس عقد کو بیع کے بجائے قِمار (جُوا) سے زیادہ مشابہ کر دیتا ہے۔

جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ فیوچر مارکیٹ میں معاملہ کرنے والے دو قسم کے لوگ ہوتے ہیں :

ایک قسم ان لوگوں کی ہوتی ہے جن کو "مخاطر" (SPECULATOR) (نفع حاصل کرنے کی امید میں رقم کو داؤ پر لگانے والا) کہا جاتا ہے۔ جن کا مقصد نہ تو بیع و شراء ہوتا ہے اور نہ ہی سپردگی اور قبضہ مقصود ہوتا ہے، بلکہ صرف قیمتِ خرید اور قیمتِ فروخت کے درمیان جو فرق ہے اس کو بطور نفع کے حاصل کر لینا ان کا مقصود

ہوتا ہے۔ (دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ آپس کے ڈیفرنس کو برابر کرلینا ان کا مقصود ہوتا ہے)۔ اب ظاہر ہے کہ یہ غرض اور مقصد ہی غیر شرعی اور ناجائز ہے۔ اس لئے کہ یہ تو تجارت کئے بغیر اور مبیع کو اپنے ضمان میں لئے بغیر نفع کمانا ہو جائے گا۔ جو نصِ صریح کی رو سے حرام ہے۔

فیوچر مارکیٹ میں دوسری قسم ان لوگوں کی ہوتی ہے جن کا مقصد "اپنے نفع کی ضمانت اور حفاظت" ہوتی ہے۔ جس کو عربی میں "تامین الربح" (HEDGING) کہا جاتا ہے یعنی یہ لوگ عام بازار میں ایک چیز خریدتے ہیں لیکن بھاؤ کے اتار چڑھاؤ کے نتیجے میں جو خسارہ محتمل ہوتا ہے اس سے بچنے کے لئے وہ لوگ فیوچر مارکیٹ میں جاکر اسی چیز کا سودا کرلیتے ہیں' جیسا کہ ہم نے اوپر تفصیل سے ذکر کیا۔ لیکن اس قسم کی ضمانت اور حفاظت کی ضرورت ان لوگوں کو ہوتی ہے جو لمبی مدت کے لئے اشیاء کی ذخیرہ اندوزی کرتے ہیں۔ اس لئے اگر کسی چیز کو خریدنے کے چند روز بعد ہی اس کو بیچنے کا ارادہ ہو تو اس صورت میں نفع کی ضمانت اور حفاظت (تامین الربح) کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لہٰذا جب یہ لوگ کسی چیز کو خریدنے کے بعد زیادہ نفع حاصل کرنے کی خاطر طویل مدّت کے لئے ذخیرہ کرلیتے ہیں' اس وقت ان کو فیوچر مارکیٹ میں جانے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس لئے کہ ان لوگوں کو اس بات کا ڈر ہوتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ جس چیز کو خرید کر ہم نے ذخیرہ کیا ہوا ہے کچھ عرصے کے بعد اس کی قیمت کم ہو جائے اور ہمیں بجائے نفع کے نقصان اٹھانا پڑے' چنانچہ یہ اُس خسارے اور نقصان سے بچنے کے لئے فیوچر مارکیٹ میں اس کا سودا کر لیتے ہیں۔ جیرالڈ گولڈ لکھتا ہے کہ :

> "اگر ایک تاجر نے کسی کسان سے دس ہزار بوریاں گندم کی خریدیں پھر فوراً کسی معیّن دام پر اس کو فروخت کرنا چاہے" مثلاً ایک ہفتہ کے اندر اندر اس کو نکالنا چاہے تو ایسے تاجر کو اس

بات کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ فیوچر مارکیٹ میں جا کر نفع کی ضمانت (تامین الربح) کا انتظام کرے' اس لئے کہ اس گندم کی قیمت کم ہو جانے کا جو خطرہ تھا وہ خطرہ اس کی بیع کے فوراً بعد مشتری کی طرف منتقل ہو گیا"۔

لیکن بعض اوقات تاجر اس گندم کو خرید کر فوراً آگے فروخت نہیں کرنا چاہتا بلکہ وہ اس کو ایک معتدبہ مدّت کے لئے اپنے پاس رکھنا چاہتا ہے' لیکن اس کو خطرہ ہوتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ فروخت کرتے وقت اس کے دام کم ہو جائیں اور اس کی وجہ سے اسے نقصان ہو چنانچہ اس خطرہ سے بچنے کے لئے وہ تاجر فیوچر مارکیٹ میں داخل ہوتا ہے تاکہ اس نے جس منافع کو حاصل کرنے کا ارادہ کیا ہے وہ محفوظ رہے"۔

اس عبارت سے ظاہر ہوا کہ "فیوچر مارکیٹ" میں داخل ہو کر عقد کرنے کی ضرورت ان تاجروں کو پیش آتی ہے جو مصنوعات اور اشیاء کو ایک معتدبہ مدّت کے لئے اپنے پاس روک کر رکھنا چاہتے ہیں اور یہ لوگ عام طور پر ذخیرہ اندوزی کی نیت سے اشیاء کو روکتے ہیں جو کہ شریعت کے خلاف ہے' لہٰذا جب فیوچر مارکیٹ میں داخل ہونے کا مقصد ہی غیر شرعی ہے تو پھر ہمیں اس بحث میں نہیں پڑنا چاہئے کہ "فیوچر مارکیٹ" کا شرعی متبادل طریقہ کیا ہو گا؟۔ ہاں! البتہ اگر کوئی واقعی طور پر یہ چاہتا ہے کہ میں ایسی بیع کروں جس کے اندر مجھے مبیع فوراً حوالے کرنے کی ضرورت نہ پڑے تو اس کے لئے شرعی طریقہ "بیع سلم" کا موجود ہے' کتب فقہ میں اس کی جو شرائط ہیں اس کے مطابق وہ "بیع سلم" کر لے۔ اس طرح اس کو فیوچر مارکیٹ میں داخل ہونے کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

اشهد ان لا اله الا الله
وان محمدا عبده ورسوله

# ہاؤس فنانسنگ کے جائز طریقے

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

# عرض ناشر

"الطرق المشروعة للتمويل العقاری" کے موضوع پر حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے "اسلامی فقہ اکیڈمی کے لئے عربی میں ایک تفصیلی مقالہ تحریر فرمایا تھا۔ جو "بحوث فی قضایا فقهیة معاصره" میں شائع ہو چکا ہے برادر مکرم مولانا عبداللہ میمن صاحب نے اس کا ترجمہ فرما دیا۔ جو پیش خدمت ہے۔

میمن اسلامک پبلشرز

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# ہاؤس فائنانسنگ کے جائز طریقے

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الامين وعلى اله واصحابه الطاهرين و على كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين اما بعد

"مکان انسان کی بنیادی ضرورت میں داخل ہے اس کے بغیر انسان کے لئے زندگی گزارنا مشکل بلکہ ناممکن ہے قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

والله جعل لكم من بيوتكم سكنا

اور اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے تمہارے گھر رہنے کی جگہ بنائی۔ (سورۃ النحل: ۸۰)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"ثلاث من السعادة: المراة الصالحة، والمسكن الواسع، والمركب الهنيئی"

تین چیزیں انسان کی نیک بختی کی علامت ہیں۔ نیک بیوی، کشادہ مکان، خوشگوار سواری،"

(کشف الاستار عن زوائد البزار للهیثمی ج ۲ ص ۱۵۶ نمبر ۱۴۱۲)

آج کے دور میں ایک مناسب اور کشادہ مکان کے حصول کے لئے بہت سی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور خاص طور پر گنجان آبادی والے شہروں میں اور

زیادہ مشکلات پیش آتی ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ آج کی زندگی بہت پیچیدہ ہو چکی ہے، آبادی میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے اور مہنگائی روز بروز بڑھ رہی ہے اور جو لوگ اپنے نئے مکان خریدنے یا بنوانے کی صلاحیت رکھتے ہیں ان کی تعداد بہت معمولی سی ہے۔

ان حالات کو دیکھتے ہوئے موجودہ دور میں بہت سے بڑے بڑے شہروں میں "ہاؤس فنانسنگ" کے ادارے قائم ہو چکے ہیں جو لوگوں کے لئے مکان خریدنے یا بنوانے کی خدمات انجام دیتے ہیں لیکن ان میں سے اکثر ادارے سودی نظام ہی کے تحت کام کرتے ہیں چنانچہ یہ ادارے ان مقاصد کے لئے اپنے گاہکوں کو قرضے فراہم کرتے ہیں اور پھر ان قرضوں پر ایک متعین شرح سے سود حاصل کرتے ہیں جس شرح پر فریقین معاہدہ کرتے وقت اتفاق کر لیتے ہیں۔

چونکہ یہ معاملہ سود کی بنیاد پر کیا جاتا ہے اور سود کا معاملہ شریعت اسلامیہ میں ان بڑے محرمات میں داخل ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کریم میں منع فرمایا ہے، اس لئے کسی مسلمان کے لئے مناسب نہیں کہ وہ کوئی ایسا معاملہ کرے جو سودی لین دین پر مشتمل ہو اس لئے علماء پر واجب ہے کہ وہ لوگوں کی سہولت کے لئے ہاؤس فنانسنگ کا کوئی ایسا طریقہ تجویز کریں جو شریعت مطہرہ کے مطابق ہو اور وہ طریقہ سودی نظام پر مشتمل طریقے کا متبادل بھی بن سکے۔

اس مقصد کے لئے ہم اس مقالے میں ہاؤس فنانسنگ کے چند شرعی طریقے بیان کریں گے اور اس میں اس کے جواز کے دلائل اور اس پر عمل کرنے کی صورت میں پیدا ہونے کے نتائج بھی پیش کریں گے واللہ سبحانہ ھوالموفق للصواب۔

اصل بات یہ ہے کہ اسلامی حکومت کی ذمہ داری میں یہ بات داخل ہے کہ وہ عوام سے کسی نفع کا مطالبہ کئے بغیر ان کی بنیادی ضروریات پوری کرے اور وہ ضروریات ان کو فراہم کرے چونکہ مکان بھی ہر انسان کی بنیادی ضرورتوں میں

داخل ہے اس لئے ہر انسان کا یہ حق ہے کہ وہ اپنے مالی وسائل کی حدود میں رہتے ہوئے اس بنیادی ضرورت کو حاصل کرے اور جس شخص کے مالی وسائل تنگ ہیں جس کی وجہ سے نہ تو وہ مکان خرید سکتا ہے اور نہ وہ اپنی جیب سے مکان تعمیر کر سکتا ہے تو اس صورت میں حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ مندرجہ ذیل تین طریقوں سے میں سے کسی ایک طریقے سے اس کی یہ ضرورت پوری کرے نمبر ایک اگر وہ شخص مستحق زکوٰۃ ہے تو پھر زکوٰۃ فنڈ سے اس کی مدد کرتے ہوئے اس کی ضرورت پوری کرے دوسرے یہ کہ صرف واقعی اخراجات کی بنیاد پر اس کو مکان فراہم کرے اور اس پر کسی نفع کا مطالبہ نہ کرے تیسرے یہ کہ حکومت اس شخص کو قرض حسنہ فراہم کرے جس پر اس سے کسی نفع یا سود کا مطالبہ نہ کرے۔

ہاؤس فنانسنگ میں یہی تین طریقے اصل الاصول ہیں جو اسلامی روح اور اس اسلامی معاشرے کے مزاج کے بالکل موافق ہیں جو معاشرہ ایک دوسرے کے ساتھ ہمدردی اور اچھے اور نیک کاموں میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کی بنیاد پر قائم ہے اور جس میں دوسرے کی تکلیف کو اپنی تکلیف اور دوسروں کی راحت کو اپنی راحت تصور کیا جاتا ہے اور جس معاشرے میں کمزور کے ساتھ تعاون اور اسکی مدد کی جاتی ہے تاکہ وہ بھی ایک متوسط درجے کی خوشحال زندگی گزار سکے۔

لیکن مسئلہ یہ ہے کہ مندرجہ بالا تین طریقوں یا کسی ایک طریقے پر عمل صرف اس حکومت کے لئے ممکن ہے جس کے پاس ذرائع آمدنی اور وسائل بہت بڑی تعداد میں موجود ہوں اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک صورت بہت بھاری رقم چاہتی ہے اور خاص طور پر ہمارے اس دور میں جس میں آبادی بہت زیادہ ہو چکی ہے اور مہنگائی بھی بہت ہو چکی ہے لیکن اسمیں کوئی شک نہیں کہ حکومت اپنے غیر پیداواری اسکیموں اور منصوبوں میں کمی واقع کر کے اس کے لئے بچت کر سکتی ہے اور پھر اس بچت کو ہاؤس فنانسنگ میں استعمال کر سکتی ہے اسی طرح ان بھاری

اخراجات میں کمی کر کے بھی ان وسائل کو بڑھایا جا سکتا ہے جن کا مقصد صرف دکھاوا اور خوش عیشی کے سوا کچھ نہیں ہے لیکن ان اخراجات میں کمی کرنے کے باوجود بھی آج مسلم ممالک کی بڑی تعداد اس کی صلاحیت نہیں رکھتی کہ وہ تمام لوگوں کے لئے اس طریقے سے رہائش فراہم کرے۔

لہٰذا ان حالات میں ایسے طریقے اختیار کرنا ضروری ہے جس میں حکومت کو رہائش فراہم کرنے پر نہ تو تبرع محض اختیار کرنا پڑے اور نہ بھاری اخراجات برداشت کرنے پڑیں اور وہ طریقے سود اور دوسرے ممنوعات شرعیہ سے بھی پاک ہوں وہ طریقے مندرجہ ذیل ہیں:

## بیع موجل

پہلا طریقہ یہ ہے کہ سرمایہ کار (کمپنی) مکان خرید کر اس کی مالک بن جائے پھر گاہک کو نفع کے ساتھ ادھار فروخت کر دے اور پھر کمپنی گاہک سے عقد میں طے شدہ قسطوں کے مطابق قیمت وصول کرے اور اس میں نفع کا تناسب بیان کئے بغیر بھی ادھار فروختگی کا معاملہ کیا جا سکتا ہے اس صورت میں نفع کے تناسب کی طعیین کا اختیار سرمایہ کار (کمپنی) کو ہوگا اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس ادھار بیع کا معاملہ مرابحہ کے طریقے پر کیا جائے اور عقد کے اندر اس کی صراحت کر دی جائے کہ کمپنی اس مکان پر آنے والے واقعی اخراجات سے اس قدر زائد نفع گاہک سے وصول کرے گی۔

پھر مندرجہ بالا طریقے کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں اولاً یہ کہ اگر عقد کے وقت وہ مکان تیار موجود ہے پھر تو مندرجہ بالا طریقے پر کمپنی وہ مکان خود خرید کر گاہک کو ادھار فروخت کر دے دوسرے یہ کہ عقد کے وقت وہ مکان تیار موجود نہیں ہے بلکہ کمپنی مکان تیار کرنا چاہتی ہے تو اس صورت میں یہ ہو سکتا ہے کہ کمپنی اسی گاہک کو مکان بنانے کے لئے اپنا وکیل مقرر کر دے اس صورت میں تعمیر کمپنی

ہی کی ملکیت میں ہوگی اور گاہک صرف کمپنی کے وکیل کے طور پر اس تعمیر کی نگرانی کرے گا اور تعمیر مکمل ہونے کے بعد کمپنی وہ مکان گاہک کو ادھار فروخت کر دے گی۔

یہ تو وہ صورت ہے جس میں گاہک کمپنی کے ساتھ مکان خریدنے یا تعمیر کرنے میں کسی بھی قسم کے مالی اشتراک کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

البتہ اگر گاہک میں مکان کی خریداری یا تعمیری اخراجات میں نقد رقم لگا کر اشتراک کی صلاحیت تو موجود ہے لیکن اس کے پاس اتنی رقم نہیں ہے کہ وہ اس رقم کے ذریعہ مکان خریدنے یا تعمیر کرنے پر آنے والے تمام اخراجات پورے کر سکے اس لئے گاہک یہ چاہتا ہے کہ وہ اپنی رقم لگانے کے بعد جتنی رقم کی مزید ضرورت ہو صرف اتنی رقم وہ کمپنی سے طلب کرے جیسا کہ آج کل اکثر ہاؤس فنانسنگ کمپنیوں میں یہی طریقہ رائج ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ کمپنی اور گاہک دونوں مل کر مشترک طور پر مکان خریدیں مثلاً اس مکان کی نصف قیمت گاہک ادا کرے اور نصف قیمت کمپنی ادا کرے اور اب یہ مکان دونوں کے درمیان نصف نصف کے اعتبار سے مشترک ہو جائے گا پھر کمپنی اپنا نصف حصہ قیمت خرید سے کچھ زیادہ قیمت پر گاہک کو ادھار فروخت کر دے اور قسطوں میں اس سے قیمت وصول کرے۔

اور اگر گاہک پہلے خالی زمین خرید کر پھر اس میں تعمیر کرنا چاہتا ہے اور اس کے پاس کچھ رقم موجود ہے تو اس صورت میں زمین کی خریداری کی حد تک تو وہی طریقہ اختیار کیا جا سکتا ہے جو ہم نے اوپر مکان خریدنے کے سلسلے میں بیان کیا وہ یہ کہ گاہک اور کمپنی دونوں مشترک طور پر زمین خرید لیں اور پھر کمپنی اپنا حصہ گاہک کو زیادہ قیمت پر ادھار فرو کر دے۔

اور اگر زمین پہلے سے گاہک کی ملکیت میں موجود ہے یا مندرجہ بالا طریقہ پر زمین اس کی ملکیت میں آچکی ہے اور اب گاہک اس زمین پر ہاؤس فنانسنگ کے

واسطے سے مکان تعمیر کرنا چاہتا ہے (اور گاہک کے پاس کچھ رقم موجود ہے) تو اس صورت میں یہ ممکن ہے کہ کمپنی اور گاہک دونوں مشترک طور پر اس کی تعمیر کریں مثلاً تعمیر پر آنے والے نصف اخراجات گاہک برداشت کرے اور نصف اخراجات کمپنی برداشت کرے اس صورت میں وہ تعمیر گاہک اور کمپنی کے درمیان مشترک ہو جائے گی لہٰذا جب تعمیر مکمل ہو جائے تو اس کے بعد کمپنی اپنا حصہ گاہک کو اپنا نفع لگا کر ادھار فروخت کر دے اور شرعاً مشترک چیز کے ایک شریک کے لئے اپنا حصہ دوسرے شریک کو فروخت کرنا جائز ہے البتہ کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کرنے کے بارے اختلاف ہے علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ دارلمحتار میں فرماتے ہیں۔

"ولو باع احد الشریکین فی البناء حصته لاجنبی لایجوز ولشریکه جاز"

"کسی عمارت میں دو شریکوں میں سے کسی ایک شریک کے لئے اپنا حصہ اجنبی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں البتہ اپنے شریک کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے"

اور مندرجہ بالا صورت میں قیمت کی ادائیگی کی ضمانت کے طور پر کمپنی کیلئے جائز ہے کہ وہ گاہک سے رھن کا مطالبہ کرے، اور کمپنی کیلئے یہ بھی جائز ہے کہ وہ مکان کے کاغذات اپنے پاس بطور رھن کے رکھ لے۔

مندرجہ بالا طریقہ شرعاً بالکل بے غبار ہے البتہ کمپنی اس قسم کے معاملات اس وقت تک نہیں کرتی جب تک کمپنی کو اس بات پر مکمل اعتماد نہ ہو جائے کہ جو مکان کمپنی خرید رہی ہے یا کمپنی جس مکان کی تعمیر کر رہی ہے گاہک اس مکان کو ضرور خریدے گا اس لئے کہ اگر کمپنی نے اپنی کثیر رقم خرچ کر کے اس مکان کو خرید لیا اور بعد میں گاہک نے اس کو خریدنے سے انکار کر دیا تو اس صورت میں صرف یہ نہیں کہ کمپنی کا نقصان ہو جائے گا بلکہ پورا نظام ہی سرے سے ناکام ہو جائے گا

اور چونکہ مستقبل کی کسی تاریخ کی طرف نسبت کرکے فروختگی کا معاملہ (FUTURE SALE) کرنا جائز نہیں اس لئے مندرجہ بالا طریقے کو کامیاب بنانے کی یہی صورت ہے کہ گاہک اس بات کی یقین دہانی کرائے کہ وہ اس مکان یا زمین کی خریداری یا تعمیر کے بعد کمپنی کے حصے کو ضرور خرید لے گا۔

گاہک کی طرف سے کمپنی کے حصے کو خریدنے کی یقین دہانی ایک وعدہ کی حیثیت رکھتی ہے، اور اکثر فقہاء کے نزدیک "وعدہ" قضاء لازم نہیں ہوتا لیکن فقہاء کی ایک بہت بڑی تعداد ایسی ہے جو "وعدہ" کو دیانۃ اور قضاء دونوں طریقے سے لازم سمجھتی ہے اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور مذہب بھی یہی ہے چنانچہ وہ وعدہ کو لازم قرار دیتے ہیں خاص طور پر اس وقت جب اس وعدہ کی وجہ سے موعود لہ (جس سے وعدہ کیا گیا ہے) کسی مشقت میں پڑ جائے چنانچہ شیخ محمد علیش مالکی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔

فالوفاء بالعدة مطلوب بلاخلاف، اختلف فی وجوب القضاء بها علی اربعة اقوال حکاها ابن رشد فی کتاب جامع البیوع، وفی کتاب العاریة، وفی کتاب العدة، ونقلها عنه غیر واحد فقیل: یقضی بها مطلقا وقیل: لایقضی بها مطلقا: وقیل: یقضی بها ان کانت علی سبب، وان لم یدخل الموعودله بسبب العدة فی شیی کقولک ارید ان اتزوج ...... فاسلفنی کذا ...... والرابع: یقضی بها ان کانت

على سبب، ودخل الموعود له بسبب العدة في شيئ، وهذا هو المشهور من الاقوال"

(فتح العلی المالک، للشیخ محمد علیش، مسائل الالتزام، ج ۱ ص ۲۵۲)

وعدہ پورا کرنا بلا اختلاف مطلوب ہے البتہ قضاءً وعدہ پورا کرنے کے واجب ہونے میں اختلاف ہے اور اس کے بارے میں چار اقوال ہیں علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب جامع البیوع اور کتاب العاریہ اور کتاب العدۃ میں ان اقوال کو ذکر فرمایا ہے اور بہت سے فقہاء نے ان سے نقل کیا ہے پہلا قول ہے کہ اس وعدہ کے مطابق فیصلہ کر دیا جائے گا اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس وعدہ کے مطابق بالکل فیصلہ نہیں کیا جائے گا تیسرا قول یہ ہے کہ اگر اس وعدہ کا کوئی سبب موجود ہو تو قضاءً وہ وعدہ لازم ہو جائے گا اگرچہ موعودلہ اس وعدہ کی وجہ سے کسی عمل میں داخل نہ ہو (کوئی کام نہ کیا ہو) مثلاً آپ کسی شخص سے کہیں کہ میرا شادی کرنے کا ارادہ ہے، یا فلاں چیز خریدنے کا ارادہ ہے تم مجھے اتنی رقم قرض دے دو،...... (اس نے کہا کہ ٹھیک ہے اس کے بعد کسی وجہ سے اس نے شادی کا ارادہ ختم کر دیا یا اس چیز کی خریداری کا ارادہ ختم ہو گیا تب بھی ادھار دینے کے وعدہ کو پورا کرنا لازم ہو گا) چوتھا قول یہ ہے کہ اگر اس وعدہ کا کوئی سبب موجود ہو اور موعودلہ اس وعدہ کی وجہ سے کوئی کام کر بیٹھے تو قضاءً اس وعدہ کو پورا کرنا ضروری ہے تمام اقوال میں سے یہ آخری قول زیادہ مشہور ہے۔

امام قرافی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

قال سحنون : الذی یلزم من الوعد، هدم دارک وانا اسلفک ماتبنی به اوا خرج الی الحج وانا اسلفک او اشتر سلعة او تزوج امراة وانا اسلفک لانک ادخلته بوعدک فی ذلک اما مجرد الوعده فلا یلزم الوفاء به بل الوفاء به من مکارم الا خلاق"

(الفروق للقرافی، الفرق الرابع عشر بعد المائتین، ج ۴ ص ۲۵)

امام سحنون رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں جو وعدہ لازم ہو جاتا ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے کسی سے یہ وعدہ کیا کہ تم اپنا مکان گرا دو، میں مکان بنانے کے لئے تمہیں قرض فراہم کروں گا، یا یہ کہا کہ تم حج کے لئے چلے جاؤ، میں قرض دوں گا، یا آپ نے کہا کہ تم فلاں چیز خرید لو، یا کسی عورت سے شادی کرلو، میں قرض فراہم کروں گا، ان تمام صورتوں میں وعدہ پورا کرنا لازم ہے اسلئے کہ تم نے اس سے وعدہ کرکے اس کو اس کام میں داخل کیا ورنہ جہاں تک مجرد وعدہ کا تعلق ہے تو اس کو پورا کرنا لازم نہیں ہے البتہ ایسے وعدے کو بھی پورا کرنا مکارم اخلاق میں سے ہے۔

علامہ ابن الشاط رحمۃ اللہ علیہ "الفروق" کے حاشئے میں تحریر فرماتے ہیں:

الصحیح عندی القول بلزوم الوفاء بالوعد مطلقا، فیتعین تاویل ما ینا قض ذلک" الخ (حاشیۃ الفروق لابن الشاط، ج ۴ ص ۲۴، ۲۵)

میرے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ مطلقاً ہر وعدے کو پورا کرنا
لازم ہے لہٰذا اس اصول کے خلاف جو بات ہوگی اس کی تاویل
کی جائے گی۔

اسی طرح متاخرین حنفیہ نے بھی چند مسائل میں "وعدہ" کو قضاء لازم قرار دیا ہے
جیسا کہ "بیع بالوفاء" کے مسئلے میں۔ چنانچہ قاضی خان رحمۃ اللہ علیہ "بیع
بالوفاء" کے مسئلے میں تحریر فرماتے ہیں:

"وان ذکر البیع من غیر شرط، ثم ذکر
الشرط علی وجه المواعدة جاز البیع، ویلزمه
الوفاء بالوعد، لان المواعدة قد تکون
لازمة، فتجعل لازمة لحاجة الناس"

(الفتاوی الخانیة، فصل فی الشروط المفسدة فی البیع ج ۲ ص ۱۳۸)

اگر بیع بغیر شرط کے کی جائے اور اس کے بعد "شرط" کو بطور
"وعدہ" کے بیان کر دیا جائے تو بیع جائز ہو جائے گی اور اس
وعدہ کو پورا کرنا لازم ہو گا اس لئے کہ باہمی وعدہ کبھی لازم بھی
ہوتا ہے لہٰذا اس وعدہ کو لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے لازم
قرار دیا جائے گا۔"

علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

وفی جامع الفصولین ایضاً:
لوذکرا البیع بلاشرط، ثم ذکرا الشرط علی
وجه العدة جاز البیع، ولزم الوفاء، بالوعد،
اذالمواعید قد تکون لازمة، فیجعل
لازما لحاجة الناس" (ردالمحتار، باب البیع الفاسد، مطلب
فی الشروط الفاسد اذا ذکر بعد العقد، ص ۱۳۵ ج ۴)

"جامع الفصولین" میں بھی یہ عبارت موجود ہے کہ اگر
بائع اور مشتری بلا کسی شرط کے بیع کریں اور پھر شرط کو بطور
وعدہ کے ذکر کریں تو بیع جائز ہوگی اور اس وعدہ کو پورا کرنا لازم
ہوگا اس لئے کہ آپس کے باہمی وعدے بعض اوقات لازم ہو
جاتے ہیں لہٰذا یہاں بھی لوگوں کی ضرورت کی بنا، پر لازم قرار
دیا جائے گا"

بہرحال مندرجہ بالا عبارات فقہیہ کی بنیاد پر اس قسم کے وعدوں کو قضاء لازم قرار دینا جائز ہے ــــ لہٰذا زیر بحث مسئلے میں جس ایگریمنٹ پر دونوں فریق کے دستخط ہیں اس ایگریمنٹ کے مطابق گاہک نے جو یہ "وعدہ" کیا ہے کہ زمین یا عمارت میں کمپنی کا جتنا حصہ ہے وہ اس حصے کو خرید لے گا یہ "وعدہ" قضاء اور دیانۃ پورا کرنا لازم ہوگا۔

البتہ یہ ضروری ہے کہ کمپنی کے حصے کی بیع اس وقت ہو جب وہ کمپنی اپنے حصے کی مالک بن جائے اس لئے کہ "بیع" کو زمانہ مستقبل کی طرف منسوب کرنا (FUTURE SALE) جائز نہیں، لہٰذا جب کمپنی اپنے حصے (زمین یا عمارت) کی مالک بن جائے اس وقت کمپنی مستقل "ایجاب و قبول" کے ذریعہ گاہک کے ساتھ بیع کا معاملہ کرے۔

## ۲۔ شرکت متناقصہ

ہاؤس فنانسنگ کا دوسرا طریقہ "شرکت متناقصہ" پر مبنی ہے جو مندرجہ ذیل نکات پر مشتمل ہوگا:

ا۔ سب سے پہلے گاہک اور کمپنی "شرکت ملک" کی بنیاد پر مکان خریدیں گے، جس کے بعد وہ مکان مشترک ہو جائے گا اور جس فریق نے اس کی خریداری میں جس تناسب سے رقم لگائی ہوگی اس تناسب سے وہ اس مکان کا مالک ہوگا، لہٰذا اگر دونوں فریقوں نے منصف نصف لگائی ہوگی تو وہ مکان دونوں کے درمیان آدھا آدھا

ہو گا، اور اگر ایک فریق نے ایک تہائی رقم لگائی اور دوسرے فریق نے دو تہائی رقم لگائی تو وہ مکان اسی تناسب سے دونوں کے درمیان مشترک ہو جائے گا۔

۲۔ پھر کمپنی ماہانہ یا سالانہ کرایہ طے کر کے اپنا حصہ اس گاہک کو کرایہ پر دے دی گی۔

۳۔ پھر اس مکان میں کمپنی کا جتنا حصہ ہے اس کو چند متعین حصوں میں مثلاً دس برابر حصوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔

۴۔ اس کے بعد فریقین آپس میں ایک متعین عرصہ (پیریڈ) طے کرلیں (مثلاً چھ ماہ یا سال کا عرصہ) پھر گاہک پر پیریڈ میں کمپنی کی کل ملکیت کے ایک حصے کو اس کی قیمت ادا کر کے خرید لے گا، مثلاً اس مکان میں کمپنی کا جو حصہ ہے اس کی قیمت دو لاکھ روپے ہے، پھر جب اس کو دس حصوں میں تقسیم کر دیا تو ہر ایک حصے کی قیمت بیس ہزار روپے ہوگی۔ لہٰذا گاہک ہر چھ ماہ بعد کمپنی کو بیس ہزار روپے ادا کر کے اس کے ایک ایک حصے کا مالک بنتا رہے گا۔

۵۔ گاہک جس قدر حصے خریدتا رہے گا، اسی حساب سے اس کی ملکیت میں اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔ اور کمپنی کی ملکیت اس مکان میں کم ہوتی چلی جائے گی۔

۶۔ چونکہ گاہک نے کمپنی کا حصہ کرایہ پر لیا ہوا تھا اس لئے جس قدر وہ کمپنی کے حصے خریدتا رہے گا اسی حساب سے کرایہ بھی کم ہوتا چلا جائے گا مثلاً اگر کمپنی کے حصہ کا کایہ ایک ہزار روپے طے ہوا تھا تو گاہک جس قدر حصے خریدے گا ہر حصے کی خرایدری کے بعد ایک سو روپے کرایہ کم ہو جائے گا لہٰذا ایک حصے کی خریداری کے بعد کرایہ نو سو روپے ہو جائے گا اور دو حصوں کی خریداری کے بعد کرایہ آٹھ سو روپے ہو جائے گا۔

۷۔ حتی کہ جب گاہک کمپنی کے دس کے دس حصے خرید لے گا تو وہ پورا مکان گاہک کی ملکیت ہو جائے گا اور س طرح یہ شرکت اور کرایہ داری کے دونوں معاملے بیکوقت اپنے انتہاء کو پہنچ جائیں گے۔

بہرحال، ہاؤس فنانسنگ کا مندرجہ بالا طریقہ تین معاملات پر مشتمل ہے نمبرایک فریقین کے درمیان شرکت ملک کا قیام، نمبردو کمپنی کے حصے کو گاہک کا کرایہ پر لینا نمبرتین کمپنی کے حصے کو مختلف حصوں میں تقسیم کر کے گاہک کے ہاتھ ایک ایک کر کے فروخت کر دینا...... ان تین معاملات کو پہلے علیحد علیحدہ بیان کرنے کے بعد پھر مجموعی لحاظ سے ہاؤس فنانسنگ کے اس طریقے کا شرعی جائزہ لیں گے۔

جہاں تک پہلے معاملے کا تعلق ہے یعنی کمپنی اور گاہک کا مشترکہ طور پر مکان خریدنا تو شرعی لحاظ سے اس میں کوئی قباحت نہیں اس لئے کہ اس خریداری کے نتیجے میں دونوں فریقوں کے درمیان "شرکت ملک" قائم ہو جائے گی اور اس "شرکت ملک" کے فقہاء نے مندرجہ ذیل تعریف کی ہے۔

"شركة املك هى ان يملك متعدد عينا اودينا بارث الوبيع اورغيرهما"

"شرکت ملک" یہ ہے کہ متعدد افراد وارثت یا بیع وغیرہ کے ذریعہ کسی چیز یا دین کے (مشترک طور پر) مالک بن جائیں"

(تنویر الابصار مع ردالمحتار، ج ۳ ص ۳۶۴)

بہرحال، زیر بحث مسئلے میں وہ مکان دونوں کے ماشترک مال سے خریدنے کے نتیجے میں اس کے اندر "شرکت ملک" وجود میں آگئی۔

جہاں تک دوسرے معاطے کا تعلق ہے یعنی اس مکان امیں کمپنی کے حصے کو گاہک کا کرایہ پر لینا تو کرایہ داری کا یہ معاملہ بھی شرعاً جائز ہے، اس لئے مشترکہ چیز کو شریک کے علاوہ دوسرے کو کرایہ پر دینے کے جواز اور عدم جواز میں تو فقہاء کا اختلاف ہے لیکن مشترک چیز کو شریک کو کرایہ پر دینے کے جواز پر فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں چنانچہ علامہ ابن قدامۃ رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:۔

ولا تجوز اجارة المشاع لغير الشريک، الا ان يوجر الشريكان معا، وهذا قول ابی حنيفة وزفر، لانه لا يقدر علی تسليمه فلم تصح اجارته ......

...... واختار ابو حفص العكبری جواز ذلک وقد اوما اليه احمد وهو قول مالک والشافعی وابی يوسف و محمد لانه معلوم يجوز بيعه، فجازت اجارته كالمفروز، ولانه عقد فی ملكه يجوز مع شريكه، فجاز مع غيره"

(المغنی لابن قدامة ج ٦ ص ۱۳۷)

مشترک چیز کو شریک کے علاوہ دوسرے کو کرایہ پر دینا جائز نہیں، البتہ اس وقت جائز ہے جب دونوں شریک ایک ساتھ (ایک آدمی کو) کرایہ پر دیں، یہ امام ابو حنیفہ اور امام زفر رحمہما اللہ کا قول ہے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس چیز کے مشترک ہونے کی وجہ سے ایک شریک اپنا حصہ کرایہ دار کے سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے، اس لئے یہ اجارہ درست نہیں

البتہ ابو حفص العکبری رحمہ اللہ نے اس اجارہ کے جواز کا قول اختیار کیا ہے اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے

بھی اس کے جواز کی طرف اشارہ کیا ہے اور امام مالک امام شافعی امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے اس کی وجہ جواز یہ ہے کہ وہ مشترک حصہ معلوم اور متعین ہے اور جب اس متعین حصے کو بیع جائز ہے تو اس کا اجارہ بھی جائز ہونا چاہئے، جیسا کہ علیحدہ کئے ہوئے حصے کی بیع او اجارہ جائز ہوتا ہے، دوسرے کہ وہ شریک اپنی ہی ملک کے اندر

معاملہ کر رہا ہے لہٰذا جس طرح شریک کے ساتھ جائز ہے غیر
شریک کے ساتھ بھی جائز ہے۔

علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ "در مختار" میں فرماتے ہیں:

"وتفسد (ای ۔ الاجارۃ) ایضا
بالشیوع ...... الا اذا اجر کل نصیبه اوبعضه من
شریکه، فیجوز، وجوازه بکل حال"

(الدر المختار مع ج ٦ ص ٤٧ و ٤٨)

شرکت کی وجہ سے "اجارہ" فاسد ہو جاتا ہے البتہ اگر مشترکہ
چیز کا ایک شریک اپنا کل حصہ یا بعض حصہ دوسرے شریک کو
اجارہ پر دے تو یہ جائز ہے، اور اس کی ہر صورت جائز
ہے۔

اور چونکہ زیر بحث صورت میں مشترک مکان کا ایک شریک دوسرے
شریک کو اپنا حصہ کرایہ پر دیتا ہے اس لئے با جماع فقہاء یہ صورت جائز ہے۔

جہاں تک تیسرے معاملے کا تعلق ہے کہ یعنی کمپنی کا اپنے مشترک حصے کو
گاہک کے ہاتھ ایک ایک حصہ کر کے فروخت کرنا، تو یہ معاملہ بھی شرعاً جائز ہے اس
لئے اگر اس مکان کی زمین اور عمارت دونوں مبیع میں داخل ہیں تب تو بیع کے جواز
میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اگر اس مکان کی صرف عمارت مبیع میں داخل ہے،
زمین داخل نہیں، تب اس عمارت کو شریک کے ہاتھ فروخت کرنا بالا جماع جائز
ہے لیکن کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کرنے کے جواز میں اختلاف ہے چنانچہ علامہ
ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ رد المحتار میں فرماتے ہیں:۔

"ولو باع احد الشریکین ی البناء حصته
لاجنبی، لا یجوز ولشریکه جاز"

(ردالمحتار، کتاب الشرکۃ، ج ۳ ص ۳٦۵)

"اگر کسی عمارت کے دو شریکوں میں سے ایک شریک اپنا حصہ
کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کر دے تو یہ بیع جائز نہیں، البتہ
شریک کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے۔

اور چونکہ زیر بحث مسئلے میں وہ عمارت شریک ہی کے ہاتھ فروخت کی جاتی ہے، اس لئے اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔

بہرحال، مندرجہ بالا تفصیل سے یہ ظاہر ہو گیا کہ یہ تینوں معاملات یعنی شرکت ملک اجارہ اور بیع ان میں سے ہر ایک فی نفسہ جائز ہے اگر ان معاملات کو مستقل طور پر علیحدہ علیحدہ کیا جائے اور ایک معاملے کے اندر دوسرے معاملے کو مشروط نہ کیا جائے تو ان کے جواز میں کوئی غبار نہیں۔

البتہ اگر یہ معاملات فریقین کے درمیان کسی سابقہ معاہدہ اور اگریمنٹ کے مطابق انجام پائیں تو اس میں "صفقہ فی صفقۃ" کے اصول کی بنیاد پر یا ایک معاملے کے اندر دوسرے معاملے کے مشروط ہونے کی وجہ سے بظاہر ایسا لگتا ہے کہ "صفقۃ فی صفقہ" ہونے کی وجہ سے یہ تینوں معاملات بھی ناجائز ہو جائیں گے "صفقۃ فی صفقۃ" فقہاء کے نزدیک ناجائز ہے، حتیٰ کہ ان فقہائ کے نزدیک بھی یہ ناجائز ہے کہ جو بیع کے اندر بعض مشروط کے جواز کے قائل ہیں جیسے فقہاء حنابلہ چنانچہ علامہ ابن قدامۃ رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:۔

"الثانی (ای النوع الثانی من الشرط)
فاسد، وهوثلاثة انواع، احدها ان يشتوط على
صاحبه عقدا اخرم، كسيف اوقرض، اوبيع، او اجارة،
اوصرف الثمن اوغيره فهذا يبطل ابيع، ويحتمل
ان يبطل اليرسط وحده الشهور ى المذهب ان
هذا الشرط فاسد، يبطل به البيع، لان النبي صلى

الله عليه وسلم قال: لا يحل بيع وسلف، ولا شرطان
فى بيع "قال الترمذى: هذا حديث صحيح، ولان النبى
صلى الله عليه وسلم نهى عن بيعتين فى بيعة،
حديث صحيح و هذا منه، وكذلك كل ما فى معنى ذلك،
مثل ان يقول، على ان تزوجنى بابنتك، او على ان
زوجك ابنتى، فهذا كله لا يصح، قال ابن مسعود:
صفقتان فى صفقة ربا: وهذا قول ابى حنيفة
والشافعى وجمهور العلماء، وجوزه مالك، وجعل
العوض المذكور فى الشرط فاسدا"

(الشرح الكبير على المقنع لشمس الدين ابن قدامة، ج ۴ ص ۵۳)
(ذكر الموفق لابن قدامة فى المغنى ج ۴ ص ۲۹۰)

شرط کی دوسری قسم فاسد ہے، اس کی تین صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ فریقین میں سے ایک دوسرے فریقین پر اس معاملے کے ساتھ دوسرے معاملے کو مشروط کر دے، مثلاً مسلم، یا بیع، یا اجارہ کو بیع کے ساتھ مشروط کر دے، یا حاصل ہونے والے ثمن کے ساتھ بیع صرف وغیرہ کو مشروط کر دے تو یہ شرط اس بیع کو باطل کر دے گی اور احتمال اس بات کا بھی ہے کہ صرف شرط باطل ہو جائے (اور بیع درست ہو جائے) لیکن مشہور مذہب یہی ہے کہ یہ شرط فاسد ہے، جو بیع کو باطل کر دے گی، اس لئے کہ حدیث شریف میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیع اور قرض کو جمع کرنا حلال نہیں، اور نہ بیع میں شرط لگانا حلال ہے...... امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کے بارے میں فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہے اس

لئے کہ ایک دوسری حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد منقول ہے کہ فنھی عن بیعتین فی بیعۃ" یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بیع کے اندر دوسری بیع کرنے سے منع فرمایا ہے" یہ حدیث بلاشبہ صحیح ہے اور اوپر بیان کردہ حدیث بھی اس معنی میں ہے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ وہ شرط جو اس معنی میں ہو وہ بھی اس بیع کو باطل کر دے گی مثلاً فریقین میں سے ایک یہ کہے کہ اس شرط پر یہ معاملہ کرتا ہوں کہ تو اپنی بیٹی کی شادی میرے ساتھ کر دے، یا اس شرط پر کہ میں اپنی بیٹی کی شادی تمہارے ساتھ کر دوں گا اور یہ تمام کا تمام صحیح نہیں، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک معاملے کے اندر دوسرا معاملہ داخل کرنا سود ہے، امام حنیفہؒ امام شافعی اور جمہور علماء کا بھی یہی قول ہے، البتہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور شرط کے اندر جس عوض اور بدل کا ذکر ہے اس کو فاسد قرار دیا ہے۔"

لیکن "صفقۃ فی صفقۃ" کی خرابی اس وقت لازم آئے گی جب ایک عقد کے اندر دوسرا عقد مشروط ہو، جب کہ زیر بحث مسئلے میں فریقین آپس میں یہ وعدہ کرتے ہیں کہ وہ دونوں فلاں تاریخ کو عقد اجارہ کریں گے اور فلاں تاریخ کو عقد بیع کریں گے اور پھر یہ دونوں معاملات اپنے اپنے وقت پر کسی شرط کے بغیر منعقد ہو جائیں تو اس صورت میں "صفقۃ فی صفقۃ" کی خرابی باہر لازم نہیں آئے گی، اس لئے کہ فقہاء کرام نے کئی مسائل میں اور خاص طور پر "بیع بالوفاء" کے مسئلے میں اس کی صراحت کی ہے چنانچہ فتاوی خانیہ کی یہ عبارت پیچھے بھی ذکر کر چکے ہیں کہ:

"وان ذكر البيع من غير شرط ثم ذكر الشرط على وجه المواعدة، جاز البيع، ويلزم الوفاء بالوعد، لان المواعدة قد تكون لازمة، فتجعل لازمة لحاجة الناس

(الفتاوىٰ الخانیہ، ص ۱۳۸ ج ۲)

اگر بیع بغیر کسی شرط کی جائے، اور پھر شرط کو بطور وعدہ کے ذکر کیا جائے، تو بیع جائز ہو جائے گی، اور اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا، اور اس لئے کہ آپس کے وعدے بعض اوقات لازم بھی ہوتے ہیں لہٰذا اس وعدے کو بھی لوگوں کی ضرورت کے لئے لازم قرار دیا جائے گا"

علماء مالکیہ نے بھی "بیع بالوفاء" کے مسئلے میں جس کو وہ "بیع الثنایا" کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اس بات کی تصریح کی ہے کہ "بیع بالوفاء" ان کے نزدیک جائز نہیں ہے چنانچہ علامہ حطاب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

"لا يجوز بيع الثنايا، وهو ان يقول ابيعك هذا الملك اوهذه السلعة على ان اتيك بالثمن الى مدة كذا اومتى اتيك به فالبيع مصروف عني"

(تحریر الاکلام فی مسائل الالتزام، للحطاب ص ۲۳۳)

"بیع الثنایا" جائز نہیں ہے "بیع الثنایا" یہ ہے کہ بائع یہ کہے کہ اپنی یہ ملک یا یہ سامان میں اس شرط پر بیچتا ہوں کہ اگر اتنی مدت کے اندر اندر میں تیرے پاس اس کی قیمت لے آؤں، یا جب بھی میں تیرے پاس اس کی قیمت لے آؤں تو اس وقت یہ بیع مجھ پر واپس لوٹ جائے گی"

البتہ اگر بیع شرط کے بغیر ہو جائے، اس کے بعد مشتری بائع سے یہ وعدہ کرلے کہ جب وہ قیمت لائے گا اس وقت وہ اس کو واپس فروخت کر دے گا اس صورت میں یہ وعدہ درست ہو جائے گا اور مشتری کو یہ وعدہ پورا کرنا لازم ہوگا علامہ حطاب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"قال في معين الحكام : ويجوز للمشتری ان يتطوع للبائع بعد العقد بانه ان جاء الثمن الى اجل كذا، والمبيع له؛ ويلزم المشتری متى جاء ہ بالثمن فی خلال الاجل او عند انقضاء ہ او بعدہ علی القرب منه ولا يكون للمشتری تفويت فی خلال الاجل، فان فعل ببيع او هبة اوشبه ذالک نقض ان اراده البائع ورد اليه"

(تحریر الکلام للحطاب ص۲۳۹)

معین الحکام میں فرمایا کہ مشتری کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ عقد ہونے کے بعد بائع کو بطور احسان یہ کہے کہ اگر وہ اتنی مدت تک ثمن لے آئے گا تو یہ مبیع اس کی ہو جائے گی لہٰذا اگر مدت کے اندر اندر یا مدت پوری ہونے پر یا مدت پوری ہونے کے فوراً بعد بائع ثمن لے آئے تو مشتری کو اپنا وعدہ پورا کرنا لازم ہوگا اور مشتری کے لئے جائز نہیں کہ وہ مدت کے اندر اس مبیع کو بیع یا ہبہ وغیرہ کے ذریعہ آگے چلتا کر دے اگر مشتری ایسا کرے گا تو اس کا یہ معاملہ ٹوٹ جائے گا بشرطیکہ بائع کا اس کو واپس لینے کا ارادہ ہو اور قیمت واپس کر دے۔

یہ اس وقت ہے جب بیع کسی شرط کے بغیر وجود میں آجائے اور آپس کا وعدہ بیع مکمل ہونے کے بعد کیا جائے...... بعض فقہاء نے اس کی بھی صراحت کر دی ہے کہ اگر بیع منعقد ہونے سے پہلے بائع اور مشتری آپس میں کوئی وعدہ کرلیں اس کے بعد بیع کسی شرط کے بغیر منعقد کرلیں تو یہ بھی جائز ہے چنانچہ قاضی ابن سماوۃ حنفی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

شرطا شرطا فاسدا

قبل العقد، ثم عقدا، لم يبطل العقد

ويبطل لو تقارنا"

(جامع الفصولین، ۲: ۲۳۷)

عاقدین نے عقد بیع سے پہلے آپس میں کوئی شرط فاسد کرلی، اس کے بعد آپس میں عقد بیع کی (اس عقد کے اندر کوئی شرط نہیں لگائی) تو اس صورت میں وہ شرط اس عقد کو باطل نہیں کرے گی البتہ اگر وہ شرط عقد بیع کے اندر ہوتی تو اس صورت میں یہ شرط اس عقد کو باطل کر دیتی"۔

"بیع بالوفاء" کے مسئلے میں قاضی ابن سماوہ" فرماتے ہیں:

وكذا لوتواضعا الوفاء قبل البيع، ثم عقدا بلاشرط الوفاء فالعقد جائز، ولا عبرة بالمواضعة السابقة، " (جامع الفصولین: ۲: ۲۳۷)

اگر عاقدین عقد بیع سے پہلے کوئی وعدہ کرلیں پھر وفاء کی شرط کے بغیر عقد بیع کرلیں تو یہ عقد جائز ہے، اور سابقہ وعدہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا"

البتہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے ردالمحتار میں جامع الفصولین کی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد اس پر اعتراض کیا ہے، وہ فرماتے

ہیں:

فی جامع الفصولین ایضا : لوشرطا شرطا فاسدا" قبل العقد، ثم عقدا، لم یبطل العقد، قلت وینبغی الفساد لو اتفقا علی بناء العقد علیه، کماصرحوا به فی بیع الھزل، کماسیاتی اخر البیوع " (ردالمحتار ۴: ۱۳۵)

جامع الفصولین میں ہے کہ اگر عاقدین نے عقد بیع کرنے سے پہلے آپس میں کوئی شرط فاسد ٹھیرالی، پھر عقد کیا تو اس صورت میں یہ عقد باطل نہ ہوگا...... میں کہتا ہوں کہ اگر عاقدین نے اس عقد کو سابقہ شرط کی بنیاد پر کیا ہے تو اس صورت یہ عقد فاسد ہونا چاہئے جیسا کہ کتاب البیوع کے آخر میں "بیع الھزل" میں اس کی صراحت کی ہے"

لیکن علامہ محمد خالد الاتاسی رحمۃ اللہ علیہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ کے اس اعتراض کے جواب میں لکھتے ہیں:

اقول ھذا بحث مصادم للمنقول (ای ماھو منقول فی جامع الفصولین) کما علمت و قیاسه علی بیع الھزل قیاس مع الفارق، فان الھزل کمافی المنار ھوان یراد باشئی مالم یوضع له، ولامایصلح له اللفظ استعارة ونظیره بیع التلجئة وھو کما فی الدر المختار، ان یظھرا عقدا و ھمالا یریدانه وھو لیس ببیع فی الحقیقة، فاذا اتفقاه علی بناء العقد علیه فقد اعترفا بانھما لم

يريدا انشاء بيع اصلا واين هذا من مسئلتنا؟ .......... وعلى كل حال فاتباع المنقول اولى (شرح المجلة للاتاسی ۲: ۶۱)

میں کہتا ہوں کہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ کی یہ بحث جامع الفصولین کی عبارت سے متصادم ہے جیسا کہ تجھ کو معلوم ہے اور علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ کا اس مسئلہ کو "بیع الهزل" پر قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ صاحب منار کے مطابق "ھزل" کا مطلب یہ ہے کہ لفظ بول کر ایسی چیز مراد لی جائے جس کے لئے وہ لفظ وضع نہیں ہوا، اور نہ ہی بطور استعارہ کے اس لفظ کا اس معنٰی پر اطلاق ہوتا ہو، اور اس کی نظیر "بیع التلجئۃ" ہے، در مختار میں "بیع التلجئۃ" کی تعریف یہ کی ہے کہ عاقدین آپس میں کسی عقد کا اظہار کریں جبکہ دونوں کا عقد کرنے کا ارادہ نہ ہو اور یہ حقیقت میں بیع ہی نہیں ہے لہٰذا اگر یہ دونوں عاقدین اس عقد کی بنیاد پر کوئی دوسرا عقد کر لیں تو ایسا کرنا عاقدین کی طرف سے اس بات کا اعتراف ہوگا کہ انہوں نے اصلاً بیع کرنے کا ارادہ ہی نہیں کیا تھا اب ظاہر ہے کہ اس مسئلے کا ہمارے مسئلے سے کیا تعلق ہے۔ بہرحال جامع الفصولین میں ذکر کردہ مسئلے کی اتباع کرنا زیادہ مناسب ہے۔

چنانچہ متاخرین حنفیہ کی ایک جماعت نے یہ فتوی دیا ہے کہ اگر کوئی وعدہ عقد بیع سے بالکل جدا ہو، چاہے وہ عقد بیع سے پہلے کیا جائے، یا بعد میں کیا جائے دونوں صورتوں میں وہ وعدہ اصل عقد بیع کے ساتھ ملحق نہیں ہوگا، اور اس وعدہ کی وجہ سے یہ لازم نہیں آئیگا کہ یہ بیع شرط کے ساتھ ہوئی ہے، اور نہ یہ لازم آئیگا کہ

یہ "صفقۃ فی صفقۃ" ہے لہٰذا اب اس معاملے کے جائز ہونے میں کوئی مانع باقی نہ رہا۔

البتہ ایک اشکال یہ رہ جاتا ہے کہ جس صورت میں بیع سے پہلے آپس میں کوئی وعدہ کر لیا گیا ہو، اس صورت میں اگرچہ ایجاب و قبول کے وقت اس وعدہ کا زبان سے اظہار نہیں کیا جاتا لیکن ظاہر بات ہے کہ وہ وعدہ فریقین کے نزدیک عقد کے وقت ضرور ملحوظ ہوگا اور اسی سابقہ وعدہ کی بنیاد پر عاقدین یہ موجودہ عقد کریں گے، لہٰذا پھر تو زیر بحث معاملہ جس میں عقد بیع سے پہلے آپس کوئی وعدہ ہو گیا ہو اور اس معاملے میں کوئی فرق نہیں رہیگا جس میں صراحتاً دوسرا عقد مشروط ہو، اور حکم معاملے کی حقیقت پر ہونا چاہئے اس کی ظاہری صورت پر نہ ہونا چاہئے لہٰذا سابقہ کیا ہوا وعدہ بھی شرط کے درجے میں ہو کر اس بیع کو ناجائز کر دیگا۔

میرے علم کی حد تک اس اشکال کا جواب یہ ہے۔ واللہ اعلم ۔ کہ ان دونوں مسئلوں میں صرف ظاہری اور لفظی فرق نہیں ہے، بلکہ حقیقی طور پر ان دونوں میں باریک فرق ہے وہ یہ کہ اگر ایک عقد دوسرے عقد کے ساتھ مشروط ہو جس کو اصطلاح میں "صفقۃ فی صفقۃ" کہتے ہیں اس میں پہلا عقد مستقل اور قطعی نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ پہلا عقد دوسرے عقد پر اس طرح موقوف ہوتا ہے کہ یہ اس کے بغیر مکمل ہی نہیں ہو سکتا جس طرح ایک معلق عقد ہوتا ہے۔

لہٰذا جب بائع نے مشتری سے کہا کہ میں یہ مکان تمہیں اس شرط پر بیچتا ہوں کہ تم اپنا فلاں مکان مجھے اتنے کرایہ پر دو گے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ بیع آئندہ ہونے والے اجارہ پر موقوف رہیگی اور جب عقد کسی آئندہ کے معاملے پر موقوف ہو تو اس صورت میں اس عقد کو مستقل عقد نہیں کہا جائیگا۔ بلکہ عقد معلق کہا جائیگا۔ اور عقود معارضہ میں تعلیق جائز نہیں۔

اور اگر اس بیع کو نافذ کر دیں، اس کے بعد مشتری عقد اجارہ کرنے سے انکار کر دے، تو اس صورت میں عقد بیع خود بخود کالعدم ہو جائیگا اس لئے کہ عقد

بیع تو عقد اجارہ کے ساتھ مشروط تھا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب شرط فوت ہو جائے تو مشروط خود بخود فوت ہو جائیگا۔

لہٰذا جب ایک عقد دوسرے عقد کے ساتھ مشروط ہو، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عقد اول عقد ثانی کے ساتھ معلق ہو جائیگا، گویا بائع نے مشتری سے یہ کہا کہ اگر تم اپنا فلاں مکان مجھے اتنے کرایہ پر دو گے تو میں اپنا یہ مکان تمہیں اتنے پر فروخت کر دونگا ظاہر ہے کہ یہ عقد کسی امام کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ اس لئے کہ بیع تعلیق کو قبول نہیں کرتی ہے۔

بر خلاف اس کے کہ بائع اور مشتری ابتداء ہی عقد اجارہ کو بطور ایک وعدہ کے طے کر لیں۔ پھر مطلق غیر مشروط طور پر عقد بیع کریں تو اس صورت میں یہ عقد بیع مستقل اور غیر مشروط ہوگی اور عقد اجارہ پر موقوف نہیں ہوگی۔ لہٰذا اگر عقد بیع مکمل ہو جانے کے بعد مشتری عقد اجارہ کرنے سے انکار کر دے تو اس صورت میں عقد بیع پر کوئی اثر نہیں پڑیگا، عقد بیع اپنی جگہ پر مکمل اور درست ہو جائیگی۔

زیادہ سے زیادہ یہ کہا جائیگا کہ چونکہ وعدہ پورا کرنا بھی لازم ہوتا ہے، اس لئے مشتری کو اس بات پر مجبور کیا جائیگا کہ وہ اپنے وعدے کو پورا کرے، اس لئے کہ اس نے اس وعدے کے ذریعے بائع کو اس بیع پر آمادہ کیا ہے چنانچہ مالکیہ کے نزدیک قضاً بھی اس وعدے کو پورا کرنا مشتری کے ذمے ضروری ہے البتہ اس وعدے کا اس بیع پر کوئی اثر نہیں پڑیگا جو بیع غیر مشروط طور پر ہوئی ہے لہٰذا اگر مشتری اپنا وعدہ پورا نہ بھی کرے تب بھی بیع اپنی جگہ پر تام سمجھی جائیگی۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر بیع کے اندر کوئی دوسرا عقد مشروط ہو تو اس صورت میں وہ عقد مکمل ہونے اور فسخ ہونے کے درمیان متردد رہتا ہے، اور اس تردد کی وجہ سے اس عقد کے اندر فساد آجائیگا۔ بخلاف اس کے کہ بیع تو مطلق اور غیر مشروط ہو۔ البتہ اس بیع سے پہلے عاقدین آپس میں کوئی وعدہ

کرلیں، تو اس صورت میں اس بیع کے مکمل ہونے میں کوئی تردد باقی نہیں رہیگا، وہ ہر حال میں مکمل ہو جائیگی زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ جن حضرات فقہاء کے نزدیک وعدے کو پورا کرنا لازم ہوتا ہے، ان کے نزدیک اس سابقہ وعدے کو پورا کرنا مشتری کے ذمے لازم ہوگا۔

بہر حال: شرکۃ متناقصہ "کا جائز اور بے غبار طریقہ یہ ہے کہ تینوں معاملات اپنے اپنے اوقات میں دوسرے معاملے سے بالکل علیحدہ علیحدہ کیے جائیں اور ایک عقد دوسرے عقد کے ساتھ مشروط نہ ہو، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ عاقدین کے درمیان وعدہ اور ایگریمنٹ ہو جائے جس کے تحت آئندہ کے معاملات طے پائیں۔

چنانچہ عاقدین (گاہک اور کمپنی) اس بات پر اتفاق کرلیں کہ فلاں مکان دونوں مل کر مشترکہ طور پر خریدیں گے، اور پھر کمپنی اپنا حصہ گاہک کو کرایہ پر دیدیگی پھر گاہک کمپنی کے حصے کو مختلف قسطوں میں خریدلے گا حتی کہ گاہک اس پورے مکان کا مالک ہو جائیگا۔

لیکن یہ ضروری ہے کہ گاہک اور کمپنی کے درمیان یہ معاہدہ صرف وعدہ کی شکل میں ہو، اور ہر عقد اپنے اپنے وقت پر مستقل ایجاب وقبول کے ساتھ کیا جائے۔ اس صورت میں یہ عقد غیر مشروط ہوگا لہٰذا کرایہ داری میں بیع کا معاملہ مشروط نہ ہوگا اور نہ بیع کے اندر کرایہ داری کا معاملہ مشروط ہوگا۔

والله اعلم بالصواب

# غیر سودی کاؤنٹر

یعنی پی ایل ایس اکاؤنٹ کی حقیقت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط وترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

# عرض ناشر

۱۹۸۱ء میں جب حکومت نے بلاسود بینکاری کا آغاز کرتے ہوئے تمام بنکوں میں ''پی۔ایل۔ایس'' یعنی پروفٹ اینڈ لوس شیرنگ (نفع نقصان کی شرکت کا کھاتہ) جاری کر دیا گیا۔ اور اس کے لئے ''غیر سودی کاونٹرز'' کھول دیئے گئے۔ چونکہ اس کا طریقہ کار تمام تر سودی بنیادوں پر تھا۔ اس لئے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے اس کھاتے کی حقیقت لوگوں کے سامنے واضح کرنے کے لئے یہ مضمون تحریر فرمایا۔ جس میں یہ بتا دیا کہ یہ اکاؤنٹ اور کھاتہ بھی سودی کھاتہ ہے اس میں رقم رکھوا کر نفع لینا جائز نہیں۔

میمن اسلامک پبلشرز

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# غیر سُودی کاؤنٹرز

یکم جنوری ۱۹۸۱ء سے حکومت نے بلا سُود بینکاری کے آغاز کا اعلان کیا ہے، اور ہر بینک میں "غیر سُودی کاؤنٹر" کھول دیئے گئے ہیں، حکومت کا کہنا ہے کہ یہ "بلا سُود بینکاری" کی طرف پہلا قدم ہے اور آئندہ بینکنگ کے پورے نظام کو رفتہ رفتہ غیر سُودی نظام میں تبدیل کردیا جائیگا۔

سُود جیسی لعنت سے جلد از جلد چھٹکارا حاصل کرنا ایک اسلامی حکومت کا اہم ترین فریضہ ہے، اور جس دن ہماری معیشت اس شیطانی چکّر سے نجات پا گئی، وہ نہ صرف پاکستان، بلکہ پوری انسانیت کے لئے روزِ سعید ہو گا۔ موجودہ حکومت نے بار بار اپنے اس عزم کا اعلان کیا ہے کہ وہ ملکی معیشت کو غیر سُودی بنیادوں پر استوار کرنا چاہتی ہے، اور ایک ایسے ماحول میں جہاں بینکوں کے سُود کو حلال طیب قرار دینے کی شرمناک کوششیں جاری رہی ہیں، حکومت کی طرف سے اس عزم کے

اظہار کو بھی مسلمانوں نے غنیمت سمجھا، اور اس نیک کام کی طرف جو قدم بھی آگے بڑھایا جائے اُسے ماضی کے مقابلے میں مستحسن ہی قرار دیا جائے گا، اس لئے ان نئے "غیر سُودی کاؤنٹروں" کے افتتاح کے بعد مسلمانوں کی خاصی بڑی تعداد نے اُسے خوش آمدید کہا اور اپنے اکاؤنٹ ان کاؤنٹروں میں کھلوانے شروع کردیئے۔

ذاتی طور پر اگرچہ ہمیں اس طریق کار سے شدید اختلاف تھا کہ سُودی اور غیر سُودی کاؤنٹر متوازی طور پر ساتھ ساتھ چلائے جائیں، مگر جب ان کاؤنٹروں کا افتتاح ہوا تو اس اقدام کو ماضی کے مقابلے میں بہرحال غنیمت سمجھتے ہوئے ہمارا فوری اور پہلا تأثر یہ تھا کہ ان کاؤنٹروں کو کامیاب بنانے کی کوشش کرنی چاہئے، کیونکہ عرصۂ دراز کی تمنّاؤں اور جدوجہد کے بعد اس کام کا آغاز ہورہا ہے جس کے انتظار میں ایک تہائی صدی بیت گئی ہے، خیال یہ تھا کہ حکمتِ عملی خواہ کیسی ہو، لیکن غیر سُودی بنکاری کا قیام بہرصورت ایک ایسا نیک کام ہے جس میں تعاون خیر ہی خیر ہے، چنانچہ اس کارِ خیر میں تعاون اور حصّہ داری کے جذبے کے ساتھ ہم نے اس کی اسکیم کا مطالعہ کیا۔ لیکن افسوس اور شدید افسوس، حسرت اور شدید حسرت اس بات کی ہے کہ ان کاؤنٹروں کے تفصیلی طریقِ کار کو دیکھنے کے بعد یہ جذبہ بڑی حد تک سرد پڑگیا۔

یکم جنوری ۱۹۸۱ء کے بعد اطراف واکناف سے تحریری اور زبانی طور پر ہم سے یہ سوال کیا جارہا ہے کہ کیا ان کاؤنٹروں سے واقعۃً سُود ختم ہوگیا ہے؟ اور کیا ایک مسلمان سُود کے کسی خطرے کے بغیر ان کاؤنٹروں میں رقم رکھوا سکتا ہے؟

ان سوالات کا علیٰ وجہ البصیرت جواب دینے کے لئے جب ہم نے اس اسکیم کا مطالعہ کیا جو یکم جنوری ۱۹۸۱ء سے نافذ کی گئی ہے، اور اس کے طریقِ کار کا جائزہ لیا تو اندازہ ہوا کہ سُود کی آغوش میں پرورش پائی ہوئی ذہنیت اتنی آسانی سے اس نجاست کا خاتمہ کرنے کے لئے تیار نہیں، بلکہ وہ اس پر تھوڑا سا عطر چھڑک کر

اور کچھ خوش نما پالش کر کے کچھ مزید عرصے تک کام چلانا چاہتی ہے۔ لہٰذا مسلمانوں کو ابھی نہ صرف اور انتظار کرنا ہوگا' بلکہ سُود کی گرتی ہوئی دیوار کو۔ جو انشاء اللہ بالآخر گر کر رہے گی۔ صحیح طرح ڈھانے کے لئے ابھی اور جدوجہد کرنی ہوگی۔

چونکہ عام طور پر مسلمانوں بلکہ بیشتر علماء کو بھی اس نئی اسکیم کی تفصیلات پہنچ نہیں سکیں' اس لئے ہم اپنا فرض سمجھتے ہیں کہ اپنے علم وبصیرت کی حد تک اس اسکیم پر تبصرہ پیش کریں' تاکہ حکومت' عوام اور علماء اس کی روشنی میں راہ عمل طے کر سکیں۔

---

بینکوں کو غیر سُودی نظام پر کس طرح چلایا جائے؟ اور معیشت کے لئے سُود کی متبادل اساس کیا ہو؟ اس مسئلے پر مدّتِ دراز سے عالمِ اسلام کے مختلف حصّوں میں سوچا جارہا ہے اور اس پر بہت سا علمی اور تحقیقی کام ہوچکا ہے' فکر و تحقیق کی ان تمام کاوشوں کو سامنے رکھنے کے بعد ایک بات تقریباً تمام تجاویز میں مشترک نظر آتی ہے' اور وہ یہ کہ سُود کے اصل متبادل طریقے صرف دو ہیں : ایک نفع ونقصان کی تقسیم یعنی شرکت یا مضاربت اور دوسرے قرض حسن۔

لہٰذا سُود کو ختم کرنے کے بعد بنکاری کا سارا نظام بنیادی طور سے انہیں دو طریقوں پر مبنی ہونا چاہئے۔ البتہ بینک کو بعض ایسے کام بھی کرنے پڑتے ہیں جن کی انجام دہی کے لئے نہ وہ شرکت و مضاربت کا طریقہ اپنا سکتا ہے' اور نہ قرضِ حَسن کا۔ ایسے مقامات پر جُزوی طور سے کچھ دوسرے طریقے بھی مختلف حضرات نے تجویز کئے ہیں' یہ طریقے پورے نظامِ بنکاری کی بنیاد نہیں بن سکتے' بلکہ انھیں استثنائی یا عُبوری طور پر اختیار کیا جاسکتا ہے۔

بلاسُود بنکاری پر اب تک جو علمی اور تحقیقی کام سامنے آیا ہے' ان میں

احقر کی معلومات کی حد تک سب سے زیادہ جامع، مفصّل اور حقیقی رپورٹ وہ ہے جو اسلامی نظریاتی کونسل نے علماء کرام اور ماہرینِ معاشیات وبنکاری کی مدد سے مرتب کی ہے اور اب منظرِ عام پر آچکی ہے۔ اس رپورٹ کا حاصل بھی یہی ہے کہ بلاسود بنکاری کی اصل بنیاد نفع ونقصان کی تقسیم پر قائم ہوگی، اور بینک کا بیشتر کاروبار شرکت یا مضاربت پر مبنی ہوگا، البتہ جن کاموں میں شرکت یا مضاربت کارآمد نہیں ہوسکتی، وہاں کے لئے اس رپورٹ میں کچھ اور متبادل راستے بھی تجویز کیے گئے ہیں جنھیں بوقتِ ضرورت عُبوری دور میں اختیار کیا جاسکتا ہے، انھی متبادل راستوں میں ایک متبادل راستہ وہ ہے جِسے اس رپورٹ میں "بیعِ مؤجّل" کا نام دیا گیا ہے۔

اس طریقِ کار کا خلاصہ اس طرح سمجھئے کہ مثلاً ایک کاشتکار ٹریکٹر خریدنا چاہتا ہے لیکن اس کے پاس رقم نہیں ہے، بحالاتِ موجودہ ایسے شخص کو بینک سُود پر قرض دیتا ہے، یہاں سُود کے بجائے شرکت یا مضاربت اس لئے نہیں چل سکتی کہ کاشتکار ٹریکٹر تجارت کی غرض سے نہیں، بلکہ اپنے کھیت میں استعمال کے لئے خریدنا چاہتا ہے۔ اس صورتِ حال کا مثالی حل تو یہ ہے کہ بینک ایسے اشخاص کو قرضِ حَسن فراہم کرے، لیکن جب تک بینکوں کی مالی پوزیشن اتنی مستحکم ہو کہ وہ اپنا روپیہ قرضِ حَسن کے طور پر دے سکیں، اس وقت تک کے لئے یہ تجویز پیش کی گئی ہے کہ بینک کاشتکار کو روپیہ دینے کے بجائے ٹریکٹر خرید کر اُدھار قیمت پر دے دے، اور اپنا کچھ منافع رکھ کر اس کی قیمت متعین کرے اور کاشتکار کو اس بات کی مہلت دے کہ وہ بینک کو ٹریکٹر کی مقررہ قیمت کچھ عرصے کے بعد ادا کردے۔ اس طریقے کو اسلامی کونسل کی رپورٹ میں "بیعِ مؤجّل" کا نام دیا گیا ہے، اور اس میں بینک نے ٹریکٹر کی بازاری قیمت پر جو منافع رکھا ہے اسے معاشی اصطلاح میں "مارک اپ" کہا جاتا ہے۔

یہ سُود سے بچاؤ کا کوئی مثالی طریقہ تو نہیں ہے، لیکن چونکہ مذکورہ صورت میں بینک ٹریکٹر کو اپنی ملکیت، اپنے قبضے اور ضمان (RISK) میں لانے کے بعد

فروخت کرتا ہے' اس لئے فقہی اعتبار سے یہ نفع سود نہیں ہوتا' اور فقہائے کرام ؒ نے خاص شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے' چنانچہ جن مقامات پر بینک کے سامنے فی الحال کوئی متبادل راستہ نہیں ہے' وہاں کونسل کی رپورٹ میں یہ طریقِ کار اختیار کرنے کی گنجائش رکھی گئی ہے' جس کا حاصل صرف اس قدر ہے کہ ضرورت کے مواقع پر صریح سُود سے بچنے کے لئے' یہ طریقِ کار اختیار کرلیا جائے' لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ اس طریقِ کار کو سُود کی روح باقی رکھنے کا ایک قانونی حیلہ بنا کر بنکاری نظام کی پوری عمارت "مارک اپ" کی بنیاد پر کھڑی کردی جائے۔ چنانچہ کونسل کی مذکورہ رپورٹ میں جہاں سُود کے متبادل طریقوں میں ایک طریقہ "بیعِ مؤجّل" مقرر کیا گیا ہے' وہاں پوری صراحت کے ساتھ یہ بات بھی واضح کردی گئی ہے کہ اس طریقِ کار کو کن حدود میں استعمال کرنا چاہئے۔ رپورٹ کے تمہیدی نکات میں لکھا ہے کہ :

> "کونسل اس امر کو ابتدا ہی میں واضح کردینا ضروری سمجھتی ہے کہ اسلام کے اقتصادی نظام میں سُود کا مثالی متبادل حل "نفع ونقصان میں شرکت" یا قرضِ حَسن کی صورت میں سرمائے کی فراہمی ہے۔ اگرچہ اس رپورٹ میں پیش کردہ سفارشات بڑی حد تک نفع ونقصان میں شرکت کے اصول پر مبنی ہیں لیکن بعض سفارشات میں کچھ دوسرے متبادل طریقے مثلاً پٹہ داری' ملکیتی کرایہ داری' بیع مؤجّل' سرمایہ کاری بذریعہ نیلام بھی اپنائے گئے ہیں ........ اگرچہ یہ متبادل طریقے جس صورت میں زیرِ نظر رپورٹ میں پیش کئے گئے ہیں' سُود کے عنصر سے پاک ہیں' تاہم اسلام کے مثالی اقتصادی نظام کے نقطۂ نظر سے یہ صرف "دوسرا متبادل حَل" ہیں۔ اس کے

علاوہ یہ خطرہ بھی موجود ہے کہ یہ طریقے بالآخر سُودی لین دین اور اس سے متعلقہ برائیوں کے از سرِ نو رواج کے لئے چور دروازے کے طور پر استعمال ہونے لگیں۔ لہٰذا یہ امر ضروری ہے کہ ان طریقوں کا استعمال کم سے کم حد تک صرف ان صورتوں اور خاص حالات میں کیا جائے جہاں اس کے سوا چارہ نہ ہو' اور اس بات کی ہرگز اجازت نہ دی جائے کہ یہ طریقے سرمایہ کاری کے عام معمول کی حیثیت اختیار کرلیں"۔

(خاتمۂ سُود پر اسلامی نظریاتی کونسل کی اردو رپورٹ صفحہ ۱۳)

نیز "بیعِ مؤجّل" کے طریقے کی وضاحت کرتے ہوئے آگے پھر لکھا ہے کہ۔

"اگرچہ اسلامی شریعت کے مطابق سرمایہ کاری کے اس طریقے کا جواز موجود ہے' تاہم بلا امتیاز اسے ہرجگہ کام میں لانا دانش مندی سے بعید ہوگا' کیونکہ اس کے بے جا استعمال سے خطرہ ہے کہ سودی لین دین کے از سرِنو رواج کے لئے چور دروازہ کُھل جائے گا۔ لہٰذا ایسی احتیاطی تدابیر اختیار کی جانی چاہئیں کہ یہ طریقہ صرف ان صورتوں میں استعمال ہو جہاں اس کے سوا چارہ نہ ہو"۔

(ایضاً صفحہ ۲۶ فقرہ ۱/ ۱۷)

---

اس پس منظر کو ذہن میں رکھتے ہوئے جب ہم یکم جنوری سے نافذ ہونے والی اسکیم کا جائزہ لیتے ہیں تو نقشہ بالکل برعکس نظر آتا ہے۔ اس اسکیم میں نہ صرف یہ کہ "مارک اپ" ہی کو غیر سُودی کاؤنٹرز کے کاروبار کی اصل بنیاد قرار دے دیا گیا' بلکہ "مارک اپ" کے طریقِ کار میں ان شرائط کا بھی لحاظ نظر نہیں آتا

جو اس "مارک اپ" کو محدود فقہی جواز عطا کر سکتی تھیں، چنانچہ اس میں مندرجہ ذیل سنگین خرابیاں نظر آتی ہیں :

(۱) "بیع مؤجّل" کے جواز کے لئے لازمی شرط یہ ہے کہ بائع جو چیز فروخت کر رہا ہے وہ اس کے قبضے میں آچکی ہو۔ اسلامی شریعت کا یہ معروف اصول ہے کہ جو چیز کسی انسان کے قبضے میں نہ آئی ہو اور جس کا کوئی خطرہ (RISK) انسان نے قبول نہ کیا ہو اُسے آگے فروخت کر کے اس پر نفع حاصل کرنا جائز نہیں، اور زیرِ نظر اسکیم میں "فروخت شدہ" چیز کے بینک کے قبضے میں آنے کا کوئی تذکرہ نہیں بلکہ یہ صراحت کی گئی ہے کہ بینک "مارک اپ اسکیم" کے تحت کوئی چیز مثلاً چاول اپنے گاہک کو فراہم نہیں کرے گا، بلکہ اس کو چاول کی بازاری قیمت دے گا، جس کے ذریعے وہ بازار سے چاول خرید لے گا، اور اسکیم کے الفاظ یہ ہیں :

> "جن اشیاء کے حصول کے لئے بینک کی طرف سے رقم فراہم کی گئی ہے، ان کے بارے میں یہ سمجھا جائے گا کہ وہ بینک نے اپنی فراہم کردہ رقم کے معاوضے میں بازار سے خرید لی ہیں، اور پھر انہیں نوّے دن کے بعد واجب الاداء زائد قیمت پر ان اداروں کے ہاتھ فروخت کردیا ہے (جو اس سے رقم لینے آئے ہیں) "۔
>
> (اسٹیٹ بینک نیوز یکم جنوری ۱۹۸۱ء صفحہ ۹)

اس میں اس بات کا کوئی تذکرہ نہیں ہے کہ وہ اشیاء بینک کی ملکیت اور اس کے قبضے میں کب اور کس طرح آئیں گی؟ اور محض کسی شخص کو کوئی رقم دے دینے سے یہ کیسے سمجھ لیا جائے کہ جو چیز وہ خریدنا چاہ رہا ہے وہ پہلے بینک نے خریدی اور پھر اس کے ہاتھ بیچ دی ہے؟ صرف کاغذ پر کوئی بات فرض کر لینے سے وہ حقیقت کیسے بن سکتی ہے، جب تک اس کا صحیح طریقِ کار اختیار نہ کیا جائے۔ زیادہ سے

زیادہ جو بات ہو سکتی ہے وہ یہ کہ بینک پہلے اس ادارے کو اپنا وکیل (AGENT) بنائے کہ وہ مطلوبہ چیز بینک کی طرف سے خرید لے' اور جب وہ خرید کر بینک کے وکیل کی حیثیت سے اس پر قبضہ کرلے تو پھر بینک اسے فروخت کردے۔ لیکن اول تو اس طریقِ کار کی صراحت ہونی چاہئے' دوسرے یہ بات بھی واضح ہونی چاہئے کہ جب تک وہ ادارہ مطلوبہ چیز خرید کر اس پر بینک کی طرف سے قبضہ نہیں کرلے گا' بینک کی فراہم کی ہوئی رقم اس کے ذمے قرض نہیں ہوگی بلکہ اس کے پاس بینک کی امانت ہوگی۔ یہاں نہ صرف یہ کہ اس قسم کے کسی طریق کار کا کوئی ذکر نہیں' بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ چاول وغیرہ کی خریداری کے لئے بینک نے جو رقمیں رائس کارپوریشن کو پہلے سے دی ہوئی تھیں' ۲۸ر مارچ کو یہ سمجھا جائے گا کہ کارپوریشن نے وہ رقمیں سُود کے ساتھ بینک کو واپس کردی ہیں' اور پھر بینک نے اسی روز وہ رقمیں دوبارہ کارپوریشن کو "مارک اپ" کی بنیاد پر دے دی ہیں' اور جس جنس کی خریداری کے لئے وہ قرضے دیئے گئے تھے' یہ سمجھا جائے گا کہ وہ بینک نے خریدلی ہے' اور پھر کارپوریشن کو "مارک اپ" کی بنیاد پر بیچ دی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ جن رقموں سے کارپوریشن پہلے چاول وغیرہ خرید چکی ہے اور شاید خرید کر آگے فروخت بھی کرچکی ہے اس کے بارے میں کون سی منطق کی رُو سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ وہ بینک نے خرید کر دوبارہ کارپوریشن کو بیچی ہے؟

اس سے یہ بات واضح طور پر مترشح ہوتی ہے کہ "بیعِ مؤجّل" کا طریقہ حقیقی طور پر اپنانا پیشِ نظر نہیں بلکہ فرضی طور پر اس کا صرف نام لینا پیشِ نظر ہے' اور انتہا یہ ہے کہ اس جگہ یہ نام بھی برقرار نہیں رہ سکا' بلکہ بینک کی دی ہوئی رقم کو قرض (ADVANCE) اور اس عمل کو قرض دینے (LEND) سے تعبیر کیا گیا ہے۔

(اسٹیٹ بینک نیوز یکم جنوری ۱۹۸۱ء صفحہ ۷)

(۲) اس اسکیم کی ایک سنگین ترین غلطی اور ہے۔ "بیعِ مؤجّل" کے لئے ایک

لازمی شرط یہ ہے کہ معاہدے کے وقت فروخت شدہ شے کی قیمت بھی واضح طور پر متعین ہو جائے' اور یہ بات بھی کہ یہ قیمت کتنی مدّت میں ادا کی جائے گی؟ پھر اگر خریدنے والا وہ قیمت معیّنہ مدّت پر ادا نہ کرے تو اس سے وصول کرنے کے لئے تمام قانونی طریقے استعمال کئے جاسکتے ہیں' لیکن ادائیگی میں تاخیر کی بنیاد پر معیّنہ قیمت میں اضافہ کرنے کا شرعاً کوئی جواز نہیں ہے' کیونکہ تاخیر کی بنیاد پر قیمت میں اضافہ کرتے چلے جائیں تو اسی کا دوسرا نام سُود ہے' لیکن زیرِ نظر اسکیم میں اس اہم اور بنیادی شرط کی بھی پابندی نہیں کی گئی' بلکہ بعض معاملات میں وضاحت کے ساتھ اس کی خلاف ورزی کی گئی ہے' چنانچہ اس میں کہا گیا ہے کہ امپورٹ بِلوں کی ادائیگی میں بینک جو رقم خرچ کرے گا' اس پر ابتداءً بیس دن کی مدّت کے لئے اعشاریہ ۸ ۷ فیصد "مارک اپ" وصول کرے گا' اور اگر یہ رقم بیس دن میں ادا نہ ہوئی تو اس قیمت پر مزید چودہ دن کے لئے اعشاریہ ۵۸ فیصد "مارک اپ" کا مزید اضافہ ہوگا اور اگر ۳۴ دن گزر جانے پر بھی قیمت کی ادائیگی نہ ہوئی تو اس قیمت پر مزید اعشاریہ ۶۲ فیصد "مارک اپ" کا اضافہ ہوگا' اور اگر ۴۸ دن گزر جانے پر بھی ادائیگی نہ ہوئی تو آئندہ ہر پندرہ دن کی تاخیر پر مزید اعشاریہ ۷۹ فی صد کے "مارک اپ" کا اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔

اندازہ فرمائیے کہ یہ طریقِ کار واضح طور پر سُود کے سوا اور کیا ہے؟ اگر "انٹرسٹ" کے بجائے نام "مارک اپ" رکھ دیا جائے اور باقی تمام خصوصیات وہی رہیں تو اس سے "غیر سُودی نظام" کیسے قائم ہو جائے گا؟

یہ غنیمت ہے کہ مدّتوں کے اضافے سے "مارک اپ" کی شرحوں میں اضافہ زیرِ نظر اسکیم میں صرف امپورٹ بِلوں کے سلسلے میں بیان کیا گیا ہے' دوسرے معاملات میں اس کی صراحت نہیں کی گئی۔ لیکن اگر یہ صورت مجوّزینِ اسکیم کی نظر میں "غیر سُودی" ہے تو شاید وہ دوسرے معاملات میں بھی اس کے

اطلاق میں کوئی قباحت نہ سمجھیں۔

(۳) ملکی ہنڈیوں اور بلز آف ایکسچینج کو بھنانے کے لئے جو طریقہ اسکیم میں تجویز کیا گیا ہے، وہ بعینہٖ وہی ہے جو آج کل بینکوں میں رائج ہے، اس میں سرِ مُو کوئی فرق نہیں کیا گیا، صرف اس کٹوتی کو جو پہلے کٹوتی (DISCOUNT) کہلاتی تھی، "مارک ڈاؤن" کا نام دے دیا گیا ہے، حالانکہ ہنڈیاں بھنانے کے لئے بھی ایک شرعی طریقِ کار اسلامی کونسل کی رپورٹ میں تجویز کیا گیا ہے۔

(۴) پھر اگر بالفرض اسکیم سے یہ شرعی قباحتیں دور کردی جائیں تب بھی اصولی مسئلہ یہ ہے کہ اس اسکیم میں شرکت اور مضاربت کو غیر سُودی بینکاری کی اصلی اساس قرار دینے کے بجائے "مارک اپ" کو اسکیم کی اصل بنیاد قرار دیا گیا ہے، اور غیر سُودی کاؤنٹرز کا بیشتر کاروبار اسی قانونی حیلے کے گِرد گھما دیا گیا ہے۔ اس وقت اسٹیٹ بینک آف پاکستان سے جاری ہونے والا پندرہ روزہ اخبار "اسٹیٹ بینک نیوز" ہمارے سامنے ہے، اس کے یکم جنوری ۱۹۸۱ء کے شمارے میں ان مدّات اور اس طریق کار کی تفصیل دی گئی ہے جو غیر سُودی کاؤنٹرز میں اختیار کیا گیا ہے، اس تفصیل کے مطابق غیر سُودی کاؤنٹرز میں جمع ہونے والی رقوم سات مختلف مدّات میں استعمال کی جائیں گی، ان سات مدّات میں سے صرف ایک مَد میں شرکت یا مضاربت کے طریقے کو استعمال کیا گیا ہے، اور باقی تمام مدّات میں "مارک اپ" یا "مارک ڈاؤن" کا طریقہ تجویز کیا گیا ہے اور شرکت یا مضاربت والی مد کو استعمال کرنے کے لئے بھی کوئی نیا طریقِ کار وضع کرنے کے بجائے یہ صراحت کردی گئی ہے کہ یہ رقم مختلف کمپنیوں کے حصص این آئی ٹی یونٹس اور پارٹی سپیشن ٹرم سرٹیفکیٹ خریدنے اور انویسٹمنٹ کارپوریشن آف پاکستان اور بینکرز ایکویٹی کے ان معاملات میں استعمال کی جائے گی جو نفع و نقصان کی شرکت پر مبنی ہیں۔

اس طریقِ کار کا حاصل یہ ہے کہ ملک میں شرکت و مضاربت کے دائرے کو توسیع دینے کا کوئی پروگرام پیشِ نظر نہیں ہے، بلکہ جو ادارے اس وقت شرکت

یا مضاربت کے طریقے پر کام کررہے ہیں' غیر سُودی کاؤنٹروں کی جتنی رقم ان اداروں میں لگ سکے گی وہ ان میں لگادی جائے گی اور باقی سارا کاروبار "مارک اپ" کی بنیاد پر ہوگا۔ اور معاملہ یہ نہیں ہوگا کہ بینک کا اصل کاروبار شرکت یا مضاربت کی بنیادی پر ہو' اور جُزوی طور پر ضرورت کے وقت "مارک اپ" کا طریقہ اختیار کیا جائے بلکہ "مارک اپ" کاروبار کی اصل بنیاد ہوگا اور جُزوی طور پر شرکت یا مضاربت کے طریقے کو بھی اختیار کرلیا جائے گا' جس کا حاصل یہ ہے کہ بینکاری کے نظام کو بدل کر اسے مثالی اسلامی اصولوں کے مطابق بنانے کے بجائے چند حیلوں کے سہارے موجودہ نظام جوں کا توں باقی رہے گا۔

یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اگر "بیعِ مؤجّل" کا مذکورہ بالا طریقہ شرعاً جائز ہے اور اُسے بعض مقامات پر اختیار کیا جاسکتا ہے تو پھر پورے نظامِ بینکاری کو اس کی بنیاد پر چلانے میں کیا قباحت ہے؟ اور اس کے جائز ہونے کے باوجود شرکت یا مضاربت ہی پر کیوں زور دیا جارہا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ "بیع مؤجّل" کا مذکورہ طریقہ جس میں کسی چیز کو ادھار بیچنے کی صورت میں اس کی قیمت بڑھادی جاتی ہے' اگرچہ ٹھیٹھ اصطلاحی معنی کے لحاظ سے سُود میں داخل نہیں ہوتا' لیکن اس کے رواجِ عام سے سُود خور ذہنیت کی حوصلہ افزائی ہوسکتی ہے' اس لئے یہ کوئی پسندیدہ طریقِ کار نہیں ہے' اور اس کو پورے نظامِ بینکاری کی بنیاد بنالینا مندرجہ ذیل وجوہ سے درست نہیں :

① ادھار بیچنے کی صورت میں قیمت بڑھا دینا خود فقہاء کرام کے درمیان مختلف فیہ رہا ہے' اگرچہ اکثر فقہاء اسے جائز کہتے ہیں' لیکن چونکہ اس میں مدت بڑھنے کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کی جاتی ہے' اور اس طرح اگرچہ یہ ٹھیٹھ معنی میں سُود نہ ہو' لیکن اس میں سُود کی مشابہت یا سُود کی خود غرضانہ ذہنیت ضرور موجود ہے' اس لئے بعض فقہاء نے اسے ناجائز بھی قرار دیا ہے' چنانچہ قاضی خان جیسے محقّق حنفی

عالم اسے سُود کے حکم میں شامل کرکے اسے حرام کہتے ہیں۔

اور ایسا معاملہ جس کے جواز میں فقہاء کرامؒ کا اختلاف ہو' اور جس میں سُود کی کم از کم مشابہت تو پائی ہی جاتی ہو' اسے شدید ضرورت کے مواقع پر بدرجۂ مجبوری اختیار کرلینے کی تو گنجائش نکل سکتی ہے لیکن اس پر اربوں روپے کی سرمایہ کاری کی بنیاد کھڑی کردینا اور اسے سرمایہ کاری کا ایک عام معمول بنالینا کسی طرح درست نہیں۔

(۲) بینک بنیادی طور پر کوئی تجارتی ادارہ نہیں ہوتا' بلکہ اس کا مقصد تجارت' صنعت اور زراعت میں سرمائے کی فراہمی ہوتا ہے' اگر ایک تجارتی ادارہ جو تجارت ہی کی غرض سے وجود میں آیا ہو اور جس کے پاس سامان تجارت موجود رہتا ہو وہ "بیع مؤجّل" کا مذکورہ طریقہ اختیار کرے تو اس کی نوعیت مختلف ہے' لیکن بینک جو نہ تجارتی ادارہ ہے اور نہ سامانِ تجارت اس کے پاس موجود رہتا ہے' وہ "بیعِ مؤجّل" کا یہ طریقہ اختیار کرے تو ایک کاغذی کاروائی کے سوا اس کی کوئی حقیقت نہیں ہوگی' جس کا مقصد سُود سے بچنے کے ایک حیلے کے سوا کچھ اور نہیں۔ اس قسم کے حیلوں کی شدید ضرورت کے مواقع پر تو گنجائش ہوسکتی ہے' لیکن سارا کاروبار ہی حیلہ سازی پر مبنی کردینا کسی طرح درست نہیں ہوسکتا۔

(۳) جب ہم "غیر سُود بنکاری" کا نام لیتے ہیں اور بینکنگ کو اسلامی اصولوں کے مطابق چلانے کی بات کرتے ہیں تو اس کا منشاء یہ نہیں ہوتا کہ چند حیلوں کے ذریعے ہم موجودہ طریقِ کار کو ذرا سا تبدیل کرکے سارا نظام جُوں کا تُوں برقرار رکھیں' بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ سرمایہ کاری کے پورے نظام کو تبدیل کرکے اسے اسلامی اصولوں کے مطابق ڈھالیں' جس کے اثرات تقسیمِ دولت کے نظام پر بھی مرتب ہوں۔ اور سرمایہ کاری کا اسلامی تصوّر یہ ہے کہ جو شخص کسی کاروبار کو سرمایہ فراہم کررہا ہے وہ یا تو نفع کا مطالبہ نہ کرے' یا اگر نفع کا مطالبہ کرتا ہے تو نقصان

کے خطرے میں بھی شریک ہو' لہٰذا "غیر سُودی بینکاری" میں بنیادی طور پر اس تصوّر کا تحفظ ضروری ہے' اب اگر بینک کا سارا نظام "مارک اپ" کی بنیاد پر استوار کرلیا جائے تو سرمایہ کاری کا یہ بنیادی اسلامی تصوّر آخر کہاں اطلاق پذیر ہو گا؟ کیا ہم دنیا کو یہی باور کرائیں گے کہ مروجہ بینکنگ سسٹم کی خرابیوں پر پورے عالمِ اسلام میں جو شور مچ رہا تھا وہ صرف اس لئے تھا کہ "انٹرسٹ" کے بجائے "مارک اپ" کا حیلہ کیوں استعمال نہیں کیا جارہا؟ کیا اس حیلے کے ذریعے نظامِ تقسیمِ دولت کی مروّجہ خرابیوں کا کوئی ہزاروں حصّہ بھی کم ہوسکے گا؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں' تو خدارا سوچئے کہ "مارک اپ" کا حیلہ استعمال کرکے ہم اسلامی نظامِ سرمایہ کاری کا کیا تصوّر دنیا کے سامنے پیش کررہے ہیں؟

اسی لئے ہمارے فقہاء کرامؒ نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ اِکّا دُکّا مواقع پر کسی قانونی تنگی کو دور کرنے کے لئے کوئی شرعی حیلہ اختیار کرلینے کی تو گنجائش ہے' لیکن ایسی حیلہ سازی جس سے مقاصدِ شریعت فوت ہوتے ہوں' اس کی قطعاً اجازت نہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ اسلام کو جس قسم کا نظامِ سرمایہ کاری مطلوب ہے وہ "مارک اپ" کے "میک اپ" سے حاصل نہیں ہوگا' اس کے لئے محض قانونی لیپ پوت کی نہیں' انقلابی فکر کی ضرورت ہے' اس غرض کے لئے کاروباری اداروں کو مجبور کرنا ہوگا کہ وہ شرکت یا مضاربت کی بنیاد پر کام کریں' حسابات رکھنے کے طریقے بدلنے ہوں گے' ٹیکسوں اور بالخصوص انکم ٹیکس کے موجودہ قوانین کی ایسی اصلاح کرنی ہوگی جس سے یہ قوانین بددیانتی اور رشوت ستانی کی دعوت دینے کے بجائے لوگوں میں امانت ودیانت اور ملک وملّت کی خدمت کا جذبہ پیدا کریں' اور سب سے بڑھ کر اس ذہنیت کا خاتمہ کرنا ہوگا جو نقصان کا ادنیٰ خطرہ مول لئے بغیر اپنے ایک ایک روپے پر یقینی نفع کی طلبگار رہتی ہے۔

لہٰذا ہم اربابِ حکومت سے نہایت دردمندی کے ساتھ یہ اپیل کرتے ہیں کہ جب آپ نے معیشت کو سود سے پاک کرنے کا مبارک ارادہ کیا ہے اور کوئی وجہ نہیں کہ اس ارادے کی نیک نیتی پر شبہ کیا جائے اور جب آپ اس سمت میں عملی اقدام بھی کرنے کے لئے تیار ہیں تو خدا کے لئے یہ کام نیم دلی سے نہ کیجئے' کیونکہ اس قسم کے انقلابی کاموں میں نیم دلی بعض اوقات انتہائی خطرناک نتائج کی حامل ہوتی ہے۔ اس کے بجائے آپ پوری جرأت وہمت اور پوری یکسوئی کے ساتھ وہ اقدامات کیجئے جو اس عظیم اور مقدس کام کے لئے ضروری ہیں۔ ابھی غیر سودی کاؤنٹروں کی محض ابتدا ہے اور اس مرحلے پر خرابیوں کی اصلاح نسبتاً آسان ہے' وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس میں مزید پیچیدگیاں پیدا ہوتی جائیں گی' چنانچہ ہماری نظر میں فوری طور سے کرنے کے کام یہ ہیں:

(۱) غیر سودی کاروبار کی اصل بنیاد "مارک اپ" کے بجائے نفع ونقصان کی تقسیم کو بنایا جائے۔

(۲) جن مقامات پر "مارک اپ" کا طریقہ باقی رکھنا ناگزیر ہو وہاں اس کی شرعی شرائط پوری کی جائیں' یعنی اول تو قیمت کی ادائیگی میں تاخیر پر "مارک اپ" کی شرحوں میں اضافے کی شرط کو فی الفور ختم کیا جائے' کیونکہ شریعت میں اس کی کوئی گنجائش نہیں۔ دوسرے اس بات کی وضاحت کی جائے کہ "مارک اپ" کی بنیاد پر فروخت کیا جانے والا سامان بینک کے قبضے میں لاکر فروخت کیا جائے گا۔

(۳) بل آف ایکسچینج بھنانے کے لئے "مارک ڈاؤن" کا طریقہ ختم کرکے وہ طریقِ کار اختیار کیا جائے جو اسلامی نظریاتی کونسل نے تجویز کیا ہے۔

(۴) ایک اور اہم بات یہ ہے کہ اب تک "غیر سودی کاؤنٹر" میں رقم رکھوانے والوں کو یہ نہیں بتایا گیا کہ منافع کی صورت میں ان کو ملنے والی شرح منافع کیا

ہوگی؟ یعنی یہ واضح نہیں ہے کہ بینک نفع کا کتنا حصّہ خود رکھے گا اور کتنا اکاؤنٹ ہولڈرز میں تقسیم کرے گا؟ اس کے بجائے غیر سُودی کاؤنٹرز کے پراسپکٹس میں یہ کہا گیا ہے کہ شرح کے تعیّن کلّی طور پر بینک کی صواب دید پر ہوگا۔ یہ صورت حال بھی شرعاً درست نہیں۔ جب اکاؤنٹ ہولڈرز کے ساتھ شرکت کا معاملہ کیا جارہا ہے تو یہ بات معاہدے کے وقت طے ہونی چاہئے کہ نفع کی صورت میں نفع کا کتنا متناسب حصّہ بینک کا ہوگا' اور کتنا اکاؤنٹ ہولڈر کا؟ ورنہ شرح منافع مجہول ہونے کی بناء پر اس معاملے کی شرعی حیثیت مشکوک ہو جائے گی۔

اب سوال یہ ہے کہ جن حضرات نے اس نئے نظام کے تحت "غیر سُودی کاؤنٹروں" میں اپنے اکاؤنٹ کھُلوائے ہیں' ان کو ملنے والے نفع کی شرعی حیثیت کیا ہوگی؟ نیز جن حضرات کو اللہ تعالیٰ نے سُود سے بچنے کی توفیق بخشی ہے' وہ آئندہ ان کاؤنٹروں میں رقم رکھوائیں یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں عرض ہے کہ "غیر سُودی کاؤنٹروں" کے کاروبار کی جو تفصیل ہم نے دیکھی ہے اس کی رو سے اس کاروبار کے تین حصّے ہیں :

(۱) پہلا حصّہ واضح طور پر جائز ہے۔ یعنی جو رقمیں عام کمپنیوں کے غیر ترجیحی حِصَص یا این آئی ٹی یونٹ خریدنے میں لگائی جائیں گی یا کسی اور ایسے کاروبار میں لگائی جائیں گی جو شرکت یا مضاربت کی بنیاد پر رقمیں وصول کرتا ہو' ان پر حاصل ہونے والا منافع شرعاً حلال ہوگا۔

(۲) دوسرا حصّہ واضح طور پر ناجائز ہے۔ یعنی درآمدی بِلوں پر "مارک اپ" کا جو طریقہ اسکیم میں بتایا گیا ہے کہ وقتِ مقررہ پر ادائیگی نہ ہونے کی صورت میں "مارک اپ" کی شرح بڑھتی چلی جائے گی۔ یہ واضح طور پر شرعاً ناجائز ہے' اور اس کاروبار سے حاصل ہونے والا منافع شرعاً حلال نہیں ہوگا' اسی طرح ملکی بِلوں پر

"مارک ڈاؤن" کے نام سے کٹوتی کر کے جو نفع حاصل ہو گا' وہ بھی شرعاً درست نہیں ہو گا۔

(۳) تیسرا حصّہ مبہم اور غیر واضح ہے۔ یعنی درآمدی بِلوں کے علاوہ دوسری مدّات میں جہاں "مارک اپ" کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے' وہاں صورتِ حال پوری طرح واضح نہیں' وہاں بھی نفع کے ناجائز ہونے کے دو احتمال ہیں' ایک یہ کہ یہاں بھی ادائیگی میں تاخیر ہونے پر "مارک اپ" کی شرح بڑھائی جاتی رہے' جس کی اسکیم میں نہ کوئی صراحت ہے نہ تردید۔ اور دوسرے یہ کہ بینک جو سامان "مارک اپ" کی بنیاد پر فروخت کر رہا ہے' اس پر بینک کا قبضہ ہونے سے پہلے اُسے فروخت کر دیا جائے۔ اگر ان دونوں میں سے کوئی صورت نہ ہوئی تو فقہی طور پر اس سے حاصل ہونے والے نفع کی گنجائش ہو گی۔

اس تجزیے سے یہ بات واضح ہوئی کہ فی الحال ان "غیر سُودی کاؤنٹروں" کا کاروبار جائز اور ناجائز معاملات سے مخلوط ہے' اور اس کا کچھ حصّہ مشتبہ ہے۔ لہٰذا جب تک ان خامیوں کی اصلاح نہ ہو' اس سے حاصل ہونے والے منافع کو کلّی طور پر حلال نہیں کہا جا سکتا' اور مسلمانوں کو ایسے کاروبار میں حصّہ لینا درست نہیں۔

واللہ اعلم

# فارن ایکس چینج

بیرر سرٹیفکیٹس کا شرعی حکم

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

# عرض ناشر

''فارن ایکسچینج بیرر سرٹیفکیٹ'' جو حکومت جاری کرتی ہے، اس کے بارے میں ایک صاحب نے شرعی مسئلہ معلوم کرنے کے لئے دارالافتاء دارالعلوم کراچی میں ایک استفتاء بھیجا، حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے اس استفتاء کا تفصیل جواب تحریر فرمایا۔ جو پیش خدمت ہے۔

اللہ تعالیٰ اس کو قبول فرمائے، اور حضرت مولانا مدظلہم کی عمر میں اور صحت میں برکت عطاء فرمائے، آمین۔

میمن اسلامک پبلشرز

# فارن ایکسچینج بیرر سرٹیفکیٹ
# کا
# شرعی حکم

## استفتاء

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین درج ذیل مسئلہ میں کہ جو لوگ بیرونِ ملک رہتے ہیں اور اپنا زرِ مبادلہ باہر سے لے کر آتے ہیں۔ ان کے لئے حکومت نے "فارن ایکسچینج بیرر سرٹیفکیٹ" کے نام سے ایک اسکیم جاری کی ہے جس کے ذریعہ ان کو باہر سے لائے ہوئے زرِ مبادلہ کے عوض یہ سرٹیفکیٹ جاری کئے جاتے ہیں۔ اور اس کا حامل اس کو اسٹاک ایکسچینج میں بھی نفع پر فروخت کر سکتا ہے۔ اور خود ایک پاکستانی بینک بھی ایک سال کے بعد سو روپے پر ۱۴/۵۰ روپے مزید نفع کے ساتھ اور دو سال کے بعد ۳۱ روپے اور تین سال کے بعد ۵۲ روپے سود یا نفع کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے۔ اور اگر چاہے تو اسی کے ذریعہ بوقتِ ضرورت زرِ مبادلہ بھی حاصل کر سکتا ہے۔

ان سرٹیفکیٹ کا خریدنا اور ان پر نفع حاصل کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

◆◆◆◆◆◆◆◆

# الجواب

## حامداً و مصلّیا

فارن ایکسچینج بیرر سرٹیفکیٹ کے بارے میں تحقیق سے یہ حقیقت معلوم ہوئی کہ جو لوگ پاکستان سے باہر ملازمت کرتے ہیں وہ اگر زرِ مبادلہ پاکستان لے کر آئیں تو حکومت کا قانون یہ ہے کہ وہ بیرونی زرِ مبادلہ اسٹیٹ بینک میں جمع کرائیں اور اس کے بدلے حکومت کے طے کردہ نرخ کے مطابق پاکستانی روپیہ وصول کریں۔ پاکستان میں رہتے ہوئے زرِ مبادلہ اپنے پاس رکھنا قانوناً جائز نہیں۔ اور جب ایک مرتبہ یہ زرِ مبادلہ اسٹیٹ بینک میں جمع کرا دیا جائے تو اس کے بعد کسی وقت اس کو واپس لینا بھی قانوناً ممکن نہیں۔ اب حکومت نے یہ فارن ایکسچینج بیرر سرٹیفکیٹ اس مقصد سے جاری کئے ہیں کہ جو شخص باہر سے زرِ مبادلہ لا کر ان کے بدلے یہ سرٹیفکیٹ حاصل کر لے تو اس کو تین فوائد حاصل ہوتے ہیں :-

پہلا فائدہ یہ حاصل ہوتا ہے کہ اس سرٹیفکیٹ کو دکھا کر اس کا حامل جب چاہے کسی بھی ملک کی کرنسی تبادلے کے دن کی قیمت کے اعتبار سے وصول کر سکتا ہے۔

دوسرا فائدہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص سال بھر یہ سرٹیفکیٹ اپنے پاس رکھے تو وہ ساڑھے بارہ فیصد نفع کے ساتھ پاکستانی روپیہ میں بُھنا سکتا ہے۔

تیسرا فائدہ یہ ہے کہ سال گزرنے سے پہلے یا کسی بھی وقت وہ اس کو بازارِ حصص (اسٹاک ایکسچینج) میں جس قیمت پر چاہے فروخت کر سکتا ہے۔

چونکہ اس سرٹیفکیٹ کی وجہ سے اس کے حامِل کو زرِمبادلہ حاصل کرنے کا استحقاق پیدا ہو جاتا ہے اس لئے عام طور پر اسٹاک ایکسچینج میں لوگ اسے زیادہ قیمت پر خرید لیتے ہیں۔ مثلاً سو روپیہ کا سرٹیفکیٹ ایک سو دس روپیہ میں بِک سکتا ہے۔

سرٹیفکیٹ کو دیکھنے اور اس کے متعلق مطبوعہ معلومات کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہوئی کہ یہ سرٹیفکیٹ غیر ملکی زرِمبادلہ کی رسید نہیں' بلکہ اس پاکستانی روپیہ کی رسید ہے جو کسی باہر سے آنے والے کو زرِمبادلہ حکومت کے حوالہ کرنے کے نتیجہ میں حاصل ہوا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ عام پاکستانی روپے یا اس کی نمائندگی کرنے والے تمسّکات کی بنیاد پر زرِمبادلہ حاصل کرنے کا کوئی استحقاق نہیں ہوتا' لیکن اس سرٹیفکیٹ کے حامِل کو زرِمبادلہ کے حصول کا استحقاق حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا فقہی اعتبار سے اس کی صورت یہ بنی کہ :-

حکومت نے باہر سے آنے والا زرِمبادلہ پاکستانی روپیہ کے عوض میں خرید لیا' لیکن یہ پاکستانی روپیہ فوراً ادا کرنے کے بجائے اسے اپنے ذمّے میں دَین بنا لیا اور اس دَین کی توثیق کے لئے یہ سرٹیفکیٹ جاری کر دیا۔ اور اس کے حامِل کو یہ اختیار دے دیا کہ اگر وہ چاہے تو یہ دَین اپنے اصل پاکستانی روپے کی شکل میں وصول کرے یا اگر چاہے تو ادائیگی کے دن کی قیمت کے لحاظ سے زرِمبادلہ کی شکل میں وصول کرے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ سرٹیفکیٹ' حامل کے اس پاکستانی روپے کا وثیقہ ہے کہ جو حکومت کے ذمّہ دَین ہے۔ اب اگر حکومت ایک سال کے بعد یہ سو روپے کا وثیقہ ایک سو ساڑھے بارہ روپیہ میں لیتی ہے تو اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ وہ دَین پر ساڑھے بارہ فیصد زیادتی ادا کر رہی ہے جو شرعاً واضح طور پر سُود ہے ____ اسی طرح اگر اس سرٹیفکیٹ کا حامِل یہ وثیقہ بازارِ حصص میں اس کی اصل قیمت سے زیادہ قیمت پر فروخت کرتا ہے تو اس کے معنیٰ بھی یہ ہوئے کہ وہ اپنا دَین زیادہ قیمت پر دوسرے کو

فروخت کر رہا ہے اور یہ معاملہ بھی سُود ہونے کی بنا پر ناجائز ہے۔

یہاں یہ شبہ نہ کیا جائے کہ یہ سرٹیفکیٹ غیر ملکی زرِ مبادلہ کی رسید ہے اور اس وجہ سے اس کو پاکستانی روپیہ میں کسی بھی طے شدہ نرخ پر فروخت کرنا جائز ہونا چاہئے ____ اس لئے کہ یہ سرٹیفکیٹ غیر ملکی زرِ مبادلہ کی رسید نہیں ہے جس کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ اس سرٹیفکیٹ پر غیر ملکی زرِ مبادلہ کے بجائے صراحۃً پاکستانی روپے کا نام لکھا ہوا ہوتا ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سرٹیفکیٹ کے ذریعہ جب بھی زرِ مبادلہ حاصل کیا جائے تو اتنا زرِ مبادلہ نہیں ملے گا جس کے بدلے یہ سرٹیفکیٹ حاصل ہوا تھا۔ بلکہ تبادلہ کے دن، غیر ملکی زرِ مبادلہ کے نرخ کے مطابق زرِ مبادلہ دیا جائے گا۔ مثلاً کسی شخص نے پچیس (۲۵) سعودی ریال دے کر سو روپے کا سرٹیفکیٹ حاصل کیا اور چھ ماہ کے بعد وہ اس سرٹیفکیٹ کے بدلے دوبارہ سعودی ریال حاصل کرنا چاہتا ہے جبکہ چھ ماہ کے بعد سعودی ریال مہنگا ہو چکا ہے، تو اسے اتنے سعودی ریال دیئے جائیں گے جتنے اس روز پاکستانی سو روپے میں حاصل ہوتے ہوں۔ مثلاً اس دن کی شرح تبادلہ اگر ۲۳ ریال ہو تو اسے اس سرٹیفکیٹ کے ذریعہ ۲۳ ریال ہی حاصل ہوں گے۔ پس یہ واضح دلیل ہے کہ یہ سرٹیفکیٹ، سعودی ریال کا وثیقہ نہیں بلکہ پاکستانی روپے کا وثیقہ ہے۔

لہٰذا اس سرٹیفکیٹ کو اس بنا پر خریدنا کہ اسے زیادہ قیمت پر اسٹاک ایکسچینج میں بیچ دیا جائے گا یا سال بھر گزرنے کے بعد اس پر حکومت سے ساڑھے بارہ فیصد نفع حاصل کیا جائے گا، سُودی معاملہ ہونے کی بناء پر قطعاً ناجائز و حرام ہے، البتہ اگر کوئی شخص اس غرض سے سرٹیفکیٹ خریدے کہ بوقتِ ضرورت اس کے ذریعہ زرِ مبادلہ حاصل ہو سکے اور اسے اسٹاک ایکس چینج میں فروخت کرنے یا حکومت سے اس پر منافع حاصل کرنے کا کوئی ارادہ نہ ہو تو اس غرض سے خریدنے کی گنجائش

ہے، لیکن خریدنے کے بعد اسے زیادہ قیمت پر بیچنا یا اس پر حکومت سے منافع حاصل کرنا ہرگز جائز نہیں۔

واللہ اعلم

احقر
محمد تقی عثمانی عفی عنہ
دارالافتاء دارالعلوم کراچی۔ ۱۴
۲۲۔۸۔۱۴۰۸ھ

✦✦✦✦✦✦✦✦

# کچھ شبہات
# اور
# ان کا جواب

"فارن ایکس چینج بیرر سرٹیفکیٹ" کے بارے میں "البلاغ" میں جب یہ مندرجہ بالا سوال اور جواب شائع ہوئے تو اس پر ایک صاحب کا تفصیلی خط موصول ہوا۔ جس کا تفصیلی جواب حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے تحریر فرمایا، وہ خط اور اس کا جواب ذیل میں پیشِ خدمت ہے۔

معظّم و محترم جناب مولانا محمد تقی عثمانی صاحب۔ السلام علیکم!

گزشتہ ایک سال سے نجیب الحق صدیقی صاحب کی کرم فرمائی کی وجہ سے "البلاغ" زیر مطالعہ ہے، آپ کے مضامین بہت اشتیاق سے پڑھتا ہوں اور روز بروز آپ کی تبحّر علمی، زورِ قلم اور اندازِ تحریر کا مدّاح ہوتا جا رہا ہوں۔ اللہ کرے زورِ قلم اور زیادہ ہو۔

شوال المکرم سنہ ۱۴۰۸ ہجری یعنی جون سنہ ۱۹۸۸ء کے "البلاغ میں فارن کرنسی سرٹیفکیٹ" کے بارے میں جنابِ والا کی تحقیق اور رائے نظر سے گزری۔ اس سلسلے میں کچھ معروضات پیشِ خدمت ہیں :-

○ یہ مفروضہ کہ ہر پاکستانی کو وطن واپسی پر سارا فارن کرنسی حکومت کے پاس جمع کرانا ہوتا ہے درست نہیں۔ عرصہ دراز سے حکومتِ پاکستان نے یہ اجازت دی ہوئی تھی کہ واپس آنے والے پاکستانی چھ ماہ تک غیر ملکی زرِ مبادلہ اپنے پاس فارن کرنسی اکاؤنٹ میں رکھ سکتے ہیں۔ پھر سنہ ۱۹۸۵ء کے اواخر میں یہ مدّت بڑھا کر تین سال کردی گئی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ گزشتہ سال جب فارن کرنسی سرٹیفکیٹ جاری کئے گئے اس وقت خریدنے والے سارے حضرات یا بیشتر حضرات قانوناً اس بات کے مجاز تھے کہ حکومت کو زرِ مبادلہ نہ دیں اور اپنے پاس ہی رکھیں اور جن لوگوں نے یہ سرٹیفکیٹ خریدے ان کے پیش نظر یا تو اور جگہوں سے زیادہ ملنے والی منافع کی شرح تھی یا وہ اپنے سرٹیفکیٹ کو اسٹاک ایکس چینج میں فروخت کرکے حکومت کی مقرر کردہ شرح تبادلہ سے زیادہ حاصل کرنا چاہتے تھے۔

○ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ "سرٹیفکیٹ کا حامل جب چاہے کسی بھی ملک کی کرنسی تبادلے کے دن کی قیمت کے اعتبار سے وصول کر سکتا ہے"۔ یہ کچھ حد تک صحیح ہے کیونکہ حامل کو یہ کرنسی پاکستان سے باہر ہی ملے گی، لیکن اگر وہ اس سے پاکستان میں فارن کرنسی اکاؤنٹ کھولنا چاہے گا تو اسے اس بات کی اجازت نہ ہوگی۔ البتہ وہ حامل جس کا پہلے سے فارن کرنسی

اکاؤنٹ موجود ہے وہ سرٹیفکیٹ اس اکاؤنٹ میں جمع کرا سکتا ہے۔

○ گوکہ یہ درست ہے کہ یہ حکومت باہر سے آنے والا زرمبادلہ پاکستانی روپیہ کے عوض خرید کر فوراً ادا کرنے کے بجائے اسے اپنے ذمّے دَین بناتی ہے لیکن فروخت کرنے والا صرف اس لئے حال کے بجائے مستقبل کے روپۓ میں (جو کہ افراط زر کی وجہ سے روز بروز کمزور ہوتا جا رہا ہے) اور حقیقی شرح تبادلہ سے کم لینے کو تیار ہوتا ہے کہ وہ مستقبل میں زرِمبادلہ لینے کا استحقاق برقرار رکھتا ہے۔ ماہرین معاشیات کے مطابق صرف اور صرف (FLOATING RAK) ہی کسی کرنسی کی حقیقی قیمت تبادلہ ہوتا ہے۔ حکومتوں کے مقرر کردہ ریٹ کرنسی کی صحیح (WORTH) یعنی INTRINSIC (VALUE کو (REFLECT) نہیں کرتے۔ اب اگر حکومت مصنوعی طور پر فارن کرنسی کے بدلے کم قیمت دے گی تو بازار میں اس پر (PREMIUM) زیادہ ہو گا۔ مثال کے طور پر آج حکومت زبردستی پر اُتر آئے اور ڈالر کی قیمت دس روپیہ طے کردے تو مارکیٹ میں ڈالر دس فیصد (موجودہ (PREMIUM) کے بجائے نوّے یا سو فیصد پریمیئم پر بِکے گا جو اس کی صحیح قیمت ہے۔ میں اس ضمن میں یاد دلانا چاہتا ہوں کہ آج سے تقریباً پندرہ سال پیشتر جب حکومت نے ڈالر کی شرح تبادلہ 14.75 روپیہ مقرر کی ہوئی تھی' ڈالر بازار میں چودہ روپۓ کا ملتا تھا اور حکومت خود چودہ روپۓ کی قیمت کو بلاواسطہ بونس واؤچر اسکیم کے ذریعے (SUPPORT) کر رہی تھی۔ مختلف

کرنسیوں میں ایک دوسرے کے مقابلے میں اُتار چڑھاؤ آتا رہتا ہے جو کہ ان ممالک میں افراطِ زر اور شرحِ سُود کا ایک (FUNCTION) ہے لیکن جن ملکوں میں کرنسی کی نقل وحرکت پر کوئی پابندی نہیں یا جہاں حکومت مصنوعی طور پر شرحِ تبادلہ طے نہیں کرتی وہاں مارکیٹ کی شرح اور حکومت کی شرحِ تبادلہ میں کوئی فرق نہیں ہوتا کیونکہ دونوں شرحیں مقامی کرنسی کی (INTRINSIC VALUE) کو ظاہر کرتی ہیں۔ اس سلسلے میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فقہی نقطۂ نظر سے کسی حکومت کو (جوکہ اسلامی حکومت بھی نہیں) اس بات کا کیا حق پہنچتا ہے کہ وہ عوام کو ان کی غیر ممالک میں کمائی کی کم قیمت دے (جبکہ کسٹم، پولیس، عدالتیں، انکم ٹیکس غرض ہر ادارہ انہیں لوٹنے پر تیار بیٹھا رہتا ہے) اور اگر وہ کم قیمت دیتی ہے تو عوام اس بات کے کس حد تک مجاز ہیں کہ وہ اپنے زرِ مبادلہ کی صحیح قیمت (INTRINSIC VALUE) بازار سے حاصل کریں، خصوصاً جبکہ اسی حکومت نے زرمبادلہ کی بازار میں فروخت قانونی قرار دی ہوئی ہے؟

○ دورانِ تحقیق جنابِ والا کے علم میں یہ بات ضرور آئی ہو گی کہ حکومت پاکستان کو ہنڈی کے کاروبار سے ہر سال کروڑوں روپے کا نقصان ہو رہا تھا کیونکہ لوگ حکومت کی مصنوعی شرح کو چھوڑ کر پرائیویٹ اداروں کے ذریعے رقومات کی ترسیل کر رہے تھے۔ بیرر فارن ایکس چینج سرٹیفکیٹ جاری کرکے اور ان کی اسٹاک ایکس چینج میں فروخت کو قانونی بنا کر دراصل

حکومت نے ہنڈی کے کاروبار پر ضرب لگائی ہے اور اس بات کا موقع فراہم کیا ہے کہ لوگ زرِمبادلہ کی صحیح قیمت حاصل کر سکیں (مجھے البلاغ صرف ایک سال سے ہی مل رہا ہے اس لئے میرے علم میں نہیں کہ ہنڈی کے کاروبار کے سلسلے میں فقہی نقطۂ نظر کیا ہے۔ براہ کرم اس سے بھی آگاہ فرمائیے)۔

ان باتوں کے پیشِ نظر کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ سرٹیفکیٹ کو بازار میں بیچنے سے جو دس یا بارہ فیصد منافع ہوتا ہے وہ جائز ہے فارن کرنسی کی حقیقی قیمت ہونے کی وجہ سے؟ بالکل اسی طرح جس طرح کمپنیوں کے حصص وغیرہ بازار میں (PAR VALUE) سے زیادہ یا کم اپنی (INTRINSIC VALUE) کی بناء پر فروخت ہوتے ہیں۔ البتہ اس بات سے مکمل اتفاق کیا جاسکتا ہے کہ سال بھر گزرنے کے بعد اس پر حکومت کی طرف سے جو ساڑھے بارہ فیصد منافع حاصل کیا جائے گا وہ سُودی معاملہ ہونے کی وجہ سے قطعاً ناجائز و حرام ہوگا۔

○ آخری پیراگراف میں جنابِ والا نے اجازت دی ہے کہ اگر کوئی شخص اس غرض سے یہ سرٹیفکیٹ خریدے کہ بوقت ضرورت اس کے ذریعے زرِمبادلہ حاصل ہو سکے تو اس غرض سے خریدنے کی گنجائش ہے۔ یہ اجازت بھی عام آدمی کے لئے مسائل کھڑے کرسکتی ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص پاکستان واپسی پر صرف اور صرف اسی غرض سے یہ سرٹیفکیٹ لیتا ہے کہ بوقتِ ضرورت اس سے زرِمبادلہ حاصل ہو سکے گا لیکن تین سال بعد جب اس کے بدلے زرِمبادلہ لینا چاہتا ہے تو ایک لاکھ روپیہ کے سرٹیفکیٹ کی (SURRENDER VALUE) ایک لاکھ باون ہزار روپیہ ہوجانے کی وجہ سے اسے زیادہ زرِمبادلہ ملتا

ہے۔ یہ باون ہزار یقیناً سُود ہے اور اس شخص کے پاس اس سے بچنے کی کوئی صورت نہیں۔ حکومت یہ رقم اُسے زبردستی دیگی' ایسی صورت میں کیا وہ سُود وصول کرنے کا گناہگار نہ ہوگا؟ بحالتِ مجبوری کیا وہ باون ہزار روپیہ خیرات کردے یا جتنی فارن کرنسی اس نے حکومت کو دی تھی' اتنی لے کرباقی خیرات میں دیدے' لیکن ایسی صورت مین روپیہ کی قیمت میں کمی (EXCHANGE LOSS) سُود سے پوری ہوگی۔

امید ہے مزاج بخیر ہوں گے۔

جواب کا منتظر

مخلص
منتسم مسعود

++++++++

# الجواب

## حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدّ ظلہم

محترمی و مکرمی جناب منتسم مسعود صاحب۔ حفظہ اللہ تعالیٰ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

گرامی نامہ ملا۔ جواب کے لئے جس ذہنی یکسوئی کی ضرورت تھی، وہ پچھلے دنوں مفقود رہی، اس لئے جواب میں قدرے تاخیر ہو گئی۔ شرمندہ اور معذرت خواہ ہوں۔

آپ نے جس تفصیل کے ساتھ فارن ایکس چینج بیرر سرٹیفکیٹ کا پورا پس منظر بیان فرمایا ہے، اس پر میں تہ دل سے آپ کا شکر گزار ہوں، باہر سے زرِ مبادلہ پاکستان منتقل کرنے والوں پر جو پابندیاں قانوناً عائد ہیں، اور جن کی وجہ سے وہ

مشکلات کا شکار ہیں، ان کا کچھ اندازہ پہلے بھی تھا، آپ کی مفصّل تشریح سے اور زیادہ ہوگیا۔ لیکن ان تمام باتوں سے فارن ایکس چینج بیرر سرٹیفکیٹ کی موجودہ شرعی حیثیت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ ان مشکلات کا اصل حل تو یہ ہے کہ حکومت زرِمبادلہ بازاری نرخ پر حاصل کرے۔ یا پھر شرعاً اس بات کی گنجائش بھی نکل سکتی تھی کہ حکومت ان سرٹیفکیٹس کو پاکستانی روپے کا نہیں، بلکہ اُس زرِمبادلہ کا نمائندہ قرار دے جو حکومت کے حوالے کیا گیا ہے۔ اگر یہ سرٹیفکیٹ زرِمبادلہ کا نمائندہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ حکومت کے ذمّے زرِمبادلہ دَین ہے۔ اب اس کے بعد حکومت کسی بھی آئندہ مرحلے پر اسے باہمی رضامندی سے طے شدہ قیمت پر خرید سکتی ہے، اور یہ قیمت بازاری قیمت سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے۔ نیز متبادل طور پر یہ بھی ممکن ہے کہ سرٹیفکیٹ کا حامل بازار میں اُسے بطورِ حوالہ دے کر اس کے ذریعے زیادہ پاکستانی روپے حاصل کرلے۔

لیکن شرعاً دُشواری یہاں سے پیدا ہوئی ہے کہ اس سرٹیفکیٹ کو زرِمبادلہ کے بجائے پاکستانی روپے کا وثیقہ قرار دیا گیا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ حکومت نے اسی وقت زرِمبادلہ کو سرکاری نرخ پر پاکستانی روپے سے خرید لیا ہے، اور اس پاکستانی روپے کے بدلے یہ سرٹیفکیٹ جاری کر دیا ہے۔ اب یہ زرِمبادلہ اس شخص کی ملکیت میں نہیں رہا جس کی بنیاد پر مذکورہ دو طریقوں سے اس کی بیع ممکن ہوتی۔

رہا یہ کہنا کہ موجودہ صورت میں اسٹاک ایکس چینج کے اندر جو دس یا بارہ فیصد منافع ہوتا ہے وہ زرِمبادلہ کی حقیقی قیمت ہونے کی بنا پر جائز ہونا چاہئے، سو یہ توجیہ دو وجہ سے ممکن نہیں ہے۔

اول تو اس لئے کہ وہ زرِمبادلہ کی نہیں، بلکہ پاکستانی روپے کی قیمت ہے، کیونکہ سرٹیفکیٹ پاکستانی روپے ہی کا وثیقہ ہے، اور روپوں کے ہم جنس تبادلے میں کمی بیشی جائز نہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ سرٹیفکیٹ پر بازار میں جو دس یا بارہ فیصد منافع ملتا ہے' نہ وہ کلیۃً زرِمبادلہ کے سرکاری اور بازاری نرخوں کے فرق پر مبنی ہوتا ہے اور نہ اس فرق کے مساوی ہوتا ہے۔ اگر یہ منافع دس یا بارہ فیصد ہے تو سرکاری اور بازاری نرخوں کا فرق عموماً اس سے کم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سرٹیفکیٹ کو بازار میں بیچنے سے حامل کو ہنڈی کے ذریعے زرِمبادلہ بھیجنے سے زیادہ فائدہ ہوتا ہے ____ اس لحاظ سے جناب کا یہ فرمانا احقر کے نزدیک درست نہیں ہے کہ حکومت کی طرف سے کھلے بازار میں اس سرٹیفکیٹ کی فروخت کی اجازت بازار سے زرِمبادلہ کی صحیح قیمت حاصل کرنے کی اجازت کے مترادف ہے۔

اس کے برخلاف صحیح صورتِ حال یہ ہے کہ حکومت نے بازار میں زرِمبادلہ کو اس کی بازاری قیمت پر بیچنا تو ممنوع قرار دے رکھا ہے' لیکن اس بات کی اجازت دے رکھی ہے کہ زرِمبادلہ سرکار کو کم قیمت پر فروخت کر کے اس قیمت کی بنیاد پر سُودی معاملہ کر کے اپنے اس نقصان کی تلافی کر سکتے ہو۔

یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ غیر ملکی کرنسی کا سرکاری نرخ اُس کے بازاری نرخ سے بہت کم مقرر کرنا' جب کہ کھلے بازار میں زرِمبادلہ کی خرید و فروخت بھی قانوناً ممنوع ہو' ایک طرح کا ظلم ہے جس کی عام حالات میں ہمیں شرعاً اجازت نہیں ہے۔ لیکن اگر حکومت ایک غلط کام کر رہی ہو تو اس سے سُودی معاملے کی شرعی حیثیت پر کوئی فرق نہیں پڑے گا' بلکہ وہ بدستور ناجائز ہی رہے گا۔

البتہ چونکہ حکومت نے سرٹیفکیٹ کے حامل سے زرِمبادلہ جبراً کم قیمت پر خریدا ہے اس لئے اگر حکومت اسے سال بھر کے بعد سرٹیفکیٹ پر بارہ فیصد منافع دیتی ہے تو اگرچہ یہ منافع سُود ہے' لیکن اس میں سے اتنی رقم رکھ لینے کی شرعاً گنجائش معلوم ہوتی ہے جو سرٹیفکیٹ خریدنے کے دن زرِمبادلہ کے سرکاری نرخ اور بازاری نرخ کے فرق کے برابر ہو۔ مثلاً کسی نے ایک سو ڈالر دیکر =/۱۷۰۰ پاکستانی روپے کا

سرٹیفکیٹ حاصل کیا' جب کہ اس کی بازاری قیمت =/۱۷۵۰ روپے تھی۔ اس میں اس کو پچاس روپے کا نقصان سرکاری جبر کی وجہ سے ہوا جس پر وہ دل سے راضی نہیں تھا' اب اگر سال بھر کے بعد حکومت اسے سرٹیفکیٹ کے بدلے =/۲۴۰۰ دیتی ہے' تو ان روپوں میں سے =/۵۰ روپے اگر وہ ذاتی نقصان کی تلافی کے طور پر وصول کرلے تو شرعاً اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے' لیکن باقی روپے اس کو اپنے استعمال میں لانے کی اجازت پھر بھی نہیں ہوگی۔

لیکن اگر اسٹاک ایکس چینج میں سرٹیفکیٹ بیچ کر بارہ فیصد منافع حاصل ہو تو اس میں سے یہ پچاس روپے وصول کرنا بھی شرعاً جائز نہیں ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں یہ پچاس روپے کا نقصان اُسی فریق سے وصول کیا جارہا ہے جس نے یہ نقصان پہنچایا تھا' اور دوسری صورت میں منافع دینے والا فریق وہ نہیں ہے جس نے نقصان پہنچایا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر

الف کسی ناجائز طریقے سے

ب کے =/۵۰ روپے غصب کرلے پھر وہی

الف سُود کے نام سے اس کو اپنی طرف سے =/۵۰ روپے ادا کرے تو

ب کے لئے یہ =/۵۰ روپے بحیثیتِ سُود نہیں' بلکہ بحیثیتِ تلافیٔ نقصان لینے کی گنجائش ہے' لیکن اگر

ج اس کو اس کے کسی قرض پر =/۵۰ روپے سُود دے تو اس کا استعمال اس کے لئے اس بناء پر جائز نہیں ہوگا کہ

الف نے اسے =/۵۰ روپے کا نقصان پہنچایا تھا۔

اس تفصیل سے آپ کے آخری سوال کا جواب بھی ہو جاتا ہے' اور وہ یہ اگر کوئی شخص صرف زرِمبادلہ وصول کرنے کے حق کا تحفّظ کرنے کے لئے فارن

ایکس چینج بیرر سرٹیفکیٹ خریدتا ہے اور سال بھر کے بعد اس پر حکومت سُود دیتی ہے تو اسے کیا کرنا چاہئے؟ اس کا جواب یہی ہے کہ وہ سرٹیفکیٹ کی اصل قیمت (FACE VALUE) اپنے استعمال میں لاسکتا ہے' اور اس سے زائد اتنی رقم لینے کی بھی گنجائش ہے جو سرٹیفکیٹ خریدنے کے دن (نہ کہ منافع وصول ہونے کے دن) اس کے ادا کردہ زرِ مبادلہ کی بازاری قیمت اور سرکاری نرخ کے فرق کے برابر ہو' لیکن اس سے زیادہ جتنی رقم حکومت کی طرف سے ملے' وہ یقیناً سُود ہے' اور اسے ذاتی استعمال میں لانا جائز نہیں' بلکہ اس سے اپنی جان چھڑانے کی نیت سے اسے صدقہ کردینا واجب ہے۔

یہاں یہ بھی واضح رہے کہ آپ نے جو لکھا ہے کہ :

"بحالتِ مجبوری کیا وہ باون ہزار روپیہ خیرات کردے یا جتنی فارن کرنسی اس نے حکومت کو دی تھی' اتنی لے کر باقی خیرات میں دیدے"۔

تو اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ جتنی فارن کرنسی اس نے حکومت کو دی تھی' اتنی لینا درست نہیں' بلکہ اس فارن کرنسی کے دیتے وقت اس کی بازاری قیمت سرٹیفکیٹ کی اصلی قیمت (FACE VALUE) سے جتنی زائد تھی' صرف اتنی وصول کرنے کی گنجائش ہے' اس سے زائد نہیں' اور احتیاط تو بلاشبہ اسی میں ہے کہ اصلی قیمت (FACE VALUE) پاس رکھ کر باقی سب صدقہ کردی جائے۔

یہ واضح کرنا بھی مناسب ہے کہ اس رقم کو خیرات کرنے کا مطلب رفاہی کاموں میں لگانا نہیں' بلکہ مستحقِ زکوٰۃ کو مالک بنا کر صدقہ کرنا ہے۔ البتہ یہ رقم اپنے باپ' بیٹے' شوہر اور بیوی کو بھی دی جاسکتی ہے' بشرطیکہ وہ مستحقِ زکوٰۃ ہوں۔

ایک اور بات آخر میں قابلِ ذکر یہ ہے کہ آپ نے ایک جگہ افراطِ زر کی بنیاد پر روپے کی قیمت میں کمی کا بھی ذکر فرمایا ہے' جس سے ایسا لگتا ہے کہ ادائیگیوں

میں روپے کی قیمت میں کمی کا بھی لحاظ ہونا چاہئے۔ شرعی نقطۂ نظر سے قرض اور دیگر واجبات اور دُیون کے لین دین میں افراطِ زر کی شرح میں تبدیلی کا اعتبار نہیں ہوتا، اس لئے ادائیگی کے وقت اس پہلو کو مدّ نظر نہیں رکھا جاسکتا۔ اس مسئلے کی مکمل تحقیق احقر نے اپنے ایک مفصّل مقالے میں کی ہے جو انشاء اللہ عنقریب "البلاغ" میں شائع ہو جائے گا۔

دُعاء میں یاد رکھنے کی درخواست ہے

والسلام
احقر
محمد تقی عثمانی عفی عنہ
۳-۱۲-۱۴۰۸ھ

✦✦✦✦✦✦✦

أَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ

# ووٹ کی اسلامی حیثیت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط وترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

# فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# انتخابات میں
# ووٹ کی اسلامی حیثیت

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی

اما بعد!

موجودہ دور کی گندی سیاست نے الیکشن اور ووٹ کے لفظوں کو اتنا بدنام کردیا ہے کہ ان ساتھ مکروفریب' جھوٹ' رشوت اور دغابازی کا تصوّر لازم ذات ہوکر رہ گیا ہے' اسی لئے اکثر شریف لوگ اس جھنجھٹ میں پڑنے کو مناسب ہی نہیں سمجھتے۔ اور یہ غلط فہمی تو بے حد عام ہے کہ الیکشن اور ووٹوں کی سیاست کا دین ومذہب سے کوئی واسطہ نہیں۔ اس سلسلے میں ہمارے معاشرے کے اندر چند درچند غلط فہمیاں پھیلی ہوئی ہیں' یہاں ان کا ازالہ بھی ضروری ہے۔

## اپنے ووٹ کو استعمال کرنا شرعاً ضروری ہے

پہلی غلط فہمی تو سیدھے سادے لوگوں میں اپنی طبعی شرافت کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے' اس کا منشاء اتنا بُرا نہیں' لیکن نتائج بہت برے ہیں' وہ غلط فہمی یہ ہے کہ

آج کی سیاست مکروفریب کا دوسرا نام بن چکی ہے' اس لئے شریف آدمیوں کو نہ سیاست میں کوئی حصّہ لینا چاہیے' نہ الیکشن میں کھڑا ہونا چاہئے اور نہ ووٹ ڈالنے کے خرخشے میں پڑنا چاہئے۔

یہ غلط فہمی خواہ کتنی نیک نیتی کے ساتھ پیدا ہوئی ہو' لیکن بہرحال غلط اور ملک وملّت کے لئے سخت مضر ہے۔ ماضی میں ہماری سیاست بلاشبہ مفاد پرست لوگوں کے ہاتھوں گندگی کا ایک تالاب بن چکی ہے' لیکن جب تک کچھ صاف ستھرے لوگ اسے پاک کرنے کے لئے آگے نہیں بڑھیں گے اس گندگی میں اضافہ ہی ہوتا چلا جائیگا۔ اور پھر ایک نہ ایک دن یہ نجاست خود ان کے گھروں تک پہنچ کر رہے گی۔ لہٰذا عقلمندی اور شرافت کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ سیاست کی اس گندگی کو دور دور سے بُرا کہا جاتا رہے بلکہ عقلمندی کا تقاضا یہ ہے کہ سیاست کے میدان کو ان لوگوں کے ہاتھ سے چھیننے کی کوشش کی جائے جو مسلسل اسے گندا کر رہے ہیں۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ سرورِ کونین صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

﴿ الناس إذا راؤ الظالم فلم یا خذوا علی یدیه أوشك أن یعمهم الله بعقاب ﴾

(جمع الفوائد صفحہ ۵۱ جلد ۲ : بحوالہ ابوداؤد وترمذی)

"اگر لوگ ظالم کو دیکھ کر اس کا ہاتھ نہ پکڑیں تو کچھ بعید نہیں کہ اللہ تعالیٰ ان سب پر اپنا عذاب عام نازل فرمائیں"۔

اگر آپ کھلی آنکھوں دیکھ رہے ہیں کہ ظلم ہو رہا ہے' اور انتخابات میں سرگرم حصّہ لے کر اس ظلم کو کسی نہ کسی درجے میں مٹانا آپ کی قدرت میں ہے تو اس حدیث کی رو سے یہ آپ کا فرض ہے کہ خاموش بیٹھنے کے بجائے ظالم کا ہاتھ پکڑ

کر اس ظلم کو روکنے کی مقدور بھر کوشش کریں۔

بہت سے دین دار لوگ سمجھتے ہیں کہ اگر ہم اپنا ووٹ استعمال نہیں کریں گے تو اس سے کیا نقصان ہو گا؟ لیکن سنیے کہ سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کیا ارشاد فرماتے ہیں؟ حضرت سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ سے مسند احمد میں روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

﴿ من أُذِلّ عندہٗ مؤمن فلم ینصرہ وھو یقدر علی أن ینصرہٗ أذلہ اللّٰہ علی رؤوس الخلائق ﴾ (ایضاً صفحہ ۵۱، جلد ۲)

"جس شخص کے سامنے کسی مومن کو ذلیل کیا جا رہا ہو اور وہ اس کی مدد کرنے پر قدرت رکھنے کے باوجود مدد نہ کرے تو اللہ تعالیٰ اسے (قیامت کے میدان میں) برسرِ عام رسوا کرے گا۔

## ووٹ نہ دینا حرام ہے

شرعی نقطہ نظر سے ووٹ کی حیثیت شہادت اور گواہی کی سی ہے، اور جس طرح جھوٹی گواہی دینا حرام اور ناجائز ہے۔ اسی طرح ضرورت کے موقع پر شہادت کو چھپانا بھی حرام ہے۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے :

﴿ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ ﴾

"اور تم گواہی کو نہ چھپاؤ، اور جو شخص گواہی کو چھپائے، اس کا دل گناہ گار ہے"۔

اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

﴿ مَنْ كَتَمَ شَهَادَةً اِذَا دُعِیَ اِلَیْهَا کَانَ کَمَنْ شَهِدَ بِالزُّوْرِ ﴾

(جمع الفوائد بحوالہ طبرانی صفحہ ٦٢ جلد ١)

"جس کسی کو شہادت کے لئے بلایا جائے، پھر وہ اسے چھپائے تو وہ ایسا ہے جیسے جھوٹی گواہی دینے والا"۔

بلکہ گواہی دینے کے لئے تو اسلام نے اس بات کو پسند کیا ہے کہ کسی کے مطالبہ کرنے سے پہلے ہی انسان اپنا یہ فریضہ ادا کردے، اور اس میں کسی کی دعوت یا ترغیب کا انتظار بھی نہ کرے، حضرت زید بن خالد رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿ اَلَا اُخْبِرُکُمْ بِخَیْرِ الشُّهَدَاءِ الَّذِیْ یَاْتِیْ بِشَهَادَتِهٖ قَبْلَ اَنْ یُسْأَلَهَا ﴾ (ایضاً صفحہ ٢٦١ جلد ١ بحوالہ مالک و مسلم وغیرہ)

"کیا میں تمہیں نہ بتاؤں کہ بہترین گواہ کون ہے؟ وہ شخص ہے جو اپنی گواہی کسی کے مطالبہ کرنے سے پہلے ہی ادا کردے"۔

ووٹ بھی بلاشبہ ایک شہادت ہے، قرآن و سنّت کے یہ تمام احکام اس پر بھی جاری ہوتے ہیں، لہٰذا ووٹ کو محفوظ رکھنا دینداری کا تقاضا نہیں، اس کا زیادہ سے زیادہ صحیح استعمال کرنا ہر مسلمان کا فرض ہے۔ یوں بھی سوچنے کی بات ہے کہ اگر شریف، دیندار اور معتدل مزاج کے لوگ انتخابات کے تمام معاملات سے بالکل یکسو ہو کر بیٹھ جائیں تو اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہوسکتا ہے کہ وہ یہ پورا میدان، شریروں، فتنہ پردازوں اور بے دین افراد کے ہاتھوں میں سونپ رہے ہیں، ایسی صورت میں کبھی بھی یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ حکومت نیک اور اہلیت رکھنے والے افراد کے ہاتھ میں آئے، اگر دین دار لوگ سیاست سے اتنے بے تعلق ہو کر رہ جائیں تو پھر انہیں ملک کی دینی اور اخلاقی تباہی کا شکوہ کرنے کا بھی کوئی حق نہیں پہنچتا، کیوں

کہ اس کے ذمہ دار وہ خود ہوں گے اور ان کے حکّام کا سارا عذاب وثواب ان ہی کی گردن پر ہوگا اور خود ان کی آنے والی نسلیں اس شر وفساد سے کسی طرح محفوظ نہیں رہ سکیں گی جس پر بند باندھنے کی انہوں نے کوئی کوشش نہیں کی۔

## انتخابات خالص دنیاوی معاملہ نہیں

انتخابات کے سلسلے میں ایک دوسری غلط فہمی پہلی سے زیادہ سنگین ہے' چونکہ دین کو لوگوں نے صرف نماز' روزے کی حد تک محدود سمجھ لیا ہے' اس لئے سیاست ومعیشت کے کاروبار کو وہ دین سے بالکل الگ تصوّر کرکے یہ سمجھتے ہیں کہ یہ سارے معاملات دین کی گرفت سے بالکل آزاد ہیں۔ چنانچہ بہت سے لوگ ایسے بھی دیکھے گئے ہیں جو اپنی نجی زندگی میں نماز' روزے اور وظائف واوراد تک کے پابند ہوتے ہیں' لیکن نہ انہیں خرید وفروخت کے معاملات میں حلال وحرام کی فکر ہوتی ہے' نہ وہ نکاح وطلاق اور برادریوں کے تعلّقات میں دین کے احکام کی کوئی پروا کرتے ہیں۔

ایسے لوگ انتخابات کو بھی ایک خالص دنیاوی معاملہ سمجھ کر اس میں مختلف قسم کی بدعنوانیوں کو گوارا کر لیتے ہیں اور یہ نہیں سمجھتے کہ ان سے کوئی بڑا گناہ سرزد ہوا ہے' چنانچہ بہت سے لوگ اپنا ووٹ اپنی دیانتدارانہ رائے کے بجائے محض ذاتی تعلّقات کی بنیاد پر کسی نااہل کو دے دیتے ہیں' حالانکہ وہ دل میں خوب جانتے ہیں کہ جس شخص کو ووٹ دیا جارہا ہے وہ اس کا اہل نہیں' یا اس کے مقابلے میں کوئی دوسرا شخص اس کا زیادہ حق دار ہے' لیکن صرف دوستی کے تعلق' برادری کے رشتے' یا ظاہری لحاظ ومروّت سے متأثر ہوکر وہ اپنے ووٹ کو غلط جگہ استعمال کر لیتے ہیں' اور کبھی خیال میں بھی نہیں آتا کہ شرعی ودینی لحاظ سے انہوں نے کتنے بڑے جرم کا ارتکاب کیا ہے۔

جیسا کہ اوپر عرض کیا جاچکا ہے کہ ووٹ ایک شہادت ہے اور شہادت کے بارے میں قرآنِ کریم کا ارشاد یہ ہے۔

﴿ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبٰى ﴾

"اور جب کوئی بات کہو تو انصاف کرو' خواہ وہ شخص (جس کے خلاف بات کہی جارہی ہے) تمہارا قرابت دار ہی کیوں نہ ہو"۔

لہٰذا جب کسی شخص کے بارے میں ضمیر اور دیانت کا فیصلہ یہ ہو کہ جس شخص کو ووٹ دے رہے ہو وہ ووٹ کا مستحق نہیں ہے۔ یا کوئی دوسرا شخص اس کے مقابلے میں زیادہ اہلیت رکھتا ہے' تو اس وقت محض ذاتی تعلّقات کی بناء پر اسے ووٹ دے دینا "جھوٹی گواہی" کے ذیل میں آتا ہے۔ اور قرآنِ کریم میں جھوٹی گواہی کی مذمّت اتنی شدّت کے ساتھ کی گئی ہے کہ اسے بُت پرستی کے ساتھ ذکر فرمایا گیا ہے۔ ارشاد ہے :

﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ﴾

"پس تم پرہیز کرو بتوں کی نجاست سے اور پرہیز کرو جھوٹی بات کہنے سے"۔

اور حدیث شریف میں سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدّد مواقع پر جھوٹی گواہی کو اکبر الکبائر میں شمار کرکے اس پر سخت وعیدیں ارشاد فرمائی ہیں۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا میں اکبر الکبائر (بڑے بڑے گناہ) نہ بتاؤں؟ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرانا اور والدین کی نافرمانی کرنا اور خوب اچھی طرح سنو! جھوٹی گواہی' جھوٹی بات! حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تکیہ لگائے ہوئے بیٹھے تھے' جب جھوٹی گواہی کا ذکر آیا تو اٹھ کر بیٹھ

گئے' اور "جھوٹی گواہی" کا لفظ بار بار ارشاد فرماتے رہے۔ یہاں تک کہ ہم دل میں کہنے لگے کہ کاش! آپ خاموش ہو جائیں۔

(بخاری و مسلم' جمع الفوائد صفحہ ۱۶۲ جلد ۲)

یہ وعیدیں تو صرف ووٹ کے اس غلط استعمال پر صادق آتی ہیں جو محض ذاتی تعلّقات کی بناء پر دیا گیا ہو' اور روپے پیسے لے کر کسی نااہل کو ووٹ دینے میں جھوٹی گواہی کے علاوہ رشوت کا عظیم گناہ بھی ہے۔

لہٰذا ووٹ ڈالنے کے مسئلہ کو ہرگز یوں نہ سمجھا جائے کہ یہ ایک خالص دنیوی مسئلہ ہے' اور دین سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ یقین رکھئے کہ آخرت میں ایک ایک شخص کو اللہ کے سامنے کھڑا ہونا ہے' اور اپنے دوسرے اعمال کے ساتھ اس عمل کا بھی جواب دینا ہے کہ اس نے اپنی اس "شہادت" کا استعمال کس حد تک دیانت داری کے ساتھ کیا ہے۔

## نااہل کو ووٹ دینا شدید تر گناہ ہے

بعض حضرات یہ بھی سوچتے ہیں کہ اگر نااہل کو ووٹ دینا گناہ ہے تو ہم کون سے پاکباز ہیں؟ ہم صبح سے لے کر شام تک بے شمار گناہوں میں ملوّث رہتے ہیں۔ اگر اپنے گناہوں کی طویل فہرست میں ایک اور گناہ کا اضافہ ہو جائے تو کیا حرج ہے؟

لیکن خوب سمجھ لیجئے کہ یہ نفس وشیطان کا سب سے بڑا دھوکہ ہے' اوّل تو انسان اگر ہر گناہ کے ارتکاب کے وقت یہی سوچا کرے تو وہ کبھی کسی گناہ سے نہیں بچ سکتا' اگر کوئی شخص تھوڑی سی گندگی میں ملوّث ہو جائے تو اس کو اس سے پاک ہونے کی فکر کرنی چاہیئے نہ کہ وہ غلاظت کے کسی تالاب میں چھلانگ لگا دے۔

دوسری بات یہ ہے کہ گناہ گناہ کی نوعیتوں میں بھی بڑا فرق ہے' جن گناہوں کے نتائج بد پوری قوم کو بھگتنے پڑیں' ان کا معاملہ پرائیویٹ گناہوں کے مقابلے میں

بہت سخت ہے۔ انفرادی نوعیت کے جرائم، خواہ اپنی ذات میں کتنے ہی گھناونے اور شدید ہوں، لیکن ان کے اثرات دو چار افراد سے آگے نہیں بڑھتے۔ اس لئے ان کی تلافی بھی عموماً اختیار میں ہوتی ہے، ان سے توبہ واستغفار کر لینا بھی آسان ہے، اور ان کے معاف ہو جانے کی امید بھی ہر وقت کی جاسکتی ہے۔ اور اس کے برخلاف جس گناہ کا بُرا نتیجہ پورے ملک اور پوری قوم نے بھگتنا ہو، اس کی تلافی کی کوئی صورت نہیں، یہ تیر کمان سے نکلنے کے بعد واپس نہیں آسکتا، اس لئے اگر کسی وقت انسان اس بدعملی سے آئندہ کے لئے توبہ کر لے تو کم از کم ماضی کے جرم سے عہدہ بَرا ہونا بہت مشکل ہے، اور اس کے عذاب سے رہائی کی امید بہت کم ہے۔

اس حیثیت سے یہ گناہ چوری، ڈاکہ، زناکاری اور دوسرے تمام گناہوں سے شدید تر ہے۔ اور اسے دوسرے جرائم پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

یہ درست ہے کہ ہم صبح وشام بیسیوں گناہوں کا ارتکاب کرتے ہیں، مگر یہ سب گناہ ایسے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی وقت توبہ کی توفیق بخشے تو معاف بھی ہو سکتے ہیں اور ان کی تلافی بھی کی جاسکتی ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ ہم اپنی گردن ایک ایسے گناہ میں بھی پھنسالیں جس کی تلافی ناممکن اور جس کی معافی بہت مشکل ہے۔

بعض لوگ یہ بھی سوچتے ہیں کہ لاکھوں ووٹوں کے مقابلے میں ایک شخص کے ووٹ کی کیا حیثیت ہے؟ اگر وہ غلط استعمال بھی ہو جائے تو ملک وقوم کے مستقبل پر کیا اثرانداز ہو سکتا ہے؟

لیکن خوب سمجھ لیجئے کہ اوّل تو اگر ہر شخص ووٹ ڈالتے وقت یہی سوچنے لگے تو ظاہر ہے کہ پوری آبادی میں کوئی ایک ووٹ بھی صحیح استعمال نہیں ہو سکے گا۔ پھر دوسری بات یہ ہے کہ ووٹوں کی گنتی کا جو نظام ہمارے یہاں رائج ہے اس میں صرف ایک ان پڑھ، جاہل شخص کا ووٹ بھی ملک وملّت کے لئے فیصلہ کن ہو سکتا ہے، اگر

ایک بے دین، بدعقیدہ اور بدکردار امیدوار کے بیلٹ بکس میں صرف ایک ووٹ دوسروں سے زیادہ چلا جائے تو وہ کامیاب ہوکر پوری قوم پر مسلّط ہو جائے گا۔ اس طرح بعض اوقات صرف ایک جاہل اور اَن پڑھ انسان کی معمولی سی غفلت، بھول چوک یا بددیانتی بھی پورے ملک کو تباہ کر سکتی ہے۔ اس لئے مرّوجہ نظام میں ایک ایک ووٹ قیمتی ہے اور یہ ہر فرد کا شرعی، اخلاقی، قومی اور ملّی فریضہ ہے کہ وہ اپنے ووٹ کو اتنی ہی توجّہ اور اہمیت کے ساتھ استعمال کرے جس کا وہ فی الواقع مستحق ہے۔

# انتخابی مہم کے دس منکرات

انتخابات کا ہنگامہ ہمارے معاشرے میں بے شمار گناہوں اور بد عنوانیوں کا ایسا طوفان لے کر آتا ہے جس کی ظلمت پورے ماحول پر چھاجاتی ہے' اور اس میں شریعت' اخلاق' شرافت اور مروّت کی بنیادوں پر اتنی متواتر ضربیں لگتی ہیں کہ پورا ملک لرز کر رہ جاتا ہے ____ ان گناہوں اور بد عنوانیوں کا انتہائی افسوسناک پہلو یہ ہے کہ دلوں سے ان گناہوں کے گناہ ہونے کا احساس بھی مٹتا جارہا ہے اور اقتدار طلبی کی اس اندھی دوڑ میں سب کچھ شیرِ مادر بن کر رہ گیا ہے' اور چونکہ معاشرے میں ان برائیوں کا چلن کسی روک ٹوک کے بغیر اتنا عام ہوگیا ہے کہ اب کوئی ان بُرائیوں کے خلاف بولتا بھی نہیں' اس لئے ایسے حضرات کو بھی ان کے بُرا یا گناہ ہونے کا خیال ہی نہیں آتا' جن کی نیت جان بوجھ کر بُرائی کرنے کی نہیں ہوتی۔ لہٰذا آج کی محفل میں ایسی چند بُرائیوں کا ذکر اس جذبے سے کیا جارہا ہے کہ جو اللہ کا بندہ ان سے بچ سکے وہ بچ جائے اور دوسرے حضرات کے دل میں کم از کم ان کے گناہ اور بُرائی ہونے کا احساس پیدا ہو جائے۔

(۱) انتخابات کے تعلق سے جو گناہ اور منکرات ہمارے ماحول میں پھیلے ہوئے ہیں' ان سب کی بنیادی جڑ تو اقتدار کی ہوس اور کسی منصب تک پہنچنے کی حرص ہے۔ جس کا جواز تلاش کرنے کے لئے بعض اوقات ملک وملّت کی خیرخواہی کی معصوم تاویل کرلی جاتی ہے۔ حالانکہ حکومت واقتدار کے بارے میں قرآن وسنّت کی ہدایات یہ ہیں کہ وہ کوئی پھولوں کی سیج نہیں ہے جس کی طرف لپکنے میں ایک دوسرے سے آگے نکلنے کی کوشش کی جائے' بلکہ یہ دنیا و آخرت کی ذمّہ داری کا وہ جُوا ہے جسے

گردن پر رکھنے سے پہلے انسان کو لرزنا ضرور چاہئے' اور شدید مجبوری کے بغیر اپنے آپ کو اس آزمائش میں ڈالنا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ جب سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ سے ان کے صاحبزادے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کو خلافت کے لئے نامزد کرنے کو کہا گیا تو انہوں نے ایک جواب یہ بھی دیا کہ :

"ذمّہ داری کا طوق خطّاب کے خاندان میں بس ایک ہی شخص
(یعنی خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ) کے گلے میں پڑ گیا تو کافی ہے'
میں اپنے بیٹے کے گلے کو اس سے گرانبار کرنا نہیں چاہتا۔

اگر کسی شخص کے دل میں واقعۃً اس گرانبار ذمّہ داری کا کماحقہ احساس ہو تو بے شک اس کا جائز ذرائع سے اقتدار تک پہنچنا ملک وملّت کی خیر خواہی کے جذبے سے ہوتا ہے جو اس کی ادا ادا سے جھلکتا ہے' اور اس کے نتیجے میں کبھی وہ خرابیاں' بدعنوانیاں اور گناہ وجود میں نہیں آتے جن کے زہریلے اثرات سے آج کی سیاسی فضا مسموم ہے۔

لیکن جب اقتدار کو ایک منفعت' ایک لذّت اور ایک مادّی مفاد سمجھ لیا جائے اور اسے حاصل کرنے کے لئے تن من دھن کی ساری طاقتیں لٹائی جانے لگیں تو یہ اقتدار کی وہ حرص ہے' جس کے بطن سے خیر وفلاح برآمد نہیں ہو سکتی' اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ وہ گناہوں' بُرائیوں' خود غرضیوں اور بدعنوانیوں کو جنم دے کر معاشرے میں شر اور فساد کو پھیلاتا ہے۔

(۲) اسی شر وفساد کا ایک حصّہ یہ ہے کہ ہماری انتخابی مہمّات میں ایک دوسرے پر الزام تراشی اور بہتان طرازی کو شیرِ مادَر سمجھ لیا گیا ہے۔ اپنے مقابل کو چِت کرکے اپنی فتح کا ہاتھ بلند کرنے کے لئے اُس پر بلا تحقیق ہر قسم کا الزام عائد کرنا حلالِ طیّب قرار پاچکا ہے' بلکہ یہ اس سیاسی جنگ کا لازمی حصّہ ہے جس کے بغیر سیاسی فتح کو ناممکن سمجھا جاتا ہے۔

اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ کوئی شخص کتنا ہی بُرا ہو' لیکن اس پر کوئی ایسا الزام عائد کرنا ہرگز جائز نہیں ہے جس کی سچّائی کی مکمل تحقیق نہ ہو چکی ہو۔ لیکن انتخابی جلسوں کی شاید ہی کوئی تقریر اس قسم کے بلا تحقیق الزامات سے خالی ہوتی ہو جو بہتان کے گناہ کبیرہ میں داخل ہیں۔ پھر بعض اوقات اس بہتان طرازی کے لئے اتنی گھٹیا اور بازاری زبان استعمال کی جاتی ہے کہ وہ دشنام طرازی کا گناہ بھی سمیٹ لیتی ہے۔ ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی مسلمان کی جان' مال اور آبرو کو کعبۃُ اللہ سے زیادہ مقدّس قرار دیا ہے' جس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان کی جان' مال یا آبرو پر ناروا حملہ کرنا (معاذاللہ) کعبے کو ڈھانے سے بھی زیادہ سنگین گناہ ہے' لیکن انتخابی مہم کے جوش میں مدِّمقابل کا کعبۂ آبرو گلی گلی میں ڈھایا جاتا ہے' اور اخباروں کے صفحات سے لے کر انتخابی جلسوں اور کارنر میٹنگز تک کوئی جگہ ایسی نہیں ہے جو بہتان تراشی اور دشنام طرازی کی عفونت سے بدبودار نہ ہو۔

(۳) پھر چونکہ انتخابات کا موقع ایسا ہوتا ہے کہ کسی امیدوار کے بارے میں حقائق منظرِ عام پر لانے کی واقعی ضرورت بھی ہوتی ہے' تاکہ عوام کو دھوکے اور نقصان سے بچایا جاسکے' اس لئے کسی امیدوار کے حقیقی اوصاف بیان کرنے کی توجیہ کی جاسکتی ہے۔ لیکن اس کے لئے اوّل تو یہ ضروری ہے کہ کوئی بات ضروری تحقیق کے بغیر نہ کہی جائے' اور دیانت داری اور انصاف سے ہر حال میں کام لیا جائے' دوسرے یہ بھی ضروری ہے کہ یہ ناگوار فریضہ صرف بقدرِ ضرورت ہی انجام دیا جائے' اسے محض مزے لینے اور مجلس آرائی کا ذریعہ نہ بنایا جائے ورنہ اگر وہ بہتان نہ ہو' تب بھی غیبت کے اس گناہِ عظیم میں داخل ہے جسے قرآن کریم نے مردہ بھائی کا گوشت کھانے کے مترادف قرار دیا ہے۔

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی مجلس میں کسی شخص نے حجّاج بن یوسف کی بُرائیاں بیان کرنی شروع کردیں۔ حجّاج کا ظلم و ستم لوگوں میں مشہور تھا' لیکن

چونکہ اس مقام پر بُرائی کرنے کا کوئی صحیح مقصد یا فائدہ نہیں تھا' اس لئے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ نے فرمایا کہ :

> "یہ غیبت ہے' اور اگر حجّاج نے بہت سے لوگوں پر ظلم کیا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ اب ہر شخص کے لئے اس کی غیبت حلال ہوگئی ہے۔ یاد رکھو کہ اللہ تعالیٰ اگر حجاج سے بے گناہوں کے خون کا حساب لے گا تو اس کی ناروا غیبت کا بھی حساب لے گا"۔

(۴) دوسرں کی بُرائی اور ان پر الزام تراشی کے علاوہ انتخابات میں کامیابی کے لئے یہ بھی ضروری سمجھا جاتا ہے کہ منہ بھر بھر کر خود اپنی تعریف اور اپنی خدمات کا مبالغہ آمیز تذکرہ کیا جائے۔ یاد رکھئے : خودستائی' نام ونمود اور دکھاوے کو مذہب واخلاق کے ہر نظام میں گناہ یا کم از کم بُرا ضرور سمجھا گیا ہے' لیکن ہماری انتخابی سیاست کے مذہب میں یہ عمل کسی قید و شرط کا پابند نہیں رہا۔

(۵) عوام کو ووٹ دینے پر مائل کرنے کے لئے یہ بھی لازمی سمجھ لیا گیا ہے کہ اُن سے سوچے سمجھے بغیر خوشنما وعدے کئے جائیں۔ وعدہ کرتے وقت اس بات سے بحث نہیں ہوتی کہ اُن کو پورا کرنے کا کیا طریقہ ہوگا؟ اور اقتدار حاصل ہونے کے بعد وہ کس طرح روبعمل لائے جاسکیں گے؟ مسئلہ صرف یہ ہے کہ وعدوں کے نیلام میں کس طرح دوسروں سے بڑھ چڑھ کر بولی لگائی جائے؟ ______ ہم برسرِ اقتدار آکر غریبوں کی قسمت بدل دیں گے' ہم پسماندہ علاقوں کو پیرس کا نمونہ بنا دیں گے' ہم ہر ضلع میں ایک ہائی کورٹ قائم کردیں گے' ہم غُربت اور جہالت کا خاتمہ کردیں گے؟ ______ اس قسم کے بلند وبانگ دعوے اخباری بیانات سے لیکر تقریروں تک ہر جگہ سنائی دیتے ہیں' اور ان جھوٹے وعدوں اور دعوؤں کے ذریعے سادہ لوح عوام کو بے وقوف بنانے کی کوشش کی جاتی ہے۔

(۶) جلسے جلوس اور اشتہار بھی انتخابی سرگرمیوں کا ایک لازمی حصّہ ہیں، اگر یہ جلسے جلوس اخلاق و شرافت کی حدود میں ہوں تو ناجائز بھی نہیں، لیکن جلسوں جلوسوں میں غنڈہ گردی روز مرّہ کا معمول بن چکی ہے جس کے نزدیک سیاسی حریفوں کی جان، مال اور آبرو کوئی قیمت نہیں رکھتی۔ چنانچہ جس کا داؤ چل جائے وہ دوسروں کو زک پہنچانے میں کسر نہیں چھوڑتا۔

(۷) پھر بعض اوقات انتخابی جلسے جلوس ایسے عام اور مصروف راستوں پر منعقد کئے جاتے ہیں جن کی وجہ سے شہر کی آبادی کے لئے نقل و حرکت محال ہو جاتی ہے، اور ٹریفک کا ایسا مسئلہ کھڑا ہو جاتا ہے جو بے گناہ شہریوں کو عذاب میں مبتلا کر دیتا ہے، نہ جانے کتنے ضعیف اور بیمار لوگ اس قسم کی بد نظمی کی وجہ سے اپنے علاج سے محروم رہ جاتے ہیں، کتنے ضرورت مند اپنے روزگار تک نہیں پہنچ پاتے۔ اس طرح عام گزر گاہوں کو بلاک کر کے نہ جانے کتنے انسانوں کو ناقابل برداشت تکلیف پہنچانے کا گناہِ عظیم اس قسم کے جلسوں جلوسوں کے حصّے میں آتا ہے۔

(۸) دیواروں کو انتخابی نعروں سے سیاہ کرنا اور شخصی اور سرکاری عمارتوں پر اشتہارات چسپاں کرنا بھی انتخابی مہم کا جزء لاینفک ہے جس کے نتیجے میں شہر کی بیشتر عمارتیں متضاد نعروں اور اشتہارات سے داغدار نظر آتی ہیں، اور کسی اللہ کے بندے کو یہ خیال نہیں آتا کہ کسی دوسرے کی عمارت کو اس کی مرضی کے بغیر استعمال کر کے اس کا حُلیہ بگاڑنا در حقیقت چوری اور غصب کے مُترادف ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

"کہ کسی دوسرے کی ملکیت کو اس کی خوشدلی کے بغیر استعمال کرنا حلال نہیں"۔

عمارتیں اور دیواریں کسی نہ کسی کی ملکیت ہوتی ہیں، اور ان کو اپنے اشتہار کے لئے استعمال کرنا مالک کی اجازت کے بغیر حرام ہے، چہ جائیکہ ان کو

خراب اور بدنما بنانا۔ لیکن غربت اور جہالت کے خاتمے کے دعویدار بے تکان اس چوری اور غصب کا ارتکاب کرتے ہیں، اور اگر کوئی شریف انسان اس عمل سے روکنے کی کوشش کرے تو اسے پتھروں اور فائرنگ کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

(۹) ووٹوں کی خرید و فروخت اور اس غرض کے لئے لوگوں کو رشوت دینا، اور جن لوگوں کے قبضے میں بہت سے ووٹ ہوں، ان کے ناجائز کام کرا دینا یا اس کا وعدہ کرلینا ایک مستقل جُرم ہے، جو خدا اور آخرت سے بے فکر امیدواروں میں بہ کثرت رائج ہے اور اس نے معاشرے کو اخلاقی تباہی کے کنارے لا کھڑا کیا ہے۔

(۱۰) ظاہر ہے کہ ساری انتخابی مہم چلانے کے لئے ہر جماعت کو کروڑوں روپیہ درکار ہوتا ہے۔ اس کروڑوں روپے کے سرمائے کے حصول کے لئے جو طریقے اختیار کئے جاتے ہیں، ان میں غیر ملکی طاقتوں سے گٹھ جوڑ اور ان کی دی ہوئی لائن پر کام کرنا ایک ایسی بیماری ہے جو ملک کو دیمک کی طرح چاٹ رہی ہے، اور جو لوگ باہر سے سرمایہ حاصل نہیں کرتے، یا نہیں کرپاتے، وہ اپنے ہی ملک کے بڑے بڑے دولت مند افراد سے اپنی جماعتوں کے لئے چندے وصول کرتے ہیں۔ اور بسا اوقات یہ چندہ درحقیقت اس بات کی رشوت ہوتا ہے کہ برسرِ اقتدار آنے کے بعد چندہ دینے والوں کو خصوصی مُراعات دیجائینگی۔ اور اگر وہ دینے سے انکار کریں تو انہیں طرح طرح سے تنگ کیا جاتا ہے۔ جو جماعت جتنی زیادہ طاقتور ہوتی ہے، اور اس کے اقتدار میں آنے کے جتنے زیادہ امکانات ہوتے ہیں، اس کی چندے کی اپیل اتنی ہی زیادہ مؤثر ہوتی ہے۔

یہ دس موٹے موٹے گناہ محض مثال کے طور پر ذکر کئے گئے ہیں، لیکن اگر آپ باریک بینی سے غور فرمائیں تو نظر آئے گا کہ ان میں سے ہر گناہ بذاتِ خود بہت سے گناہوں کا مجموعہ ہے، اور انتخابی مہم کے دوران اسی قسم کے نہ جانے کتنے گناہوں

کا ارتکاب دھڑلے سے ہوتا ہے۔ اب غور فرمایئے کہ جن حکومتوں کی بنیاد میں جھوٹ، الزام تراشی، بہتان، غیبت، خود ستائی، جھوٹے وعدوں، دوسروں کے ساتھ غنڈہ گردی، مخلوقِ خدا کی ایذا رسانی، دوسروں کی املاک پر ناجائز تصرف جیسے عظیم گناہ داخل ہوں، ان سے ملک وملت کو سکھ چین کس طرح نصیب ہو؟ اور جس ماحول میں ان گناہوں کی ظلمت چھائی ہوئی ہو، وہاں سے خیروفلاح کی روشنی نمودار ہونے کی کیا توقع رکھی جائے؟

لیکن ان گذارشات کا مقصد محض تنقید برائے تنقید نہیں، نہ اس کا منشاء یہ ہے کہ لوگوں میں مایوسی پھیلائی جائے۔ بلکہ مقصد صرف یہ ہے کہ کم از کم ہم اپنی بیماریوں سے آگاہ تو ہوں، اور ان میں سے جس کسی بیماری کا سدِّباب اپنی قدرت میں ہو اس سے دریغ نہ کریں، اور کم از کم عام مسلمان اُن گناہوں سے محفوظ رہنے کا اہتمام کریں جن میں وہ بعض اوقات نادانستہ طور پر مبتلا ہو جاتے ہیں۔ یہ سمجھنا کہ اس ہنگامہ خیز طوفان میں ایک تنہا شخص خود کسی برائی سے رُک جائے تو اس سے معاشرے پر مجموعی طور سے کیا اثر پڑے گا؟ یاد رکھئے کہ معاشرے سے گندگی جس چھوٹی سے چھوٹی مقدار میں بھی کم ہو، غنیمت ہے، کیونکہ معاشرہ درحقیقت افراد ہی کے مجموعے سے عبارت ہے، یہاں چراغ سے چراغ جلتا ہے لہٰذا بعض اوقات کسی ایک شخص کا عزم وہمّت بھی معاشرے کی تبدیلی میں فیصلہ کُن کردار ادا کر سکتا ہے۔ ع

ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارا

وَمَا عَلَيۡنَاۤ اِلَّا الۡبَلٰغ

# قانون میعاد سماعت کی شرعی حیثیت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

# عرضِ ناشر

۱۹۷۷ء میں ایک صاحب نے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم سے ایک خط کے ذریعہ یہ سوال کیا کہ کیا پاکستان میں جو قانون ''قانونِ میعادِ سماعت'' کے نام سے جاری ہے وہ آیا شرعی قانون ہے یا نہیں؟ اس سوال کے جواب میں حضرت مولانا مدظلہم نے ایک تفصیلی خط تحریر فرمایا۔ جو پیشِ خدمت ہے۔

میمن اسلامک پبلشرز

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# قانونِ میعادِ سماعت کی شرعی حیثیت

جناب محترم۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

ازراہِ کرم راہنمائی فرمائیں کہ دنیا کے بعض جدید ترقی یافتہ ممالک میں (LIMITATION ACT) کے نام سے جو اصول رائج ونافذ ہیں ان کی تاریخ کیا ہے اور کیا وہ سراسر غیراسلامی اصول ہیں؟ اگر یہ اصول و قوانین غیراسلامی ہیں تو دیوانی وفوجداری مسائل وامور میں چارہ جوئی کی میعاد کا عدم تعین جو عملی خرابیاں پیدا کرتا ہے اس کا تدارک کیونکر کیا جاسکتا ہے، خصوصاً اگر اس عدم تعین کو کانٹ کے (CATEGOMCAL IMPERATIVE) کی حیثیت دی جائے تو جائداد غیر منقولہ کے برسوں پرانے معاملات متأثر ہوتے ہیں۔ اور اگر اصول وقوانین غیراسلامی نہیں تو ان کے اسلامی ہونے کا کیا جواز ہے؟ جب کہا جاتا ہے کہ اسلام کی تاریخ میں شفعہ کو چھوڑ کر اس نوعیت کے قوانین کبھی نافذ نہیں رہے؟ اگر عنقریب قومی اتحاد برسراقتدار آجائے تو پورا کا پورا اسلام کیونکر نافذ

ہوگا اور (LIMITATION ACT) کو کس طرح مشرّف بہ اسلام کیا جاے گا۔یا پھر اسے کس بنا پر ایک کلمہ گو قانون کی حیثیت حاصل ہوگی؟ مفصّل جواب سے بلا تاخیر سرفراز فرمائیں۔

والسّلام

جعفر قاسمی
محلّہ ریختی چنیوٹ
۲۲/۸/۷۷ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

# کا جواب

محترمی و مکرمی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

خدا کرے کہ مزاجِ گرامی بخیر ہوں۔ آمین

گرامی نامہ باعثِ مسرّت و افتخار ہوا۔ آپ کے سوال کے بارے میں عرض یہ ہے کہ "قانونِ میعادِ سماعت (LIMITATION ACT) سراسر غیر اسلامی قانون نہیں ہے اور یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ اسلام کی تاریخ میں شفعہ کو چھوڑ کر اس نوعیت کے قوانین کبھی نافذ نہیں رہے" واقعہ یہ ہے کہ اسلامی عدالتیں بھی میعادِ سماعت کا لحاظ کرتی رہی ہیں خاص طور سے ترکی خلافت کے دور میں عالمِ اسلام کے تمام قاضی خلیفۂ وقت کی مقرر کردہ میعادِ سماعت پر عمل کرتے رہے۔ اور فقہاء اسلام نے ان کے اس عمل کی نہ صرف توثیق و تائید کی ہے بلکہ خلیفۂ وقت کے منشور جاری ہونے کے بعد اس کو واجب العمل قرار دیا ہے "الاشباہ والنظائر" کے مشہور شارح علامہ حموی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے دور کے بارے میں لکھا ہے کہ ہمارے زمانے کے سلاطین نے تمام قاضیوں کو یہ حکم دیا ہوا ہے کہ وہ وقف اور وراثت کے سوا کوئی دعویٰ بناء دعویٰ قائم ہونے کے پندرہ سال بعد قابلِ سماعت نہ سمجھیں۔ اور فتاویٰ حامدیہ میں (جس کی تنقیح علامہ ابن عابدین

شامی رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے) اس مسئلے پر چاروں مذاہب (حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی) کے فقہاء کے فتاویٰ نقل کئے ہیں جو اس بات پر یک زبان ہیں کہ سلطان کی طرف سے اس ممانعت کی اجراء کے بعد پندرہ سال بعد کوئی مقدّمہ دائر نہ کیا جائے۔ البتہ علامہ خیرالدین رملی رحمۃ اللہ علیہ نے فتاویٰ خیریہ میں یہ تصریح فرمائی ہے کہ اس بارے میں ہر خلیفہ کی طرف سے از سرِنو حکم جاری ہونا میعادِ سماعت کی پابندی کے لئے ضروری ہے۔

البتہ مختلف زمانوں میں مختلف میعادیں مقرر کی گئی ہیں۔ فقہ حنفی کی کتابوں میں بعض مقدّمات کے لئے پندرہ سال، بعض کے لئے تینتیس سال اور بعض کے لئے چھتیس سال کی مدّتیں مقرر کی گئی ہیں مثلاً درمختار میں ہے :

"القضاء مُظهر لا مُثبت ولا يتخصص بزمان ومكان وخصومة، حتى لو أمر السلطان بعدم سماع الدعوىٰ بعد خمسة عشر سنة فسمعها لم ينفذ، قلت : فلا تسمع الآن بعدها إلا بأمر"

اس کے تحت علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلے پر کافی مفصّل بحث کی ہے اور اسی میں یہ بھی لکھا ہے کہ :

قال المتأخرون من اهل الفتوىٰ : لاتسمع الدعوى بعد ست وثلاثين سنة إلا ان يكون المدعى غائبا اوصبيا الخ"

بلکہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کی مبسوط سے نقل کیا ہے کہ :

اذا ترك الدعوىٰ ثلاثة وثلاثين سنة ولم يكن مانع من الدعوىٰ

ثم ادّعیٰ لا تسمع دعوٰہ
(درمختار کتاب القضاء مطلب فی عدم سماع الدعویٰ بعد خمس عشرۃ سنۃ- صفحہ ۲۴۴ جلد ۴ مطبوعہ دیوبند)

شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ خلافتِ عباسیہ کے دور کے ہیں' جس سے واضح ہوا کہ میعادِ سماعت کا یہ تصور خلافتِ عباسیہ میں بھی موجود تھا۔ افسوس ہے کہ میں اس وقت پاؤں کے ایک زخم کی وجہ سے صاحبِ فراش اور چلنے سے معذور ہوں' اس لئے دوسری کتابوں کی مراجعت اس وقت ممکن نہیں' ورنہ اس پر شاید اور بھی قدیم حوالے دستیاب ہوجاتے۔ تاہم علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی مذکورہ تصریحات سے بھی اتنا واضح ہو جاتا ہے کہ میعادِ سماعت کا تصور نہ صرف غیر اسلامی نہیں' بلکہ اسلامی عدالتیں ہر دور میں اس پر کسی نہ کسی شکل میں عمل پیرا رہی ہیں۔

البتہ یہاں یہ شبہ ہوسکتا ہے اور شاید آپ کو بھی یہی شبہ ہوا ہو کہ محض تاخیر کی بناء پر ایک صاحبِ حق کو حق سے محروم کرنے کا کیا جواز ہے؟ موجودہ قوانین میں اس سوال کا جواب نصفت (EQUITY) کے ان مقولوں کے ذریعہ دیا گیا ہے کہ :

*"THE LOW AIDS THE DILIGENT AND NOT THE INIDO LENT"*

"قانون چوکس لوگوں کی مدد کرتا ہے' غافلوں کی نہیں"

*"THERE SHOULD BEAN END TO LITIGATION"*

"عدالتی مخاصمتوں کی کوئی انتہاء ہونی چاہئے"۔

لیکن یہ مقولے موجودہ قوانین کے حق میں اس لئے پوری طرح اطمینان بخش نہیں ہوئے کہ وہاں دیانت اور قضاء کی کوئی تفریق کم از کم عملاً نہیں ہے بلکہ جو حق عدالت سے مسترد ہو گیا عملاً[1] وہ حق ہی نہیں رہا۔ اس کے بجائے اسلامی فقہ میں دیانت اور قضاء کے احکام ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ لہٰذا اگر عدالت نے کسی حق کا تصفیہ کرنے سے انکار کر دیا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ حق نہیں رہا' بلکہ وہ حق موجود ہے' اور جس کے ذمے حق ہے اس پر دیانۃً فرض ہے کہ وہ اُسے صاحبِ حق تک پہنچائے' خواہ کتنا زمانہ بیت چکا ہو' اگر وہ ایسا نہ کرے گا تو عدالت خواہ اُسے کچھ نہ کہے' لیکن وہ گنہگار ہو گا۔ اسی لئے فقہاء کا یہ مقولہ "الاشباہ والنظائر" وغیرہ میں درج ہے کہ "الحق لا یسقط بتقادم الزمان" یعنی حق زمانہ گذر جانے کی بناء پر ساقط نہیں ہوتا۔ اس سے مراد یہی ہے کہ میعادِ سماعت گذر جانے کے باوجود وہ حق موجود ہے۔ جس کا ایک اثر تو اُخروی ہے کہ اس حق کو تلف کرنے والا گنہگار ہو گا۔ دوسرا اثر دنیوی ہے کہ جس شخص کو بھی اس حق تلفی کا یقینی علم ہو گا وہ اس پر فاسق کے احکام جاری کرے گا جس سے اس کے ساتھ اس کے سارے معاملات متأثر ہوں گے۔ تیسرا اثر یہ ہے کہ اگرچہ عدالت اس مسئلے کو سننے سے انکار کر چکی' لیکن اگر خلیفہ کے پاس اپیل پہنچے اور وہ محسوس کرے کہ مقدّمہ جاندار ہے اور اس میں چالبازی بظاہر نہیں ہے۔ تو فقہاء نے لکھا ہے کہ وہ اُسے کسی قاضی کے پاس بھیج سکتا ہے' اس صورت میں قاضی اس کی سماعت کرے گا۔

(شامی صفحہ ۳۴۳ جلد ۴)

نیز ایسی صورت میں صاحبِ حق قاضی کو ثالث بنا کر بھی فیصلہ کرا سکتا ہے"۔

---

[1] عملاً اس لئے کہا کہ اصولی طور پر موجودہ قوانین میں بھی یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ "میعادِ سماعت" سے چارہ جوئی (REMEDY) ختم ہو جاتی ہے حق (RIGHT) ختم نہیں ہوتا۔

اس سے صاف واضح ہے کہ صرف زبانی طور پر نہیں، بلکہ عملاً بھی میعادِ سماعت سے حق ساقط نہیں ہوتا۔ البتہ میعادِ سماعت مقرر کرنے کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ مدّت دراز گذرنے کے بعد بھی اگر حق سماعت باقی رکھا جائے تو اس سے ایک طرف تو مقدمات میں مکروفریب اور جھوٹی گواہیوں کا امکان بڑھ جائے گا کیونکہ مدّت دراز گذرنے کے بعد واقعے کے عینی گواہ ملنے مشکل ہوتے ہیں، اور مل بھی جائیں تو واقعے کی پوری تفصیلات ذہن میں نہیں رہتیں۔ اس لئے اس قسم کے مقدّمات عدالتوں میں داخل کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ مقدمات میں غیر ضروری تعویق ہو اور لاینحل مسائل کھڑے ہوجائیں۔ میعادِ سماعت کی یہی حکمت ہمارے فقہاء نے بھی بیان فرمائی ہے"۔

خلاصہ یہ کہ قانونِ میعادِ سماعت کو سراسر غیراسلامی قرار دینا درست نہیں۔ بلکہ اسلامی فقہ میں اسکی بنیاد موجود ہے اور جب کبھی شریعت کی بنیاد پر موجودہ قوانین کی تدوین نو کی جائے گی تو اس قانون کو بالکلیّہ مسترد یا منسوخ نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ اس پر مذکورہ فقہی بنیادوں پر نظرثانی کی جائے گی، اور میں سمجھتا ہوں کہ اس قانون میں اتنی ترمیم کی ضرورت نہیں ہوگی جتنی دوسرے بہت سے قوانین میں ضرورت پیش آئے گی۔

والسلام

احقر محمد تقی عثمانی

۱۲ر رمضان المبارک ۱۳۹۷ھ

اللہ نور السموٰت والارض

# کوّے کی حلت پر تحقیق

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط وترتیب

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

# عرض ناشر

آج سے تقریباً ۴۲ سال پہلے ۱۹۶۰ء میں شکار پور سندھ کے بعض علماء نے کوے کی حرمت پر ایک فتویٰ دیا۔ جو جمہور علماء کے مسلک کے خلاف تھا۔ اس لئے ایک صاحب نے اس کے بارے میں حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب مدظلہم العالی کو ایک استفتاء بھیجا، اور اس کے ساتھ ان علماء کا جواب بھی ارسال کیا۔ حضرت مفتی صاحب مدظلہم نے وہ سوال و جواب حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کے سپرد کیا۔ حضرت مولانا مدظلہم نے اس کا تحقیقی جواب تحریر فرمایا جو پیش خدمت ہے۔ شکار پور سندھ کے علماء کا جواب فارسی میں ہے۔

میمن اسلامک پبلشرز

# کوے کی حلت پر تحقیق

س:
شکار پور سندھ کے علماء نے کوے کی حرمت پر ایک تحریر لکھی ہے جو ارسال خدمت ہے، یہ تحریر چونکہ جمہور علماء کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے اس سے متعلق بعجلت ممکنہ تحقیق فرما کر ممنون فرمائیں۔ اس تحریر کے سوال و جواب حسب ذیل ہیں۔
(س) غراب ملکی حلال است یا حرام، بینوا توجروا۔
ج: غراب ملکی حرام است از جملہ فواسق و موذیات است در حدیث شریف فی الموطا امام مالک" عن نافع عن عبدالله ابن عمران رسول الله صلى الله عليه وسلم قال خمس من الدواب ليس على المحرم ى قتلهن جناح الغراب و الحداة و العقرب و الفارة و الكلب العقور "ودر حاشیہ مصفی علی الموطا قال البغوى اتفق اہل العلم على انه يجوز للمحرم قتل هذه الاعيان ولا شئى عليه ى قتلها ى الاحرام و الحرم لان الحديث يشتمل على اعيان بعضها سباع و بعضها ہوام و بعضها لا يدخل ى معنى السباع ولا هى من جملة الهوام و انما ہو حيوان مستخبث اللحم و تحريم الاكل يجمع الكل و قالت الحنفية لا جزاء بقتل ماورد ى الحديث وقاسوا عليه الذئب وقالوا ى غيرها من الفهد و النمر و الخنزير و جميع مالا يوكل لحمه عليه الجزا بقتلها الا ان يبتديه شئى فيدفعه عن نفسه فيقتله فلاشى عليه وى البحر معنى الفسق فيهن خبثهن د كثرة الغرر فيهن درہدایہ می آرد

والمراد انغراب الذی یاکل الجیف و یخلط لانه یبتدی بالاذی وفی بعض النسخ او یخلط کما نقل عبارتها فی البحر اد یخلط الحب بالنجس معناه یاکل الحب تارة و النجس تارة کذافی الحاشیته للسید الشامی علی البحر نقلا عن النہر عن البدائع - قال ابو یوسف الغراب المذکور فی الحدیث الذی یاکل الجیف او یخلط لان ھذا النوع ہوالذی یبتدی بالاذی در مسکین شرح کنز تحت قوله ولاشی بقتل الغراب می آرد والمراد به الا بقع الذی یاکل الجیف و یخلط النجس مع الطاہر فی التناول ودر حاشیه علامه ابی السعودی نویسد الواو بمعنی او اذلا حاجة بضم الخلط الی اکلها (ای اکل ما خالفه) کماذکره الحموی انتہی—

وفقہاء کرام دو نوع غراب را از غراب که در حدیث شریف مذکور است استثنی ساختہ اند، یکے غراب الزرع و دیگر عقعق کمافی عامته الکتب بقتل ایں ہردو نوع بر محرم جزا واجب است — در ردالمحتار در تعریف غراب الزرع می نویسد وہوالذی یلتقط الحب ولا یاکل الجیف ولا یاوی فی القری والا مصار۔— در تعریف عقعق می آرد ہو طائر نحوالحمامة طویل الذنب فیه بیاض و سواد وہو نوع من الغربان یتشام به و یعقعق بصوت یشبه العین و القاف پس ایں ہر دونوع حلال اند وازیں جا است که فقہاء کرام در کتاب مایحل اکله وما لا یحل ہمیں دو نوع غراب راحلال نوشته اند ودر تنویر الابصار می نو یسد وحل غراب الزرع الذی یاکل الحب والارنب و العقعق وہو غراب یجمع بین اکل جیف وحب ولا شک ان غراب

دیارنا غیر العقعق وغیر غراب الزراع فیکون داخلافی الغراب المذکورفی الحدیث فیکون فاسقاد حراما کسائر نظائرہ و آنچہ بعض فضلاء ایں غراب ملکی را حلال دانستہ و تمسک گرفتہ بآنچہ بعبارات فقہاء واقع شدہ نوع یا کل الحب مرة والاخری جیفة غیرمکروہ عندالامام الاعظم فانہ یتوھمونہ فی بادی الرای ان الغراب المعروف فی دیارنا غیرمکروہ عندالامام لانہ یخلط بین الحب و النجاسة فقول ان الفقہاء الکرام حصروا ھٰذالنوع فی العقعق قال فی العنایة شرح الہدایة اما الغراب الا بقع و الاسود انواع ثلثة نوع یلتقط الحب ولا یا کل الجیف ولیس بمکروہ ونوع لا یاکل الاالجیف وانہ مکروہ و نوع یخلط باکل الحب مرة و الجیف اخری وھو غیرمکروہ عندالامام ومکروہ عندابی یوسف وفی الحاشیة السعدیة للحلبی اقول قال الزیلعی ونوع یختلط بینہا وھو یوکل عندابی حنیفة رح وھو العقعق کما فی المنح وسیانی وفی حاشیة شرح الوقایہ نوع یجمع بین الحب و الجیف وھو حلال عندابی حنیفة و ھو العقعق الذی یقال لہ بالفارسیة عکہ وفی تکملة البحر العلامة الطرطوسی فی شرح قولہ" الا بقع والغراب ثلثہ انواع" الی قولہ" ونوع یخلط بینہما وہو ایضا یوکل عندالامام وہو العقعق" پس ظاہر شدکہ ایں نوع کہ جامع است درمیان حب وجیفة و آں نزد امام حلال است منحصراست در عقعق واوموذی نیست و آنچہ در ہدایہ و شرح مسکین آوردہ و یخلط مراد ازاں آں است کہ اوموذی باشدو آں حرام است پس غراب کہ جامع باشد درمیان حب وجیفة دو صنف است یکے صنف کہ اوموذی نیست و آں حلال است منحصر است در عقعق وصنف دیگراوموزیست حرام است۔

در تیسیر القاری شرح صحیح البخاری می آرد فاسق بودن غراب از انست که پشت مجروح دواب را وچشم شتر رامی کند انتہی بزبان سندھی مشہور است که کا نوکری گڈھ کنبی یعنی وقتیکه غراب آواز دہد حیوانے که ریش دارد می لرزد در مصداق آں درد یارما ہمیں غراب معروف است چنانچہ در اوصاف ذمیمہ او ظاہر است و در رد المحتار می آرد تحت قوله دلاشئی لقتل غراب الا العقعق لان الغراب دائما تقع علی دبر الدابة کما فی غایة البیان ازایں عبارات واضح گردید که ایں غراب که در دیار ما است موذی است ریش دابہ رامی کند و در بر دابہ می افتد وچشم شتر رامی کند حرام است و عقعق غیر آنست — عقعق را در سندھی متاہ گویند۔ واللہ اعلم بالصواب۔

المحرر فقیر عبدالحکیم

صدر مدرس مدرسہ اشرفیہ شکار پور۔

اسماء گرامی مصدقین بالالفاظ المذکورۃ فی الاصل۔ محمد فضل اللہ مہتمم مدرسہ اشرفیہ شکار پور۔ عبدالقادر ثانی مدرس۔ الفقیر عبدالفتاح۔ مولوی عبدالحق۔ مولوی غلام مصطفےٰ۔ مولوی عبدالمالک۔ مولوی تاج محمد۔ مولوی مظفر دین سومرو۔ مولوی عزیز اللہ۔ الفقیر محمد عظیم۔ عبدالحی جتوئی۔ عبدالکریم چشتی ــ محمد عارف چشموی۔ امید علی جیکب آباد۔ محمد اسمعیل عودوی ثم الشکار فوری۔ انا عبدالعزیز الباندوی ــ العبد عبدالغنی۔ حامد اللہ بلوچستانی اجمیری۔ عطاء اللہ انقلابی۔ مولوی مظہر الدین مدرسہ ہاشمیہ عبدالعزیز جتوئی۔

## العبارات والروایات المزیدۃ

(عالمگیری اردو صفحہ ۴۴۰) جو پرندے نجس و مردار خوار ہیں جیسے دیسی کوا، اس کو طبیعت پاکیزہ پلید و خبیث جانتی ہے۔ انتہی۔ عن ہشام عن عروۃ عن ابیہ انہ سئل عن اکل الغراب فقال ومن یا کلہ بعد ما سماہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاسقا۔ یریدبہ الحدیث المعروف خمس فواسق یقتلن فی الحل والحرم۔

وفی الموعد الابقع ہوالذی فی صدرہ بیاض۔ قال فی المحکم غراب ابقع یخالط فیہ سواد و بیاض وھوا خبثہا ردالمحتار از عنایہ نقل کردہ نوع لا یا کل الا الجیف وھوالذی سماہ المصنف الابقع وانہ مکروہ الخ حقیقت ہمیں است کہ یک نوع غراب ابقع سوائے جیف نمی خورد مراد عنایہ ہمیں نوع است مگر در حدیث از غراب ابقع ہماں مراد است کہ ہردو خلط می کند کما فی تبیین الحقائق والمراد بالابقع ما یاکل الجیف ویخلط کذا فی الہدایہ۔

# جواب از حضرت مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہم

الجواب :- اقول وبا للہ استعین۔ فاضل مجیب نے ملکی کوے کے حرام ہونے پر جو استدلال کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ فقہاء نے کوے کی جو ایک یہ قسم بیان فرمائی ہے کہ وہ نجاست وغیرہ میں خلط کرتا ہے، اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ (۱) عقعق، جو موذی نہیں (۲) وہ کوا جو خلط کرتا ہے اور موذی ہے۔ ان میں سے پہلی قسم تو حلال ہے لیکن دوسری قسم حرام ہے اور چونکہ ملکی کوا دوسری قسم میں داخل ہے اس لئے وہ حرام ہوگا۔ موذی ہونے یا نہ ہونے کی تفصیل پر انہوں نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ جس جگہ فقہاء کرام یہ تحریر فرماتے ہیں کہ حالت احرام میں کوے کا قتل کرنا جائز ہے اور اس پر کوئی جزا نہیں، اس کے تحت اس کوے کو ابقع اور اس قسم کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں جو نجاست اور زرع میں خلط کرنے کا عادی ہو اور اس کے بعد عقعق کو اس سے مستثنیٰ کر لیتے ہیں۔ ان کے اس فعل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خلط کرنے والے کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو موذی ہے، اس کو قتل کرنے سے جزا واجب نہیں۔ دوسری قسم: عقعق کہ وہ بھی خلط کرتا ہے۔ مگر چونکہ موذی نہیں اس لئے اس کے قتل پر جزا واجب ہے۔

موذی کوے کے حرام ہونے پر فاضل مجیب نے دلیل یہ پیش کی ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے مسوّیٰ میں لکھا ہے کہ جن پانچ چیزوں کو حدیث میں عام حکم سے مستثنیٰ کر کے یہ کہا گیا ہے کہ ان کے قتل سے کوئی حرج نہیں، وہ سب کی سب حرام ہیں، ان کا کھانا ناجائز ہے۔ اور جب فقہاء کی عبارتوں سے یہ معلوم ہو چکا کہ ان چیزوں میں وہ موذی کوا بھی داخل ہے جو خلط کرتا ہو تو مسوّیٰ کی اس عبارت سے اس کوے کا حرام ہونا بھی معلوم ہو گیا۔

خلاصہ کے طور پر استدلال ان مقدمات پر موقوف ہے۔

(۱) خلط کرنے والے کی دو قسمیں ہیں۔ موذی اور عقعق جو موذی نہیں۔

(۲) موذی کوے کو قتل کرنے سے محرم پر جزا واجب نہیں اور غیر موذی کے قتل پر جزا آتی ہے۔

(۳) مسوّی کی عبارت میں ہے کہ تمام "فواسق خمس" جن کے قتل سے محرم پر جزا نہیں آتی وہ حرام ہیں۔

اس استدلال کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کا دار و مدار چونکہ ان مقدمات پر ہے اس لئے ہم ان میں سے ہر ایک مقدمہ پر بحث کریں گے۔

## پہلا مقدمہ

ان میں سے پہلا مقدمہ علی الاطلاق صحیح نہیں کیونکہ عقعق بھی کبھی ایذا پہنچاتا ہے۔

صاحب ہدایہ کے قول "المراد بالغراب الذی یا کل الجیف او یخلط لانہ یبتدی بالاذیٰ اما العقعق غیر مستثنٰی لا نہ لا یسمٰی غرابا ولا یبتدی بالاذیٰ الخ" کے تحت علامہ اکمل الدین بابرتیؒ لکھتے ہیں قیل فعلی ھذا یکون ی قولہ ی العقعق ولا یبتدی بالاذی لانہ یقع علی دبر الدابۃ انظر (عنایہ علی ہامش الفتح جلد ۲ ص ۲۶۷)۔

اور مولانا عبدالحی صاحبؒ نے تو یہاں تک لکھ دیا کہ

انہ دائما یقع علی دبر الدابۃ (حاشیہ ہدایہ ج ۱ ص ۲۶۱)۔

اسی طرح علامہ زین الدین بن نجیم نے بھی ہدایہ کی اس عبارت پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے فیہ نظر لانہ دائما یقع علی دبر الدابۃ، کما ی غایۃ البیان و البحرالرائق (ص ۳۶ ج ۳)

اگرچہ علامہ شامی نے بحر کے حاشیہ پر اور ردالمحتار میں صاحب بحر کے

اس اعتراض کو رد کیا ہے اور لکھا ہے کہ "اشار فی المعراج الی دفع مافی غایة البیان بانه لا یفعل ذلک غالبا" لیکن اس سے بھی عقعق کے اصلا موذی نہ ہونے کا ثبوت نہیں ملتا کیونکہ صاحب معراج نے غالبًا کا لفظ استعمال کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی کبھی کبھی ایذاء پہنچاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ خود علامہ شامیؒ نے آگے چل کر لکھا ہے۔" ثم رایته فی الظهیریة قال وفی العقعق روایتان و الظاهر انه من الصیود —— وبه ظهران مافی الهدایة هو ظاهر الروایة (منح علی البحر ص ۳۶ ج ۳)۔ علامہ عثمانیؒ نے بھی فتح الملہم میں ظہیریہ کا قول نقل کیا ہے (ص ۱۳۱ ج ۳) جس سے معلوم ہوا کہ ایک مرجوح روایت عقعق کے بارہ میں بھی یہ ہے کہ اس کے قتل سے محرم پر جزا نہیں، ظاہر ہے کہ اس روایت کی بنا یہی ہے کہ عقعق موذی ہوتا ہے، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک خمس فواسق کے قتل پر جزانہ ہونے کی علت مشترکہ ایذا ہے، جیسا کہ علامہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد ص ۴۷۰ ج ۱ میں نقل فرمایا ہے۔

(وسیانی نصه) پس ثابت ہوا کہ عقعق بھی کسی درجہ میں موذی ہے۔ اگر آپ کے قول کی بنا پر موذی "کوا" حرام ہے تو عقعق بھی حرام ہونا چاہیے۔ (وذالک خلف)

بہر حال، مقدمہ اولیٰ علی الاطلاق صحیح نہیں ہے بلکہ اس میں بعض حضرات کی رائے مختلف ہے اور جو حضرات اسے موذی نہیں کہتے وہ بھی کبھی کبھی اس کی ایذا رسانی کے قائل ہیں۔

### مقدمہ ثانیہ

یہ مقدمہ راجح قول کی بنا پر صحیح ہے، اگرچہ علامہ ابن نجیمؒ اس

سلسلہ میں تمام لوگوں میں متفرد ہیں اور انہوں نے لکھا ہے کہ
دا طلق فی الغراب فشمل الغراب بانواعه الثلاثة مگر اس کو
صاحب نہر، علامہ حصکفی، "علامہ شامی" اور مولانا عثمانی" نے رد
کیا ہے (شامی ص ۳۰ ج ۲، فتح الملہم ص ۲۳۱ ج ۳)۔

## تیسرا مقدمہ

یہ مقدمہ ہرگز صحیح نہیں اور اس کی عدم صحت مسوی کی اصل عبارت دیکھتے ہی واضح ہو جاتی ہے۔ یہ امر بہت افسوس ناک اور حیرت انگیز ہے کہ فاضل مجیب نے مسوی کی عبارت نقل کرنے میں مجرمانہ قطع و برید سے کام لیا ہے، جو علماء کی شان سے از بس بعید اور بہت گھناؤنا اقدام ہے۔ ہمارے ذہن نے اس فعل کی تاویل تلاش کرنے میں بہت قلابازیاں کھائیں مگر کوئی راہ دکھائی نہ دی، ذرا مسوی کی اصل عبارت پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

قال البغوی اتفق اهل العلم علی انه یجوز للمحرم قتل هذه الاعیان المذکورة فی الخبر دلاشئی علیه فی قتلها وقاس الشافعی رح علیها کل حیوان لا یوکل لحمه فقال لافدیة علی من قتلها فی الاحرام والحرم لان الحدیث یشتمل علی اعیان بعضها سباع و بعضها هوام و بعضها لاید خل فی معنی السباع ولا هی من جملة الهوام و انما هو حیوان مستخبث اللحم و تحریم الاکل یجمع الکل فاعتبروه و قالت الحنفیة حج لاجزاء بقتل ماورد فی الحدیث وقاسوا علیه الذئب وقالوا فی غیر هامن الفهد و النمرو الخنزیر و جمیع مالا یوکل لحمه علیه الجزاء بقتلها الا ان یبتدیه شئی فید فعه

عن نفسه الخ ۔ (مسوی مع مصفی ص ۲۹۳ ج ۱)۔

خط کشیدہ جملے فاضل مجیب نے نقل نہیں فرمائے جس سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ "تحریم الاکل یجمع الکل" کا حکم حنفیہؒ نے دیا ہے۔ حالانکہ اصل عبارت دیکھنے سے ہر کس و ناکس سمجھ سکتا ہے کہ یہ سب کچھ امام شافعیؒ کے قیاس کے مطابق بیان ہو رہا ہے۔

ہم ذاتیات پر حملہ کرنے کے عادی نہیں مگر اتنا عرض کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ یوں تو ہر مسلمان کا فرض ہے کہ ہر وقت اپنی عاقبت کو سامنے رکھے۔ لیکن فتویٰ جیسے نازک مقام پر یہ فرض زیادہ موکد ہو جاتا ہے۔

ایسی بزدلی کا مظاہرہ فتویٰ میں ایک اور جگہ بھی ہوا ہے کہ فاضل مجیب نے

بحر کی عبارت کا ایک ٹکڑا (ومعنی الفسق فیهن خبثهن و کثرة الغرر فیهن) نقل فرمایا اور اس سے کچھ آگے سے صاحب ہدایہ کا مذکورہ بالا قول بھی، تاکہ صاحب بحر بظاہر ہمنوا معلوم ہوں۔ حالانکہ یہ اتنی مضحکہ خیز اور افسوسناک حرکت ہے کہ ناگفتہ بہ، کیونکہ خود صاحب بحر کے پورے کلام سے فاضل مجیب کے ایک مزعومہ کی تردید ہو رہی ہے۔ صاحب بحرؒ نے لکھا ہے واطلق فی الغراب فشمل الغراب بانواعه الثلاثة اور اس کے بعد صاحب ہدایہ پر بھی اعتراض کر دیا ہے کہ انه دائما یقع علی دبر الدابته (کما مر آنفا) جس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ صاحب بحر کے نزدیک تمام اقسام غراب کا حکم ایک ہی ہے اور یہ بھی کہ ان کے نزدیک عقعق بھی موذی ہے۔ لہٰذا اگر ایذا ہی علت حرمت ہوتی تو عقعق بھی ان کے نزدیک حرام ہو جاتا۔ حالانکہ عقعق کی حلت پر تمام فقہاء حنفیہؒ کا اجماع ہے (الا ابا یوسفؒ) اس کے باوجود فاضل مجیب نے ان کو بھی اپنا ہم خیال ظاہر کرنا شروع کر دیا۔ "سبحان الله هو بهتان عظيم۔" نہ جانے

واذاقلتم فاعدلوا ولو کان ذاقربی کاارشاد کون سے لوگوں کے لئے ہے۔

بہرکیف. مسوی کی جس عبارت سے فاضل مجیب نے استدلال فرمایا تھاوہ تو امام شافعیؒ کامسلک ثابت ہوا، اب ذرااس بلد میں حنفیہ کامسلک دیکھ لیجئے۔ حنفیہؒ کے نزدیک ان پانچ فواسق کو قتل کرنے کی علت ابتداء بالاذیٰ ہے، اکل نجاست یا خلط نہیں ہے اور نہ حلت و حرمت سے اس کا کوئی تعلق ہے جیساکہ خود مسوی کی مذکورہ عبارت کے آخری جملوں سے مستفاد ہوتا ہے۔ وقالوافی غیر هامن الفهد والنمروالخنزیروجمیع مالا یوکل لحمه علیه الجزاء بقتلها الا ان یبتدیه شئی فید فعه عن نفسه فیقتله فلا شئی علیه" یعنی اگر کوئی جانور ابتداء بالاذیٰ کرے اور دفاع میں اسے قتل کر دے تو کوئی جزا واجب نہیں۔ معلوم ہوا کہ ابتداء بالاذیٰ علت ہے۔ اور علامہ ابن رشدؒ نے بھی حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہی نقل فرمایا ہے۔ وقال (فی المسئلة الثالثة) وهی اختلافهم فی الحیوان المامور بقتله فی الحرام وهی الخمس المنصوص علیها، الغراب و الحداة و الفارة و العقرب و الکلب العقور فان قوما فهموا من الامر لها مع النهی عن قتل البهائم المباحة الاکل ان العلة فی ذلک هو کونها محرمة وهو مذهب الشافعی" وقوما فهموا من ذلک معنی التعدی لا معنی التحریم وهو مذهب مالک وابی حنیفة وجمهوراصحابهما

(بدایۃ المجتہد ص ۲۷۰ ج ۱)۔

اس عبارت میں وضاحت کے ساتھ حنفیہ کا یہ مذہب تحریر کیا گیا ہے کہ حدیث میں مباح القتل فرمانے کی علت ابتداء بالاذیٰ ہے اور اس حدیث سے کسی خاص شے کی حرمت پر دلیل قائم نہیں کی جاسکتی، اس کے علاوہ تمام فقہاء کی عبارتوں سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ کسی خاص جانور کو

قتل کرنے سے جزا واجب ہونے یا نہ ہونے کے بارہ میں ابتداء بالاذیٰ کو مدار ٹھیراتے ہیں،
کما ی الہدایۃ والبحر والعنایۃ وغیرھا۔
جب یہ ثابت ہو گیا تو ساتھ ہی یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ کوے کے حلال یا حرام ہونے کا مسئلہ ہمیں کتاب الحج میں نہیں ڈھونڈنا چاہئے بلکہ اس کا صحیح مقام کتاب الذبائح کی وہ جگہ ہے جہاں فقہاء غراب کی انواع واقسام پر بحث کرتے ہیں۔ یہی بنیادی غلطی ہے کہ ایک مسئلہ کو اس کے صحیح مقام سے ہٹا کر دوسری غیر متعلق جگہ پر تلاش کیا جارہا ہے۔ حالانکہ کتاب الذبائح میں فقہاء کی عبارات واضح ہیں اور ان سے ملکی کوے کی حلت ثابت ہوتی ہے۔

## (۱) ملک العلماء کاسانیؒ تحریر فرماتے ہیں

"و الغراب الذی یا کل الحب و الزرع و العقعق ونحوھا حلال بالاجماع (بدائع ص ۳۹ ج ۵)

## (۲) شمس الائمہ سرخسی تحریر فرماتے ہیں۔

خمس فواسق تقتلن ی الحرم و المراد بہ مایا کل الجیف داما الغراب الزرعی الذی یلتقط الحب فھو طیب مباح لا نہ غیر مستخبث طبعا وقد یا لف الادمی کا لحمام فھو و العقعق سواء ولا باس باکل العقعق و ان کان الغراب بحیث یخلط فیا کل الجیف تارۃ والحب تارۃ فقد روی عن ابی یوسف رح انہ یکرہ وعن ابی حنیفۃ انہ لا باس با کلہ وھو الصحیح علی قیاس الدجاجۃ، وانہ لا باس با کلھا وقد ا کلھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھی قد تخلط ایضا وھذا لان مایا کل الجیف فلحمہ ینبت من الحرام فیکون

خبيثا عادة وهذا لا يوجد فيما يخلط

(مبسوط سرخسی ص۲۲۶ ج ۱۱)۔

## (۳) عالمگیریہ میں فتاوی قاضی خاں سے نقل کیا ہے

"وعن ابی یوسف رح قال سئلت ابا حنيفة رح عن العقعق فقال لاباس به فقلت انه يا كل النجاسات فقال انه يخلط النجاسة بشئی اخر ثم يا كل فكان الاصل عنده ان ما يخلط كا لدجاج لا باس

(عالمگیریہ کتاب الذبائح ص۳۲۱ ج ۵)۔

خط کشیدہ جملوں پر خصوصیت کے ساتھ غور کرنے سے واضح ہو جاتا ہے کہ ہر خلط کرنے والا کوا حلال ہے۔ رہا یہ اعتراض کہ فقہاء رحمہم اللہ نے خلط کرنے والے کوے کے بارہ میں جو حکم دیا ہے کہ وہ حلال ہے۔ اس کو پھر عقعق کے ساتھ محصور کر دیا ہے۔ سو اس کی بناء صحیح نہیں۔ کیونکہ اس کی دلیل یہ پیش کی گئی ہے کہ فقہاء خلط کرنے والے کوے کی نوع بتا کر آگے فرما دیتے ہیں "وهو العقعق" اور یہ دلیل چند وجوہ سے باطل ہے۔

(۱) وهو العقعق کے الفاظ حصر کے ہرگز نہیں، اگر محصور کرنا مقصود ہوتا تو بصراحت کہا جاتا کہ هذا النوع محصور فی العقعق ۔ کیونکہ حلت و حرمت کا اہم مسئلہ ہے، یہی وجہ ہے کہ تمام فقہاء نے ایسا نہیں کیا کہ آخر میں عقعق کی تصریح کر دی ہو، جیسے کہ عنایہ، مبسوط اور بدائع وغیرہ میں ہے، معلوم ہوا کہ یہ قید اتفاقی ہے احترازی نہیں۔

(۲) اس کے برخلاف مبسوط، بدائع اور عالمگیریہ کی عبارات عقعق اور غیر عقعق میں تفصیل نہ ہونے پر واضح ہیں۔ اس سے صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ ہر خلط کرنے والا کوا حلال ہے خواہ عقعق ہو یا نہ ہو۔

(۳) دراصل عقعق کے کوا ہونے میں اختلاف ہے۔ بعض لوگ اسے غراب میں داخل مانتے ہیں اور بعض نہیں، جیسا کہ لوبس معلوف یسوعی نے اپنی لغت کی مشہور کتاب میں لکھا ہے۔

العقعق طائر علی شکل الغراب اوھوالغراب

(منجد ص ۵۴۴)۔ چنانچہ صاحب ہدایہ کے نزدیک عقعق غراب نہیں، جیسا کہ انہوں نے لکھا ہے اما العقعق غیر مستثنی لا نہ لا یسمی غرابا

(ہدایہ مجتبائی ص ۲۶۲ ج ۱)۔

اور دوسرے بعض فقہاء" کی عبارات سے اس کا غراب ہونا معلوم ہوتا ہے۔ تو اب جن لوگوں نے عقعق کو غراب میں داخل نہیں مانا، وہ حضرات غراب کی انواع بیان کر کے گزر جاتے ہیں، اور وھوالعقعق نہیں کہتے بلکہ یا تو سرے سے اس کا ذکر ہی نہیں کرتے یا وکذاالعقعق وغیرہ کہتے ہیں، اور جنہوں نے عقعق کو غراب میں شامل کیا ان حضرات نے خلط کرنے والے کوے کا نام ہی عقعق رکھ دیا، اس لئے اس سلسلہ میں فقہاء کی عبارتوں میں کچھ تفاوت نظر آتا ہے۔

بہرکیف! معلوم ہو گیا کہ وھوالعقعق کہنے سے خلط کرنے والی نوع کا حصر عقعق میں نہیں کیا گیا۔

## العبارات المزیدہ کا جواب

فتوی کے آخر میں جو "عبارات مزیدہ" پیش کی گئی ہیں ان میں سے کتاب المختص للاندلسی سے جو عبارت نقل کی گئی ہے وہ مندرجہ بالا بحث کے بعد قابل اعتنا نہیں رہتی کمالا یخفی، البتہ چند روایات نقل کرنے کے بعد فاضل مجیب نے جو تحقیق فرمائی ہے وہ بڑی عجیب ہے کہ ابقع کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک

خلط کرنے والا اور ایک صرف نجاست کھانے والا۔ کیونکہ تبیین الحقائق میں ہے والمراد بالا بقع الذی یاکل الجیف و یخلط کذا فی الهدایة۔ اور پھر وہی دلیل پیش کی کہ ابقع حرام ہے کیونکہ حدیث میں غراب سے مراد ابقع ہے اور عروہؒ فرماتے ہیں ومن یا کله بعد ماسماہ رسول الله صلی الله علیه وسلم فاسقا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ "ابقع" لغۃً اس کوے کو کہا جاتا ہے کہ جس میں سیاہی اور سفیدی دونوں موجود ہوں، لہٰذا اس کا اطلاق کووں کی تینوں قسموں پر ہو جاتا ہے۔ صرف دانہ کھانے والے کوے کو بھی ابقع کہہ سکتے ہیں، خلط کرنے والے کو بھی، اور صرف نجاست کھانے والے کو بھی۔ چنانچہ علامہ شامیؒ غراب الزرع کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں قال القهستانی واریدبه غراب لم یاکل الاالحب سواء کان ابقع اواسود اوزاغا وتمامه فی الذخیرة (شامی ص ۲۶۸ ج ۵)۔ دوسرے یہ کہ اگر واقعۃً ایسا ہوتا تو تمام فقہاء اس کو بصراحت تامہ تحریر فرماتے کیونکہ معاملہ اہم ہے۔ خصوصیت سے کتاب الذبائح میں تو پوری تفصیل سے مذکور ہونا چاہئے تھا۔ حالانکہ فقہاءؒ ابقع کو عام طور سے صرف نجاست کھانے والے میں خاص کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر عالمگیریہ کی یہ عبارت ملاحظہ ہو،

هوالغراب الابقع وهرما یاکل الجیف۔

(عالمگیریہ ص ۲۶۸ ج ۱)۔

رہا حضرت عروہؒ کا قول، تو اس سلسلہ میں ہم صرف اتنا عرض کرتے ہیں کہ شمس الائمہ سرخسی نے جو کچھ کوے کے بارہ میں لکھا ہے وہ یہ [illegible]یث نقل کرنے کے بعد لکھا ہے، ان کی پوری عبارت اس طرح ہے، (وعن) هشام بن عروة عن ابیه انه سئل عن اکل الغراب فقال ومن یا کله بعد سماه رسول الله صلی الله علیه وسلم فاسقا یرید به الحدیث المعروف خمس

يقتلن فی الحرام، والمراد به ما یاکل الجیف اما الغراب الزرعی الذی یلتقط الحب الخ (مبسوط سرخسی ص۲۲۶ ج ۱۱)۔

اس لئے اب اس میں کسی بحث کی گنجائش باقی نہیں رہتی، البتہ عالمگیری اردو کی جو عبارت پیش کی گئی ہے۔ وہ زیر بحث مسئلہ میں صریح ہو سکتی تھی۔ مگر افسوس کہ عالمگیری اردو ہمارے پاس نہیں اور عربی کی اصل عالمگیری میں تتبع کے باوجود اس مطلب کی کوئی عبارت نہیں ملی، بلکہ اس کے خلاف ایک صراحت ملی ہے جسے ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ جب تک اصل عبارت ہمیں نہ ملے، اس وقت تک ہم کوئی فیصلہ قطعی اس عبارت کے بارہ میں نہیں کر سکتے۔ لا سیما اذا جربنا ما جربنا۔

اور اگر یہ عبارت بالفرض صحیح بھی ہو تو جتنی صراحتیں ہم نے پیش کی ہیں۔ اس کے بعد اس کی کوئی معتدبہ حیثیت نہیں رہتی جب کہ اس کے خلاف خود عالمگیری ہی میں اس قدر صریح نص موجود ہے۔

## خلاصہ کلام

یہ ہے کہ فاضل مستدل نے تمام استدلال کی بنیاد کتاب الحج کی عبارات کو بنایا ہے۔ حالانکہ یہ بنیادی غلطی ہے۔ کیونکہ حرم یا حالت احرام میں قتل کی اباحت کی علت ایذا ہے۔ (کما صرح به ابن رشد ویستفاد من سائر کتب الفقه) حرمت یا اکل نجاست و خلط نہیں ہے، بخلاف کوے کی حرمت و حلت کہ وہاں علت صرف نجاست کھانا یا خلط کرنا ہے (کما صرح به فی الهندیة والمبسوط) اس لئے ایک کا جوڑ دوسرے سے ملا کر کوئی حکم لگا دینا کسی طرح سے صحیح نہیں ہو سکتا۔

بلکہ کوے کی حلت و حرمت کا فیصلہ معلوم کرنے کے لئے کتاب الذبائح میں وہ جگہ دیکھنی چاہئے جہاں فقہاءؒ نے اس مسئلہ کا ذکر کر کے مختلف انواع غراب

اور ان کے احکام ذکر فرمائے ہیں۔ اور ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر خلط کرنے والا کوا حلال ہے خواہ وہ موذی ہو یا نہ ہو۔ اور یہی فیصلہ ہمارے اکابر مثلاً حضرت مولانا گنگوہیؒ وغیرہ سے منقول ہے۔

ھٰذا ما بدالی بعد تحقیق۔ وفوق کل ذی علم علیم

احقر
محمد تقی عثمانی غفر اللہ لہٗ
۴ ربیع الاوّل ۱۳۸۰ھ
دارالعلوم کراچی

# تحریر و تصدیق

## حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب مدظلہم العالی

حامداً و مصلیا، اما بعد، قال فی العنایة و اما الغراب الاسود والابقع فہو انواع ثلاثة نوع یلتقط الحب ولا یاکل الجیف ولیس بمکروہ و نوع منہ لا یاکل الا الجیف وہو الذی سماہ المصنف الابقع الذی یاکل الجیف وانہ مکروہ ونوع یخلط یاکل الحب مرة و الجیف اخریٰ ولم یذکرہ فی الکتاب وہو غیر مکروہ عند ابی حنیفتہ رح مکروہ عند ابی یوسف"

(العنایة علیٰ ہامش الفتح ص ۶۲ ج ۸)۔

نوع منہ لا یاکل الا الجیف اور اس کی تفسیر "وہو الذی سماہ الخ" سے ثابت ہوا کہ صرف وہ ابقع حرام ہے جو محض نجاست کھاتا ہو۔ نیز ونوع یخلط (الی قولہ) ولم یذکرہ فی الکتاب سے معلوم ہوا کہ ہر خلط کرنے والا کوا حلال ہے، اس میں عقعق کی کوئی تخصیص نہیں۔ یہ عبارت نہ صرف یہ کہ عقعق کی تخصیص سے ساکت ہے بلکہ عدم تخصیص پر ناطق ہے، اس لئے کہ عقعق کا ذکر تو ہدایہ میں اسی موقع پر موجود ہے پس ولم یذکرہ فی الکتاب نص صریح ہے کہ نوع یخلط سے مراد عقعق نہیں، مبسوط اور بدائع کی عبارت سے بھی یہ ثابت کیا جا چکا ہے۔ مخدوم عبدالواحد سیوستانی ؒ نے بھی غراب اہلی کی حلت کی تصریح فرمائی ہے۔ ملاحظہ ہو۔

س:- ماحکم خرء الغراب الذی یطیر فی الامصار و

القری و یخلط بین التقاط الحب و العذرات وما حکم سوره؟۔

الجواب:۔ الظاہران الغراب الابقع الذی فیہ سواد و بیاض وہومکروہ عند الصاحبین وغیر مکروہ عند الامام کمافی السراجیة والا بقع الاسود ان کان یخلط فیا کل الجیف و یا کل الحب قال ابو حنیفہ لا یکرہ وقال صاحباہ یکرہ انتہی، فیکون ما کول اللحم (الی ان قال) وان لم یکن لخرئہ رائحة کریہة یکون طاہرا لکون خرئہ خرء ما کول اللحم من الطیورالتی ترزق فی الہواء الخ

(فتاویٰ واحدیہ ص ۹۴)۔

عبارات بالا کے علاوہ مندرجہ ذیل نصوص میں بھی اس کی تصریح ہے کہ حلت و حرمت کا مدار خوراک پر ہے۔

(۱) واصل ذالک ان یاکل الجیف فلحمہ نبت

من الحرام فیکون خبیثا عادة وما یاکل الحب لم یوجد ذالک فیہ وما خلط کالدجاج و العقعق فلا باس باکلہ عند ابی حنیفة رح وہو الاصح لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اکل الدجاجة وہی مما یخلط

(العنایة مع الفتح ص ۶۲ ج ۸)۔

(۲) فکان الاصل عندہ ان ما یخلط کالدجاج لا باس (عالمگیریہ ص ۳۲۱ ج ۵)۔

آخر میں ابو حنیفہؒ عصر، فقیہ النفس حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ کا فیصلہ بھی تذکرة الرشید سے نقل کیا جاتا ہے۔ جب یہ فیصلہ خود کتب فقہ میں مذکور ہے کہ مدار اس کی خوراک پر ہے۔ پس یہ کوا جوان بستیوں میں پایا جاتا ہے اگر یہ عقعق نہ ہو تو بھی اس کی حلت میں شبہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب وہ بھی خلط کرتا ہے اور نجاست و غلہ و دانہ سب کچھ کھاتا ہے تو اس کی حلت بھی مثل

عقعق کے معلوم ہو گئی خواہ اس کو عقعق کہا جاوے یا نہ کہا جاوے۔ فقط واللہ اعلم، رشید احمد گنگوہی عفی عنہ۔

عبارت مذکورہ کے حاشیہ پر ہے۔ جب مخالفین کا اس مسئلہ پر غوغا زیادہ ہوا تو ستر سے زائد علماء کا مواہیر سے ایک رسالہ بنام فصل الخطاب شائع کیا۔ نیز ایک حاجی نے علماء حرمین سے اس کی حلت کا فتویٰ لیا، وہو ہذہ ـــ الحمد لله وحده، رب زدنی علماء الغراب المذكور حلال من غير كراهة عند ابی حنيفة رح وهو الاصح وهو المسمٰى بالعقعق بتصريح فقهائنا رحمهم الله واصاب من افتى بحله وجوازا كله وكيف يلام الحنفى على اكل ماهو حلال عند امامه من غير كراهة والاصل فى حل الغراب وحرمته الغذاء وكونه ذا مخلب لا بصورة ولونه كما يدل عليه تصريحات فقهائنا فى غالب معتبرات المذهب كمافى البحر الرائق والدر المختار والعناية وغيرها وفيما نصه جامع الرموز اشعار بانه لوا كل كل من الثلاثة الجيف و الحب جميعا حل ولم يكره وقالا يكره والا دل اصح فثبت مما صرح به علمائنا ان الغراب بانواعه سواء كان عقعقا اوغيره اذا كان يجمع بين جيف وحب يجوزا كله عند امامنا الاعظم والله اعلم، (قاله بفمه و امر برقمه عبدالله بن عباس بن صديق مفتى مكة المشرفة۔)
اسی مضمون کا علماء مدینہ منورہ کا بھی فتویٰ موجود ہے (تذکرۃ الرشید حصہ اول ص ۱۷۸)۔ اس تحریر کے بعد مسئلہ ایسا واضح ہو گیا کہ انکار کی کوئی گنجائش نہیں رہی۔

فبای حدیث بعدہ یومنون۔

للّٰہ در المجیب الاوّل وارشاد الرشید الخ فی حیث اوضحوا الحق والصواب بحیث لا یبقی منہ ریب مرتاب۔

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ
دار العلوم کراچی ۳۰
۱۶ ربیع الاول ۱۳۸۰ھ

فقط واللہ الہادی الی سبیل الرشاد۔

رشید احمد عفی عنہ
دار العلوم کراچی ۳۰
۱۵ ربیع الاول ۱۳۸۰ھ

# خطباتِ عثمانی

(۳ر جلدیں)

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم

کے خطبات کا دوسرا مجموعہ:

خاص ایڈیشن : =/1200 روپے

عام ایڈیشن : =/800 روپے

میمن اسلامک پبلشرز

برآمدات کے شرعی احکام

بینک ڈپازٹس کے شرعی احکام

غیر عربی زبان میں خطبۂ جمعہ

زکوٰۃ کے جدید مسائل

تین طلاقوں کا حکم

جہاد - اقدامی یا دفاعی

مضاربہ سرٹیفکیٹس

بیع الاستجرار کا حکم

بیع بالتعاطی کا حکم

جھینگے کی شرعی حیثیت

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ط

# پیش لفظ

الحمدللہ، ''فقہی مقالات'' جلد سوم آپ کے ہاتھ میں ہے جو استاذ مکرم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہم کی فقہی موضوعات پر جدید تحریروں پر مشتمل ہے، اس جلد میں زیادہ تر وہ مقالات ہیں جو حضرت مولانا مدظلہم نے براہِ راست عربی زبان میں تحریر فرمائے، بعد میں احقر نے ان کا ترجمہ کر کے ''فقہی مقالات'' میں شامل کر دیا۔ اور بعض مقالات براہِ راست اردو میں تحریر فرمائے، تمام مقالات کی تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) ''بنک ڈپازٹس کے شرعی احکام'' یہ مقالہ ''احکام الودائع المصرفیة'' کا اردو ترجمہ ہے، حضرت والا مدظلہم نے اسلامی فقہ اکیڈمی کے نویں اجلاس منعقدہ ابوظبہی، ذی قعدہ ۱۴۱۶ھ میں پیش کیا۔ اور ''بحوث فی قضایا فقهیه معاصرة'' میں شامل ہے۔

(۲) ''برآمدات کے شرعی احکام'' یہ مقالہ درحقیقت ایک تقریر ہے جو

حضرت مولانا مدظلہم نے ''سنٹر فور اسلامک اکنامکس'' جامع مسجد بیت المکرّم گلشن اقبال کراچی، کے تحت ''برآمدات'' کے موضوع پر ہونے والے ایک ''سیمینار'' میں فرمائی، جو احقر نے ٹیپ ریکارڈر کی مدد سے قلم بند کرلی۔

(۳) ''غیر عربی زبان میں خطبۂ جمعہ'' یہ مقالہ ابتداءً حضرت والا مدظلہم نے انگریزی زبان میں تحریر فرمایا۔ پھر ضرورت کے پیش نظر اس کو اردو میں بھی منتقل فرما دیا۔

(۴) ''زکوٰۃ کے جدید مسائل'' یہ مقالہ ایک تقریر ہے جو حضرت والا مدظلہم نے ''زکوٰۃ'' کے موضوع پر ہونے والے ایک سیمینار میں فرمائی، اور لوگوں کے سوالات کے جوابات دیئے، یہ سیمینار عالمگیر مسجد، بہادر آباد کراچی میں منعقد ہوا۔

(۵) ''تین طلاقوں کا حکم'' یہ مقالہ حضرت والا مدظلہم نے ''تکملۃ فتح الملہم'' میں تحریر فرمایا، احقر نے ضرورت کے پیش نظر اس کا اردو ترجمہ کردیا۔

(۶) ''جھینگے کی شرعی حیثیت'' یہ مقالہ بھی ''تکملۃ فتح الملہم'' کا حصہ ہے۔ مولانا عبدالمنتقم صاحب سلمہٗ نے احقر کی فرمائش پر اس کا ترجمہ فرمایا۔

(۷) (۸) ''بیع بالتعاطی'' اور ''بیع الاستجرار'' یہ دونوں مقالے

حضرت والا مدظلہم نے ”کویت“ میں ”بیت المتویل الکویتی“ کی طرف سے منعقد ہونے والے ایک سیمینار میں پیش فرمائے۔ اور یہ مقالے ”بحوث“ کے اندر شامل ہیں۔ اور احقر نے ان کا اردو ترجمہ کیا۔

(۹) ”مضاربہ سرٹیفکیٹس“ یہ مقالہ حضرت والا مدظلہم نے اسلامی ترقیاتی بنک، جدہ کی طرف سے منعقد ہونے والے ایک سیمینار میں پیش فرمایا۔ حضرت والا کے قابل فخر صاحب زادے جناب مولانا عمران اشرف سلمہ، نے اس مقالے کا اردو ترجمہ فرمایا۔

(۱۰) ”جہاد، اقدامی یا دفاعی“ یہ مقالہ حضرت والا مدظلہم نے ایک صاحب کے خط کے جواب میں تحریر فرمایا، اور ”البلاغ“ میں شائع ہو چکا ہے۔

حضرت والا کے بے شمار مقالات اب بھی عربی میں موجود ہیں، تمام حضرات سے درخواست ہے کہ وہ دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ اس سلسلے کو صدق اور اخلاص کے ساتھ جاری رکھنے کی توفیق عطا فرمائے، اور اس کو شرفِ قبولیت عطا فرمائے۔ اور حضرت والا مدظلہم کی عمر اور صحت میں برکت عطا فرمائے۔ اور ان سے دین کی زیادہ سے زیادہ خدمت لے۔ آمین۔

عبداللہ میمن

دارالعلوم کراچی

۲۲ ر رمضان ۱۴۱۹ھ

# اجمالی فہرست فقہی مقالات

# فہرست مضامین

## بنک ڈپازٹس کے شرعی احکام

| عنوان | صفحہ |
|---|---|



## برآمدات کے شرعی احکام

| عنوان | صفحہ |
| --- | --- |

## غیر عربی زبان میں خطبۂ جمعہ

| عنوان | صفحہ |
| --- | --- |



## زکوٰۃ کے جدید مسائل

| عنوان | صفحہ |
|---|---|

| عنوان | صفحہ |
|---|---|

| عنوان | صفحہ |
|---|---|

| عنوان | صفحہ |
|---|---|

| عنوان | صفحہ |
|---|---|



## مضاربہ سرٹیفکیٹس



## جہاد۔ اقدامی یا دفاعی

الله اكبر

# بنک ڈپازٹس کے شرعی احکام

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط وترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

## (۱) بنک ڈپازٹس کے شرعی احکام

یہ مقالہ ''احکام الودائع المصرفیة'' کا اردو ترجمہ ہے جو ''بحوث فی قضایا فقهیة معاصرة'' میں شائع ہو چکا ہے۔ یہ مقالہ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ''اسلامی فقہ اکیڈمی کے نویں اجلاس منعقدہ ابوظہبی، ذیقعدہ ۱۴۱۶ھ میں پیش کیا۔

﴿میمن﴾

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# بینک ڈیپازٹس کے بارے میں شرعی احکام

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الكريم وعلى اله واصحابه اجمعين وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين۔

موجودہ دور میں بینک ڈیپازٹس بہت اہمیت اختیار کر گئے ہیں۔ اور ہر شہر اور ہر ملک کا انسان اپنے کاروباری معاملات میں اس کی شدید ضرورت محسوس کرتا ہے۔ ان ڈیپازٹس سے متعلق بہت سے شرعی احکام بھی ہیں جن کا یقینی طور پر جاننا اور ان کے بارے میں علم ہونا ضروری ہے۔ اگرچہ یہ مسائل موجودہ جدید دور کے پیدا کردہ ہیں لیکن قرآن و سُنّت کے بیان کردہ اصولوں سے اور فقہاء اُمت نے کتب فقہ میں جو تفصیلات بیان کی ہیں، ان سے ان مسائل کا استخراج ممکن ہے۔ چنانچہ اس مضمون میں "بینک ڈیپازٹس" سے متعلق شرعی احکام کو وضاحت اور تفصیل سے بیان کرنا پیش نظر ہے، اللہ تعالیٰ اپنی رضا کے مطابق اس کام کو کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

## بینک ڈیپازٹس کیا ہیں؟

"بینک ڈیپازٹس" (Bank Deposite) جس کو عربی میں "الودائع المصرفیۃ"

کہا جاتا ہے، اس سے مراد وہ رقم ہے جو کوئی شخص کسی مالیاتی ادارے میں بطور امانت رکھوائے۔ چاہے وہ کسی متعین وقت کے لئے رکھوائے یا آپس میں یہ معاہدہ ہوجائے کہ مالک اپنی کل رقم یا بعض رقم جب چاہے گا بینک سے نکلوالے گا۔

موجودہ بینکوں میں طریقہ کار یہ ہے کہ جو شخص بھی بینک میں رقم رکھواتا ہے وہ بعینہٖ اسی حالت میں بینک میں باقی نہیں رہتی بلکہ تمام رقموں کو ایک دوسرے کے ساتھ ملا دیا جاتا ہے اور پھر بینک وہ رقم سرمایہ کاری کے لئے اپنے کلائنٹ کے حوالے کرتا ہے، اور اس پر ان سے سود یا منافع کا مطالبہ کرتا ہے۔ یہ رقم بینک کے ضمان یعنی رسک میں ہوتی ہے، اور آپس میں طے شدہ شرائط کے مطابق بینک کے لئے لازم ہوتا ہے کہ وہ یہ رقم ہر حال میں مالک کو واپس کردے۔

اوپر کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس رقم کے لئے عام طور پر جو "ودیعت" یا "امانت" کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، اس سے وہ معنٰی مراد نہیں ہیں جو فقہ میں بولے جاتے ہیں، اس لئے کہ فقہ میں "ودیعت" اور "امانت" اس کو کہا جاتا ہے جو بعینہٖ اپنی اصل شکل میں امانت رکھنے والے کے پاس موجود رہے اور کسی تعدی اور زیادتی کے بغیر ہلاک ہونے کی صورت میں اس امانت کا ضمان یعنی تاوان بھی اس پر نہیں آتا۔ البتہ بینکوں میں رکھی گئی رقم کے لئے "ودیعت" کا لفظ لغوی معنی کے لحاظ سے استعمال کیا جاتا ہے۔ عربی میں لفظ "ودیعۃ" ودع یدع سے "فعیلہ" کے وزن پر ہے۔ یعنی وہ چیز جس کو "مودع" یعنی ودیعت رکھنے والے کے پاس چھوڑ دیا جائے۔ لہٰذا بینک ڈیپازٹس پر "ودیعت" کا اطلاق اس لغوی معنی کے لحاظ سے درست ہے۔ یعنی بینک مودع ہے، قطع نظر اس کے کہ اس میں موجود رقم امانت ہے یا مضمون ہے یعنی قابل تاوان ہے یا نہیں۔ (لیکن شریعت کی اصطلاح میں ودیعت کا جو مفہوم ہے اس کا بینک ڈیپازٹس پر اطلاق کرنا درست نہیں)۔

# بینک ڈیپازٹس کی اقسام

موجودہ بینکوں کے عرف میں بینک ڈیپازٹس کی چار قسمیں ہیں:

## ① کرنٹ اکاؤنٹ (Current Account) جاری کھاتہ

اس اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے والے شخص کی یہ شرط ہوتی ہے کہ وہ جب چاہے گا اپنی رقم بینک سے نکلوالے گا۔ چنانچہ کھاتہ دار (اکاؤنٹ ہولڈر) کو مکمل اختیار ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے اور جتنی چاہے اپنی رقم بینک سے نکلوالے۔ اور بینک اس کا پابند ہوتا ہے کہ وہ اس کے مطالبہ کرنے پر فی الفور رقم واپس کردے۔ اور اکاؤنٹ ہولڈر اس بات کا پابند نہیں ہوتا کہ بینک سے رقم نکلوانے سے پہلے بینک کو پیشگی اطلاع دے۔ اس قسم کے اکاؤنٹ ہولڈر کو بینک کوئی نفع یا سود نہیں دیتا۔ بلکہ بعض ممالک میں تو یہ طریقہ رائج ہے کہ بینک الٹا اکاؤنٹ ہولڈر سے اپنی خدمات کے بدلے میں فیس کا مطالبہ کرتا ہے۔ البتہ اس اکاؤنٹ میں رکھی گئی رقم کو علیحدہ نہیں رکھا جاتا، بلکہ دوسری رقموں کے ساتھ ملادیا جاتا ہے۔ اور بینک کو یہ اختیار بھی ہوتا ہے کہ وہ اس اکاؤنٹ میں رکھی گئی رقم کو اپنی ضروریات میں خرچ کرے، اگرچہ بینکوں کا معمول یہ ہے کہ اس اکاؤنٹ میں رکھوائی گئی رقم کا ایک متناسب حصہ اپنے پاس محفوظ رکھتے ہیں تاکہ اکاؤنٹ ہولڈر جب بھی رقم کی واپسی کا مطالبہ کرے تو اس کو ادا کی جاسکے۔

## ② فکس ڈیپازٹ (Fixed Deposite)

یہ وہ رقم ہوتی ہے جو کسی معیّنہ مدت تک کے لئے بینک میں رکھوائی جاتی ہے۔ اور رقم رکھوانے والے شخص کو اس معیّنہ مدت سے پہلے رقم نکلوانے کا اختیار نہیں

ہوتا، اور عام حالات میں یہ مدت پندرہ دن سے ایک سال تک کے درمیان ہوتی ہے۔ بینک یہ رقوم سرمایہ کاری کے اندر استعمال کرتا ہے۔ اور بینک رقوم رکھوانے والے حضرات کو مارکیٹ کے حالات کے مطابق مختلف ٹرم کے اعتبار سے مختلف تناسب سے سود ادا کرتا ہے۔

## ③ سیونگ اکاؤنٹ (Saving Account) بچت کھاتہ

اس اکاؤنٹ میں جو رقم رکھوائی جاتی ہے، اس کی کوئی مدت مقرر نہیں ہوتی، لیکن اکاؤنٹ ہولڈر قواعد اور ضوابط کے تحت ہی رقم نکلواسکتا ہے، چنانچہ ایک ہی مرتبہ میں وہ تمام رقم نکلوانے کا اختیار نہیں رکھتا، بلکہ بینک اس کے لئے ایک مقدار مقرر کرتا ہے کہ ایک دن میں بس اس مقدار تک رقم نکلوانے کا اختیار ہے، اور بعض اوقات بڑی رقم نکلوانے کے لئے بینک کو پیشگی اطلاع دینی ضروری ہوتی ہے۔ اس اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی رقم ایک طرح سے کرنٹ اکاؤنٹ کی رقم کی طرح ہوتی ہے کہ اکاؤنٹ ہولڈر کسی معینہ مدت کے انتظار کے بغیر جب چاہے رقم نکلوالے۔ اور ایک طرح سے فکس ڈیپازٹ کی طرح ہوتی ہے کہ تمام رقم ایک مرتبہ میں نہیں نکالی جاسکتی۔ اور بینک اس اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی رقم پر کچھ منافع بھی دیتا ہے، البتہ فکس ڈیپازٹ کے مقابلے میں اس کا نفع کم ہوتا ہے۔

## ④ لاکرز (Lockers)

اس کو عربی زبان میں "خزانات المقفولۃ" (بند تجوری) کہا جاتا ہے، ایک شخص بینک کے اندر کسی مخصوص تجوری کو کرایہ پر لیتا ہے اور اس تجوری میں وہ خود اپنی رقم رکھتا ہے۔ اس رقم سے بینک کا کوئی تعلق نہیں ہوتا، بلکہ بینک کے ملازمین کو یہ معلوم بھی نہیں ہوتا کہ اس نے تجوری کے اندر کیا رکھا ہے۔ عام طور پر لوگ اس تجوری میں سونا، چاندی، قیمتی پتھر اور قیمتی دستاویزات رکھتے ہیں۔ البتہ نقد رقم بھی

اس تجوری میں رکھی جاسکتی ہے۔

## بینکوں میں رکھی گئی رقوم کی فقہی حیثیت

مندرجہ بالا چار قسموں کی رقومات کے بارے میں شرعی احکام جاننے سے پہلے ان کی فقہی حیثیت جاننا ضروری ہے۔ کیونکہ ان کے بارے میں تمام شرعی احکام ان کی فقہی حیثیت متعین ہونے پر موقوف ہیں۔

جہاں تک چوتھی قسم یعنی ''لاکرز'' کا تعلق ہے، اس کے اندر کوئی شبہ نہیں کہ وہ شخص ''لاکرز'' کو بینک سے کرایہ پر حاصل کرتا ہے، اور دونوں کے درمیان کرایہ داری کا معاملہ طے ہوتا ہے۔ اور کرایہ داری کے معاہدے کے بعد وہ ''لاکرز'' بینک کے پاس ہی بطور امانت کے موجود رہتا ہے۔ لہٰذا اس پر ''امانت'' کے احکام نافذ ہوں گے۔

جہاں تک پہلی تین قسموں کا تعلق ہے تو چونکہ عام روایتی بینکوں میں ان کی جو حیثیت ہے اسلامی بینکوں میں ان کی حیثیت اس سے مختلف ہے۔ اس لئے دونوں قسم کے بینکوں کے بارے میں علیحدہ علیحدہ بیان کرنا مناسب ہے۔

## عام بینکوں میں رکھی جانے والی رقوم

جہاں تک عام بینکوں میں رکھی جانے والی رقوم کا تعلق ہے تو موجودہ دور کے علماء کی بہت بڑی تعداد کا یہ کہنا ہے کہ اس رقم کی حیثیت ''قرض'' کی ہے جو اکاؤنٹ ہولڈر بینک کو دیتا ہے۔ اگر اس رقم کو آپ ''امانت'' کا نام رکھدیں تب بھی اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، اس لئے کہ ''عقود'' کے اندر معانی کا اعتبار ہوتا ہے ''الفاظ'' کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اور رقم کی یہ حیثیت تینوں قسم کے اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی رقموں کو شامل ہے۔ یعنی ''کرنٹ اکاؤنٹ، سیونگ اکاؤنٹ، اور فکس ڈیپازٹ'' اس لئے کہ ان تینوں میں جو رقم رکھی جاتی ہے وہ بینک کے ذمہ

"مضمون" ہوتی ہے۔ (بینک اس کا ذمہ دار ہوتا ہے یعنی وہ بینک کے رسک پر ہوتی ہے) "مضمون" ہونے کی وجہ سے وہ رقم "امانت" ہونے کی حیثیت سے نکل جاتی ہے۔ اس لئے کہ امانت کا حکم یہ ہے کہ وہ امانت رکھنے والے کے ہاتھ میں "مضمون" یعنی قابل تاوان نہیں ہوتی (اگر بلاتعدی ہلاک ہوجائے وہ ضامن نہیں ہوگا)

البتہ موجودہ دور کے بعض علماء نے "فکس ڈیپازٹ" میں رکھی جانے والی رقم اور "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رکھی جانے والی رقم کے درمیان فرق کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ "فکس ڈیپازٹ" میں رکھی جانے والی رقم فقہی اعتبار سے "قرض" ہے، اس لئے کہ اس میں اکاؤنٹ ہولڈر کو اس بات کا اختیار نہیں ہوتا کہ وہ جب چاہے اپنی رقم بینک سے نکلوالے۔ یہی پابندی اس رقم کو "امانت" کے زمرے سے نکال کر "قرض" کے زمرے میں داخل کردیتی ہے۔ اسی طرح "سیونگ اکاؤنٹ" میں رکھوائی جانے والی رقم بھی "امانت" نہیں ہوتی، بلکہ وہ "قرض" ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اکاؤنٹ ہولڈر ایک ہی وقت میں پوری رقم نکلوانے کا اختیار نہیں رکھتا۔ لیکن کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی رقم ان حضرات علماء کے نزدیک مندرجہ بالا دونوں اکاؤنٹوں میں رکھی جانے والی رقموں سے مختلف ہوتی ہے، ان کے نزدیک "کرنٹ اکاؤنٹ" کی رقم "مضمون" ہونے کے باوجود "امانت" ہوتی ہے، اس لئے کہ اکاؤنٹ ہولڈر کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے بینک سے اپنی پوری رقم نکلوالے، اور وہ کسی شرط کا پابند بھی نہیں ہوتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رقم رکھوانے والے کی کبھی بھی یہ نیت نہیں ہوتی کہ "بینک" کو سرمایہ کاری کے نتیجے میں جو منافع یا سود ہوگا، میں اس کے اندر شریک ہورہا ہوں، بلکہ وہ صرف حفاظت کی نیت سے بینک میں رقم رکھواتا ہے۔ لہٰذا جب اس کا مقصد بینک کو قرض دینا نہیں ہے تو اس رقم کو "قرض" کا نام دینا ٹھیک نہیں۔ کیونکہ یہ "تفسیر القول بمالا یرضی به قائله" کے تحت داخل ہوجائے گا۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بینک "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رکھی جانے والی رقم کو بھی دوسری رقومات کے ساتھ خلط ملط کر دیتا ہے، اور اس رقم کو اپنی ضروریات میں بھی استعمال کرلیتا ہے، تو صرف اتنی بات اس رقم کو "امانت" ہونے سے خارج نہیں کرتی۔ اس لئے کہ عرفاً بینک کا یہ تصرف مالک کی اجازت سے ہوتا ہے۔ (اور مالک کی اجازت سے امانت میں تصرف کرنا جائز ہے) اور اس تصرف کے نتیجے میں وہ رقم "امانت" ہونے سے نہیں نکلے گی۔

لیکن ہمارے نزدیک بینک کی رقوم کی حیثیت کے بارے میں بعض علماء کی بیان کردہ مندرجہ بالا تفصیل درست نہیں، اس لئے کہ بینکوں میں رقم رکھوانے والے عوام امانت، قرض، اور دین کی اصطلاحات کے فرق سے واقف نہیں ہوتے، اور نہ ہی ان کو ان اصطلاحات سے کوئی دلچسپی ہوتی ہے۔ عوام کو تو صرف اس رقم سے حاصل ہونے والے نتائج سے دلچسپی ہوتی ہے۔ چنانچہ عام حالات میں بینک کے اندر رقم رکھوانے والا صرف اسی صورت میں رقم رکھوانے پر رضامند ہوتا ہے جب بینک اس رقم کی واپسی کی ضمانت دے۔ لہٰذا اگر رقم رکھوانے والے کو یہ معلوم ہوجائے کہ میری یہ رقم بینک والوں کے پاس "امانت" کی حیثیت سے رہے گی اگر یہ رقم بینک سے چوری ہوگئی یا تعدی (یعنی قواعد کی خلاف ورزی) کے بغیر ضائع ہوگئی تو بینک یہ رقم واپس نہیں کرے گا۔ تو اس صورت میں یہ شخص کبھی بھی اپنی رقم بینک میں رکھوانے پر رضامند نہیں ہوگا۔ اور اگر بینک کی طرف سے یہ واضح اعلان نہ ہوتا، یا بینکوں کے مروجہ عرف میں یہ بات معروف نہ ہوتی کہ جو شخص بھی بینک میں رقم رکھوائے گا، بینک اس کا ضامن ہوگا، تو اس صورت میں بینک میں رقم رکھوانے والے بہت سے لوگ بینکوں میں اپنی رقم نہ رکھواتے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ خود رقم رکھوانے والے یہ چاہتے ہیں کہ ان کی رقم بینکوں میں "مضمون" رہے۔ یعنی اگر وہ ضائع ہوجائے تو بینک اس رقم کا ضامن ہو، صرف بطور "امانت" کے وہ رقم بینک کے پاس نہ رہے، اس لئے کہ "امانت" کی رقم مضمون

نہیں ہوتی، البتہ "قرض" کی رقم مضمون ہوتی ہے۔ اس سے پتہ چلا کہ فقہی اعتبار سے رقم رکھوانے والوں کا مقصد بینک کو قرض دینا ہے، "امانت" رکھوانا نہیں۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ اس قرضہ دینے سے ان حضرات کا بنیادی مقصد "بینک کو ضامن بناکر اپنی رقم کا تحفظ حاصل کرنا ہے، اپنی رقم کے ذریعہ بینک کی ضروریات میں تعاون کرکے بینک کے ساتھ کوئی تبرع اور احسان کرنا مقصود نہیں ہے۔ اور صرف اس مقصد کی وجہ سے یہ معاملہ "قرض" ہونے کی صفت سے خارج نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ "عقد قرض" میں دو باتوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

❶ ایک یہ کہ ایک شخص دوسرے کو اپنا مال اس اجازت کے ساتھ دے کہ وہ جہاں چاہے اپنی ضروریات میں اس کو خرچ کرے۔ بشرطیکہ قرض دینے والا جب کبھی بھی اپنی رقم کی واپسی کا مطالبہ کرے گا تو قرض لینے والا اس مال کے مثل اس کو واپس کرے گا۔

❷ دوسرے یہ کہ وہ مال قرض لینے والے پر "مضمون" ہوگا (یعنی اگر ضائع ہوجائے تب بھی اس کے مثل ادا کرنا پڑے گا)۔

بینک میں رکھی جانے والی رقوم میں یہ دونوں باتیں پائی جاتی ہیں۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ قرض دینے والا اس قرض دینے سے قرض لینے والے پر تبرع اور احسان کرنے کا ارادہ کرے کہ اس قرض دینے سے، میرا مقصد اس کی ضروریات میں تعاون کرنا ہے تو یہ مقصد کسی رقم کے "قرض" ہونے کے لئے ضروری نہیں ہے۔ "قرض" کے بعض معاملات میں یہ مقصد پایا جاتا ہے اور بعض میں نہیں پایا جاتا۔ (لہٰذا اس مقصد کے پائے جانے اور نہ پائے جانے سے کسی رقم کے قرض ہونے یا نہ ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑتا)

چنانچہ روایات میں حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ کا واقعہ لکھا ہے کہ لوگ ان کے پاس اپنی رقمیں بطور امانت رکھوانے کے لئے آیا کرتے تھے۔ اور اس رقم رکھوانے سے ان کا مقصد حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ کے ساتھ کسی قسم کا

تعاون کرنا نہیں ہوتا تھا، بلکہ اپنی رقم کی حفاظت مقصود ہوتی تھی۔ لیکن حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ کا معمول یہ تھا کہ جب کوئی شخص ان کے پاس رقم لے کر آتا تو آپ اس سے اس رقم میں تصرف کرنے کی اجازت اس شرط کے ساتھ لیتے کہ یہ رقم میرے پاس "مضمون" ہوگی، اس اجازت اور شرط کے بعد اس رقم کو قبول فرماتے۔ چنانچہ جب آنے والا شخص "امانت" کے نام سے رقم پیش کرتا تو آپ فرماتے لا لکن هو سلف یہ رقم امانت نہیں، بلکہ "قرض" ہے۔ حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ نے اس معاملے کو "عقد سلف" یعنی عقد قرض فرمایا، حالانکہ قرض دینے والوں کا مقصد اس قرض سے حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ کے ساتھ تعاون کرنا نہیں تھا، بلکہ اس قرض دینے سے صرف اپنے مال کی حفاظت مقصود تھی۔ (بخاری شریف، کتاب الجہاد، باب برکۃ الغازی فی مالہ، مع فتح الباری: ۶/۱۷۵)

اس تفصیل یہ بات معلوم ہوئی کہ اپنے مال کی حفاظت کی نیت سے قرض دینا "عقد قرض" کے منافی نہیں ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ "عقد قرض" اگرچہ ایک "عقد تبرع" ہی ہے، اس لئے کہ قرض دینے والا اپنی قرض دی ہوئی رقم سے زیادہ رقم کا مستحق نہیں ہوتا۔ لیکن یہ "عقد قرض" ایسا "عقد مالی" بھی ہے جس میں جانبین کا کوئی نہ کوئی مفاد ضرور ہوتا ہے، چنانچہ کبھی قرض دینے والے کا یہ مفاد ہوتا ہے کہ اس قرض دینے کے نتیجے میں اس کو آخرت میں اجر و ثواب ملے گا (جب کہ ضرورت مند لوگوں کو قرض دیا جائے اور قرض دینے کا مقصد ان کے ساتھ تعاون ہو) اور کبھی یہ مفاد ہوتا ہے کہ قرض دینے کے نتیجے میں اس کی رقم قرض لینے والے کے ذمے "مضمون" ہو جائے گی (اور اس کے نتیجے میں وہ رقم محفوظ ہو جائے گی) یہی وہ مفاد ہے جس کی وجہ سے آج کل لوگ اپنی رقمیں بینکوں میں رکھواتے ہیں، اگر یہ مفاد نہ ہوتا تو لوگ اپنی رقم حفاظت کے لئے بینکوں میں نہ رکھواتے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ رقم رکھوانے والوں کا مقصد قرض دینا ہی ہے، مگر چونکہ عام طور پر لوگوں کو معلوم نہیں ہے کہ اس غرض کے لئے بینک میں اس طرح قرض رکھوانے کے عمل

کو فقہی اصطلاح میں "اقراض" کہا جاتا ہے، اس وجہ سے وہ لوگ اس عمل کو "اقراض" (یعنی قرض دینا) نہیں کہتے (جبکہ حقیقت میں یہ "اقراض" ہی ہے)

بعض اوقات یہ کہاجاتا ہے کہ "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رکھوائی جانے والی رقم "قرض" نہیں ہے بلکہ فقہی اعتبار سے "امانت" کے حکم میں ہے، البتہ رقم رکھوانے والوں نے بینک کو اس کی اجازت دے رکھی ہے کہ وہ یہ رقم دوسری رقموں کے ساتھ ملا کر رکھ دیں، اور اگر بینک اس رقم کو اپنی ضروریات میں صرف کرنا چاہے تو اس کی بھی اجازت ہے۔ اور "امانت" کو استعمال کر لینے کی اجازت سے یا اس کو اپنے دوسرے اموال میں خلط ملط کرنے کی اجازت سے وہ رقم "امانت" کے حکم سے نہیں نکلتی۔ لیکن فقہی اعتبار سے یہ تطبیق درست نہیں، اس لئے کہ رقم کا مالک جب امانت رکھنے والے کو اس کی اجازت دیدے کہ وہ اس امانت کی رقم کو اپنی رقم کے ساتھ خلط ملط کرلے تو اس صورت میں یہ عقد "امانت" کی تعریف سے نکل کر "شرکت الملک" میں تبدیل ہوجائے گا اور وہ مال مخلوط دونوں کے درمیان مشترک ہوجائے گا، جیسا کہ فقہاء کرام نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔

(دیکھئے: الدر المختار مع رد المحتار لابن عابدین ۶:۶۶۹)

اور یہ بات فقہ میں مصرح ہے کہ مشترک مال میں ایک شریک کا دوسرے شریک کے مال پر قبضہ "قبضہ امانت" ہوتا ہے، اگر وہ بلاتعدی ہلاک ہو جائے تو شریک پر ضمان نہیں آئے گا۔ لیکن جو لوگ بینکوں میں رقم رکھواتے ہیں وہ کبھی بھی یہ نہیں چاہیں گے کہ ہماری رقم پر بینک کا قبضہ "قبضہ امانت" ہو بلکہ وہ تو یہ چاہتے ہیں کہ یہ رقم بینک کے ذمے "مضمون" ہو۔ اس سے بھی یہی ظاہر ہوا کہ رقم رکھوانے والے لوگ بھی بینک کے ساتھ "امانت" کا معاملہ نہیں کرنا چاہتے بلکہ "قرض" دینے کا معاملہ کرنا چاہتے ہیں۔

بہر حال اوپر کی تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ موجودہ عام بینکوں کے تینوں قسم کے اکاؤنٹس میں رکھی جانے والی رقوم "قرض" ہوتی ہیں، یہ قرض اکاؤنٹس

ہولڈر بینک کو پیش کرتا ہے، لہٰذا اس پر "قرض" ہی کے تمام احکام جاری ہوں گے۔

## کیا عام بینکوں میں رقم رکھوانا جائز ہے؟

جب مندرجہ بالا تفصیل سے یہ حقیقت واضح ہوگئی کہ بینکوں میں رکھی جانے والی رقم "قرض" ہوتی ہے، اب ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا مسلمانوں کے لئے ان عام بینکوں میں جو سود کی بنیاد پر کام کرتے ہیں، ان میں اپنی رقم رکھوانا جائز ہے یا نہیں؟

جہاں تک "فکس ڈیپازٹ" اور "سیونگ اکاؤنٹ" کا تعلق ہے تو چونکہ بینک اکاؤنٹ ہولڈر کو اس کی رقم پر منافع بھی دیتا ہے، اور یہ بات طے ہے کہ ان اکاؤنٹس میں رکھی جانے والی رقوم بالاتفاق "قرض" ہوتی ہیں، لہٰذا بینک اکاؤنٹ ہولڈر کو اصلی رقم سے زیادہ جو رقم بھی ادا کرے گا وہ صراحتاً سود ہوگی جس کے جائز ہونے کی کوئی صورت نہیں۔ چنانچہ "اسلامی فقہ اکیڈمی" نے اپنے دوسرے اجلاس میں اس پر متفقہ قرارداد بھی منظور کرلی ہے۔ لہٰذا جو شخص بھی مندرجہ بالا اکاؤنٹس میں رقم رکھواتا ہے وہ بینک کے ساتھ سودی "قرض" کا معاملہ کرتا ہے جو کہ حرام ہے، لہٰذا کسی مسلمان کے لئے مندرجہ بالا دونوں اکاؤنٹس میں رقم رکھوانا جائز نہیں۔

البتہ موجودہ دور کے بعض علماء کا کہنا یہ ہے کہ ان دونوں اکاؤنٹس میں بھی رقم رکھوانا جائز ہے، لیکن بینک اس پر جو منافع دے، اس منافع کو اپنی ضروریات میں صرف کرنا جائز نہیں، بلکہ یا تو فقراء پر صدقہ کردے یا نیک کام میں صرف کردے۔

لیکن ہم اس رائے سے اتفاق نہیں کرسکتے، اس لئے کہ منافع حاصل کرنے کی غرض سے بینک میں رقم رکھوانا، چاہے اس منافع کو کسی نیک کام میں صرف کرنے کی نیت ہو، تب بھی سودی معاملے کا ارتکاب کرنا ہے اور سودی معاملے کا ارتکاب کرنا

نصاً حرام ہے۔

بات دراصل یہ ہے کہ سود کو کسی نیک کام میں صرف کرنے کا مشورہ یا حکم اس شخص کو دیا جاتا ہے جس نے جہالت اور شرعی مسائل سے ناواقفیت کی وجہ سے غیر شرعی طریقہ سے معاملہ کر لیا ہو اور اس کے نتیجے میں اس کو سود کی رقم حاصل ہو چکی ہو۔ یا اس شخص کو یہ مشورہ دیا جاتا ہے جو تجارتی اور مالی معاملات میں ابتک شریعت کے احکام کی پابندی کا اہتمام نہیں کرتا تھا جس کے نتیجے میں اس کے پاس سود کی رقم آچکی ہو، اور اب وہ اپنے گناہ سے توبہ کرنا چاہتا ہو اور سود کی اس رقم سے خلاصی حاصل کرنا چاہتا ہو تو اس کو یہ کہا جاتا ہے کہ تم ثواب کی نیت کے بغیر یہ رقم کسی نیک مصرف میں صرف کر دو۔ لیکن اگر ایک شخص جو شریعت کے احکام کا پابند ہے وہ اگر اپنی رقم سودی اکاؤنٹ میں اس نیت سے رکھوائے کہ جو سود حاصل ہو گا اس کو کسی نیک مصرف میں صرف کروں گا تو اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص اس نیت سے گناہ کا ارتکاب کرے کہ بعد میں توبہ کرلوں گا، جب کہ ایک مسلمان پر واجب ہے کہ وہ گناہ کا ارتکاب ہی نہ کرے کہ بعد میں اس سے توبہ کرنے کی ضرورت پیش آئے۔

مندرجہ بالا تفصیل تو مسلم ممالک کے موجودہ عام بینکوں کے بارے میں ہے، جہاں تک غیر مسلم ممالک میں ان بینکوں کا تعلق ہے جن کے مالک بھی غیر مسلم ہیں تو ان کے بارے میں موجودہ دور کے علماء کا کہنا ہے کہ ان بینکوں میں رقم رکھوانا اور اس رقم پر وہ بینک جو منافع دے اس کو لینا جائز ہے۔ اس کی بنیاد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول ہے کہ "یجوز اخذ مال الحربی برضاہ" یعنی کافر حربی کا مال اس کی رضامندی سے لینا جائز ہے، اور یہ کہ مسلمان اور حربی کے درمیان "سود" نہیں ہوتا۔

لیکن جمہور فقہاء نے بعض علماء کے مندرجہ بالا قول کو قبول نہیں کیا، حتیٰ کہ متأخرین حنفیہ نے اس کے مطابق فتویٰ بھی نہیں دیا، اس لئے کہ ربا کی حرمت نص

قطعی سے ثابت ہے اور "ربا" کو نہ چھوڑنے والے کے خلاف اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اعلان جنگ ہے۔ لہٰذا عام حالات میں یہ مناسب نہیں کہ ایک مسلمان "ربا" کا معاملہ کرے اگرچہ وہ معاملہ کسی حربی کافر کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو۔

لیکن یہاں ایک نکتہ قابل توجہ ہے وہ یہ کہ آج کے موجودہ دور میں عام اسلامی حکومتوں پر مغربی ممالک ہی کا تسلط اور کنٹرول ہے، اور ان کے کنٹرول کے اہم عوامل میں سے ایک یہ ہے کہ انہوں نے مسلم ممالک کی دولت کو یا تو غصب کرلیا ہے یا مسلم ممالک نے ان مغربی ممالک سے جو قرض لیا ہے، اس قرض پر سود کی صورت میں مسلمانوں کا مال حاصل کرلیا ہے۔ دوسری طرف مسلمانوں نے جو بڑی بھاری رقمیں ان ممالک کے بینکوں میں رکھوائی ہیں ان رقموں پر بھی ان کا قبضہ ہے، اور اس رقم کو وہ اپنی ضروریات میں صرف کرتے ہیں، بلکہ اس رقم کو مسلمانوں ہی کے خلاف سیاسی اور جنگی اسکیموں کو پورا کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ لہٰذا اگر مسلمان اپنی رقم پر ملنے والے سود کو وہاں چھوڑ دیں تو اس کے ذریعے ان کفار کو تقویت ہوگی۔ ان حالات کی وجہ سے میرا رجحان اس طرف ہورہا ہے کہ مسلمانوں کے لئے غیر مسلم ممالک میں غیر مسلموں کے بینکوں سے اپنی رقم پر ملنے والے سود کو وصول کرلینا جائز ہے، لیکن اس رقم کو اپنی ضروریات میں صرف کرنا ٹھیک نہیں ہے بلکہ بلانیت ثواب کسی نیک مصرف میں خرچ کردینا چاہئے۔ اس طرح جو مسلمان اپنے رقمیں ان کے بینکوں میں رکھوا کر مسلمانوں کو نقصان پہنچانے کے کام میں ان کافروں کے ساتھ تعاون کرتے ہیں، اس تعاون میں کمی ہوجائے گی۔ بہرحال، یہ مسئلہ علماء کی خدمت میں پیش ہے کہ وہ اس کے بارے میں کوئی حتمی فیصلہ فرمائیں۔

# سودی بینک کے کرنٹ اکاؤنٹ میں رقم رکھوانا

جہاں تک سودی بینک کے "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رقم رکھوانے کا تعلق ہے تو جیسا کہ میں نے پہلے عرض کردیا کہ اس "اکاؤنٹ" میں رقم رکھوانے والے کو بینک کوئی نفع یا سود نہیں دیتا ہے، لہٰذا اس اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے سے سودی قرض کے معاہدے میں داخل ہونا لازم نہیں آتا، اس حیثیت سے "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رقم رکھوانا جائز ہونا چاہئے۔ لیکن بعض علماء معاصرین نے اس پر اشکال کیا ہے کہ اگرچہ یہ سودی قرض تو نہیں ہے لیکن اس صورت میں سودی معاملات میں بینک کے ساتھ اعانت تو پائی جارہی ہے، اس لئے کہ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ اس اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی رقم کو بینک منجمد کرکے نہیں رکھ دیتا، بلکہ بینک اس رقم کو بھی سودی قرضوں میں دیکر اس پر منافع حاصل کرتا ہے، لہٰذا رقم رکھوانے والا بینک کے ساتھ سودی معاملات میں معاون بن جائے گا۔

لیکن اس اشکال کو مندرجہ ذیل طریقوں سے دور کرنا ممکن ہے:

❶ بینکوں کا یہ معمول ہے کہ "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رکھی گئی تمام رقموں کو اپنے استعمال میں نہیں لاتے، بلکہ اس رقم کی ایک بڑی مقدار اپنے پاس اس غرض سے رکھتے ہیں کہ اس کے ذریعہ رقم نکلوانے والوں کی طلب کو روزانہ پورا کیا جاسکے، اور چونکہ بینک کے اندر تمام رقومات ایک ہی جگہ پر ملی جلی رکھی جاتی ہیں، اس لئے کسی بھی اکاؤنٹ ہولڈر کے لئے یہ یقین کرنا ممکن نہیں ہے کہ اس کی رقم کسی سودی معاملہ میں لگ چکی ہے۔

❷ دوسرے یہ کہ بینک کے پاس رقم لگانے کی بے شمار جگہیں ہوتی ہیں وہ سب کی سب جگہیں شرعاً ممنوع نہیں ہوتیں بلکہ ان میں بعض جگہیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان میں خرچ کرنا اور رقم لگانا حرام نہیں ہوتا۔ لہٰذا کسی بھی اکاؤنٹ ہولڈر کے لئے یقینی طور پر یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ اس کی رقم اس جگہ پر صرف ہوئی ہے جو شرعاً

حلال نہیں ہے۔

③ غیر سودی قرض کا معاملہ شرعاً جائز معاملہ ہے، اور "نقود" کا حکم یہ ہے کہ وہ "عقود صحیحہ" میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے۔

اور کرنٹ اکاؤنٹ میں جو شخص بھی کوئی رقم رکھواتا ہے تو بینک کو قرض دینے کے نتیجے میں وہ رقم اس کی ملکیت سے نکل کر بینک کی ملکیت میں داخل ہوجاتی ہے، اب بینک اس رقم میں جو کچھ تصرف کرے گا وہ اکاؤنٹ ہولڈر کی ملکیت میں تصرف کرنا نہیں ہوگا بلکہ اس کی اپنی ملکیت میں یہ تصرف ہوگا، لہٰذا اس تصرف کو اکاؤنٹ ہولڈر کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا۔

④ کسی معصیت پر اعانت کرنا اگرچہ حرام ہے، لیکن فقہاء کرام نے اس کے کچھ اصول بھی بیان فرمائے ہیں جن کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں (اگر تفصیل کی ضرورت ہو تو ملاحظہ فرمائیں: درمختار مع ردالمحتار جلد ۵ صفحہ ۲۷۲۔ تکملہ فتح القدیر جلد ۸ صفحہ ۱۲۷۔ شرح المہذب جلد ۹ صفحہ ۳۹۱۔ نہایۃ المحتاج جلد ۳ صفحہ ۴۵۴۔ حواشی الشروانی علی تحفۃ المحتاج جلد ۴ صفحہ ۳۱۷۔ الفروق للقرافی جلد ۲ صفحہ ۳۳۔ نیل الاوطار للشوکانی جلد ۵ صفحہ ۱۵۴)

میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ تحریر فرمایا ہے، اور "اعانت" کے مسئلے میں جتنی نصوص فقہیہ آئی ہیں ان سب کو اس رسالے میں جمع فرمایا ہے۔ یہ رسالہ "احکام القرآن" عربی کی تیسری جلد کا جزء بن کر شائع ہوچکا ہے، اس رسالے کے آخر میں اس مسئلہ کا خلاصہ اس طرح تحریر فرمایا کہ:

﴿ان الاعانة على المعصية حرام مطلقا بنص القرآن اعنى قوله تعالى: ولا تعاونوا على الاثم والعدوان، وقوله تعالى: فلن اكون ظهيرا للمجرمين ولكن الاعانة حقيقة هى ما قامت المعصية بعين فعل

المعين، ولا يتحقق الا بنية الاعانة اوالتصريح بها او تعينها في استعمال هذا الشئی بحيث لا يحتمل غير المعصية ومالم تقم المعصية بعينه لم يكن من الاعانة حقيقة بل من التسبب ومن اطلق عليه لفظ الا عانة فقد تجوز لكونه صورة اعانة كما مرمن السير الكبير۔

ثم السبب ان كان سببا محركا وداعيا الى المعصية فالتسبب فيه حرام كالا عانة على المعصية بنص القرآن كقوله تعالى: لا تسبوا الذين يدعون من دون الله وقوله تعالى فلاتخضعن بالقول وقوله تعالى: لاتبرجن الآية وان لم يكن محركاوداعيا بل موصلا محضا وهو مع ذلك سبب قريب بحيث لايحتاج في اقامة المعصية به الى احداث صنعة من الفاعل كبيع السلاح من اهل الفتنة وبيع العصير ممن يتخذ خمرا وبيع الامرد ممن يعصى به واجارة البيت ممن يبيع فيه الخمراويتخذ هاكنيسة اوبيت نار وامثالها فكله مكروه تحريما بشرط ان يعلم به البائع و الاجر من دون تصريح به باللسان فانه ان لم يعلم كان معذورا وان علم وصرح كان داخلا في الا عانة المحرمة۔

وان كان سببا بعيدا بحيث لايفضى الى المعصية على حالته الموجودة بل يحتاج الى احداث صنعة فيه كبيع الحديد من اهل الفتنة وامثالها، فتكره تنزيها (احکام القرآن جلد ۳ صفحہ ۷۴)۔

”اعانت علی المعصیت نص قرآن کی رو سے مطلقاً حرام ہے۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ولا تعاونوا على الا ثم والعدوان ”یعنی گناہ اور زیادتی میں

ایک دوسرے کی اعانت مت کرو (سورۃ المائدہ:۲) دوسری جگہ ارشاد ہے فلن اکون ظھیرا للمجرمین "یعنی میں کبھی مجرموں کی مدد نہیں کروں گا" (سورۃ القصص:۱۷) لیکن حقیقت میں "اعانت" اس کو کہا جاتا ہے کہ معین یعنی مددگار کے عین فعل سے وہ معصیت قائم ہو، یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب یا تو مددگار اعانت کرنے کی نیت بھی کرے یا اعانت کرنے کی تصریح کرے یا اس چیز کے استعمال کو اسی معصیت کے کام کے لئے اس طرح متعین کردے کہ غیر معصیت میں اس کے استعمال کا احتمال باقی نہ رہے۔ لیکن اگر معصیت معین یعنی مددگار کے عین فعل کے ساتھ قائم نہ ہو تو اس کو حقیقۃً اعانت نہیں کہیں گے بلکہ اس کو معصیت کا "سبب" کہیں گے۔ اور جن حضرات نے اس پر "اعانت" کے لفظ کا اطلاق کیا ہے انہوں نے مجازاً کیا ہے، اس لئے کہ یہ صورۃً اعانت ہے حقیقۃً اعانت نہیں جیسا کہ "السیر الکبیر" کے حوالے سے پیچھے گزر چکا۔

پھر "سبب" کو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ "سبب" معصیت کی طرف محرّک اور داعی ہو تو اس کا سبب بننا بھی حرام ہے جیسا کہ اعانت علی المعصیت جو کہ نص قرآن سے حرام ہے، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: لا تسبوا الذین یدعون من دون اللّٰہ (سورۃ الانعام:۱۰۸) "یعنی ان کو گالی مت دو جن کی یہ لوگ اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر عبادت کرتے ہیں۔ کیونکہ پھر وہ لوگ ناواقفی سے حد سے گزر کر اللہ تعالیٰ کی شان میں گستاخی کریں گے"۔ دوسری جگہ ارشاد فرمایا فلا تخضعن بالقول (الحزاب:۳۲) ایک اور جگہ پر ارشاد فرمایا: ولا تبرجن (الاحزاب:۳۳) اور اگر وہ "سبب" معصیت کے لئے محرّک اور داعی تو نہ ہو بلکہ معصیت تک صرف پہنچانے والا ہو، اس کے ساتھ ساتھ وہ اس معصیت کے لئے اس لحاظ سے قریب بھی ہو کہ اس کے ذریعہ "معصیت" انجام دینے کے لئے فاعل کو کسی تبدیلی کی ضرورت پیش نہ آئے، مثلاً فتنہ پرور لوگوں کے ہاتھ اسلحہ فروخت کرنا یا مثلاً شراب بنانے والے کو انگور کا شیرہ فروخت کرنا یا مثلاً امرد غلام ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جو اس کو

بدفعلی کے ارادے سے خرید رہا ہو یا مثلاً اس شخص کو مکان کرائے پر دینا جس کے بارے میں معلوم ہے کہ یہ اس مکان میں شراب کی تجارت کرے گا یا اس مکان کو وہ "کنیسہ" (یہودیوں کی عبادت گاہ) بنائے گا یا اس مکان کو وہ مجوسیوں کی عبادت گاہ بنائے گا۔ ان تمام صورتوں میں فروخت کرنا یا کرایہ پر دینا مکروہ تحریمی ہے بشرطیکہ بائع کو اور کرائے پر دینے والے کو زبانی تصریح کے بغیر ان باتوں کا علم ہو جائے، لیکن اگر بائع اور کرائے پر دینے والے کو ان باتوں کا علم نہ ہو تو اس صورت میں وہ معذور سمجھا جائے گا، اور اگر بائع اور آجر کو صراحتاً ان باتوں کا علم تھا اس کے باوجود اس نے بیع کردی یا کرایہ پر دے دیا تو اس صورت میں بائع اور آجر حرام کام پر اعانت کرنے والے ہو جائیں گے۔

اور اگر وہ سبب قریب نہیں ہے بلکہ سبب بعید ہے کہ موجودہ صورت میں اس سے معصیت صادر نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے ذریعہ معصیت کو انجام دینے کے لئے اس میں تبدیلی کی ضرورت پیش آئے گی مثلاً فتنہ پرور لوگوں کے ہاتھ لوہا فروخت کرنا وغیرہ تو یہ صورت مکروہ تنزیہی ہے۔ (جواہر الفقہ جلد ۲ صفحہ ۴۵۳۔ احکام القرآن، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ، جلد ۳ صفحہ ۷۴)

حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ایک اردو کے مقالے میں اس مسئلہ کو اور زیادہ واضح کر کے بیان فرمایا ہے جس کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے۔

> "اگر "تسبب" کے مفہوم کو مطلقاً سببیت کے لئے عام رکھا جائے تو شاید دنیا کا کوئی مباح کام بھی مباح اور جائز نہیں رہے گا مثلاً زمین سے غلہ اور پھل اگانے والا اس کا بھی سبب بنتا ہے کہ اس غلہ اور ثمرات سے اعداء اللہ (اللہ کے دشمنوں) کو نفع پہنچے، کپڑا بننا، مکان بنانا، ظروف اور استعمالی چیزیں بنانا، ان سب میں بھی یہ ظاہر ہے کہ ہر ایک نیک اور فاجر ان کو خریدتا ہے اور استعمال کرتا ہے اور اپنے فسق وفجور میں بھی استعمال

کرتا ہے اور سبب اس کا ان چیزوں کا بنانے والا ہوتا ہے، اگر اس طرح حرمت کو عام کیا جائے تو شاید دنیا میں کوئی کام بھی جائز نہ رہے اس لئے ضروری ہے کہ سبب قریب اور بعید کا فرق کیا جائے، سبب قریب ممنوع اور سبب بعید مباح ہو۔ مذکورہ مثالیں سب کی سب سبب بعید کی مثالیں ہیں اس لئے وہ جائز رہیں گی۔

پھر سبب قریب کی بھی دو قسمیں ہیں:

ایک سبب جالب وباعث جو گناہ کے لئے محرک ہو کہ اگر یہ سبب نہ ہوتا تو صدور معصیت کے لئے کوئی اور ظاہری وجہ نہ تھی ایسے سبب کا ارتکاب گویا معصیت ہی کا ارتکاب ہے۔ علامہ شاطبی رحمۃ اللہ علیہ نے "موافقات" کی جلد اوّل کے مقدمہ میں ایسے ہی اسباب کے متعلق فرمایا ہے کہ "ایقاع السبب ایقاع للمسبب" (یعنی سبب کا ارتکاب مسبب ہی کا ارتکاب ہے) چونکہ ایسے اسباب معصیت کا ارتکاب گویا خود معصیت ہی کا ارتکاب ہے اس لئے معصیت کی نسبت اس شخص کی طرف ہی کی جائے گی جس نے اس کے سبب کا ارتکاب کیا، کسی فاعل مختار کے درمیان میں حائل ہونے سے معصیت کی نسبت اس سے منقطع نہیں ہوگی۔ جیسا کہ حدیث شریف میں دوسرے شخص کے ماں باپ کو گالی دینے والے کے حق میں اپنے ماں باپ کو گالی دینے والا کہا گیا ہے کیونکہ ایسا تسبب للمعصیۃ بنص قرآن وحدیث خود ایک معصیت ہے۔

سبب قریب کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ سبب قریب تو ہے مگر معصیت کے لئے محرک نہیں ہے بلکہ صدور معصیت کسی

دوسرے فاعل مختار کے اپنے فعل سے ہوتا ہے، جیسے بیع العصیر ممن یتخذ خمرا، یا اجارۃ الدار لمن یتعبد فیھا للاصنام وغیرہ، تو یہ بیع اور اجارہ اگرچہ ایک حیثیت سے معصیت کا سبب قریب مگر بذات خود جالب اور محرّک للمعصیۃ نہیں ہیں۔

ایسے سبب قریب کا حکم یہ ہے کہ اگر بیچنے یا اجارہ پر دینے والے کا مقصد مشتری اور مستأجر کی اعانت علی المعصیۃ ہو تو یہ خود ارتکاب معصیت اور اعانت علی المعصیۃ میں داخل ہو کر قطعاً حرام ہے۔ اور اگر بیچنے والے اور کرایہ پر دینے والے کا یہ مقصد نہ ہو تو پھر دو صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ بیچنے والے کو معلوم ہی نہ ہو کہ وہ شخص شیرۂ انگور خرید کر سرکہ بنائے گا یا شراب بنائے گا، اس صورت میں تو یہ بیع بلا کراہت جائز ہے، اور اگر بائع کو معلوم ہو کہ یہ شخص شیرۂ انگور سے شراب بنائے گا تو اس صورت میں بیچنا مکروہ ہے۔

پھر اس مکروہ کی بھی دو قسمیں: ایک یہ کہ وہ مبیع کسی تغیر اور تبدیلی کے بغیر بعینہٖ معصیت میں استعمال ہوتی ہو تو اس صورت میں اس کی بیع مکروہ تحریمی ہے، دوسری یہ کہ وہ مبیع کچھ تصرف اور تبدیلی کے بعد معصیت میں استعمال ہو سکے گی تو اس صورت میں اس کی بیع مکروہ تنزیہی ہے۔

(جواہر الفقہ جلد ۲ صفحہ ۴۶۰-۴۶۲)

لہٰذا جب مندرجہ بالا بنیاد پر بینک میں رکھی گئی رقوم میں غور کیا تو اس سے یہ بات سامنے آئی کہ کسی شخص کا "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رقم رکھوانا سودی معاملات کا ایسا محرّک اور سبب نہیں ہے کہ اگر یہ شخص بینک میں رقم نہیں رکھوائے گا تو بینک

سودی لین دین کے گناہ میں مبتلا نہیں ہوگا، لہٰذا ایسا شخص سبب قریب کی قسم ثانی میں داخل ہے۔ اور عام طور پر بینک میں رقم رکھوانے والے کا یہ مقصد نہیں ہوتا کہ وہ سودی لین دین میں بینک کی مدد کرے بلکہ عام طور پر اپنی رقم کی حفاظت مقصود ہوتی ہے، اور پھر رقم رکھوانے والے کو یقینی طور پر یہ معلوم بھی نہیں ہوتا کہ اس کی رقم سودی لین دین میں لگائی جائے گی بلکہ اس کا بھی احتمال ہوتا ہے کہ اس کی رقم بینک میں محفوظ رکھی جائے اور اس کا بھی احتمال ہوتا ہے کہ اس کی رقم کسی جائز اور مشروع لین دین میں لگائی جائے، لیکن اگر بالفرض بینک نے اس کی رقم سودی کاروبار میں بھی لگادی ہو تب بھی کرنسی کا اصول یہ ہے کہ وہ جائز عقود معاوضہ میں متعیّن کرنے سے متعین نہیں ہوتی، لہٰذا سودی معاملات کو ''کرنٹ اکاؤنٹ'' میں رکھی گئی رقم کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا بلکہ ان معاملات کو اس رقم کی طرف منسوب کیا جائے گا جو اب بینک کی اپنی ملکیت ہوگئیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ''کرنٹ اکاؤنٹ'' میں رقم رکھوانا مکروہ تنزیہی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ آج بہت سے جائز معاملات بھی بینکوں کے ساتھ وابستہ ہوچکے ہیں اور ان معاملات کی تکمیل کے لئے انسان اس بات پر مجبور ہے کہ وہ کسی نہ کسی بینک میں اپنا اکاؤنٹ کھولے۔ چونکہ بینک میں اکاؤنٹ کھولنے کی یہ ضرورت بالکل ظاہر ہے، اس ضرورت کے پیش نظر بینک میں کرنٹ اکاؤنٹ کھولنے کی کراہت تنزیہی بھی انشاء اللہ ختم ہوجائے گی۔

## اسلامی بینکوں میں رکھی گئی رقوم کی حیثیت

جہاں تک اسلامی بینکوں میں رقم رکھوانے کا تعلق ہے تو اگر اس کے ''کرنٹ اکاؤنٹ'' میں رقم رکھوائی ہے تو اس کا بعینہ وہی حکم ہے جو ہم نے عام بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے کا حکم اوپر پیش کیا ہے، ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ رقم بینک کے ذمہ مالکان کا قرض ہوتی ہے، اور بینک اس رقم کا ضامن

ہوتا ہے، اور اس پر قرض ہی کے تمام احکام جاری ہوتے ہیں۔

لیکن اسلامی بینکوں کے "فکس ڈیپازٹ" اور "سیونگ اکاؤنٹ" میں جو رقم رکھوائی جاتی ہے اس کا حکم عام بینکوں کے "فکس ڈپازٹ" اور "سیونگ اکاؤنٹ" میں رکھی جانے والی رقم سے مختلف ہے، اگرچہ عام بینکوں کے ان اکاؤنٹس میں رکھوائی جانے والی رقوم قرض ہوتی ہیں جو سودی منافع کی بنیاد پر بینک میں رکھوائی جاتی ہیں، لیکن اسلامی بینک سودی منافع کی بنیاد پر کام نہیں کرتے، بلکہ اسلامی بینک ان رقوم کو ان کے مالکان سے شرکت کی بنیاد پر لیتے ہیں کہ اگر منافع ہوگا تو وہ بینک کے ساتھ منافع میں شریک ہوں گے۔ لہٰذا یہ رقم اسلامی بینکوں میں قرض نہیں ہوتی بلکہ عقد مضاربت کا رأس المال ہوتی ہے، اور رقم رکھوانے والا شخص بینک کے منافع میں ایک متناسب حصہ کا مستحق ہوتا ہے۔ اور اگر نقصان ہو جائے تو اس وقت نقصان میں بھی شریک ہوتا ہے، اور وہ رقم بینک پر مضمون نہیں ہوتی۔ لہٰذا بینک نہ تو اصل رأس المال کا ضامن ہوتا ہے اور نہ ہی منافع کا ضامن ہوتا ہے۔ البتہ اگر بینک کی طرف سے تعدی اور زیادتی پائی جائے تو اس صورت میں بینک تعدی اور زیادتی کے بقدر ضامن ہوگا۔

میرے خیال میں بینک میں بطور امانت رکھوانے والوں (ڈیپازیٹرز) اور بینک کے کاروبار میں حصہ دار بننے والوں (یعنی ڈائریکٹران اور اسپانسرز اور شیئر ہولڈرز) کی حیثیتوں میں فرق ہے، اور وہ یہ کہ "بینک" اور "ڈیپازیٹرز" کے درمیان "عقد مضاربت" ہوتا ہے، جبکہ حصہ داروں کے درمیان آپس میں "عقد شرکت" ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حصہ داروں کو بینک کی عام میٹنگ میں اپنی آواز اٹھانے کا حق بھی حاصل ہوتا ہے گویا کہ حصہ داروں نے اپنا مال اور اپنا عمل دونوں بینک کو پیش کر دیا ہے، چنانچہ شرکاء کی یہی کیفیت ہوتی ہے۔ لیکن ڈیپازیٹرز کو یہ حق نہیں ہوتا کہ وہ بینک کی عام میٹنگ میں اپنی آواز اٹھائیں اور نہ ہی بینک کے کاموں کی منصوبہ بندی اور اس کو آسان بنانے میں ان کو کسی قسم کے تصرف کا اختیار ہوتا ہے، بلکہ

یہ لوگ صرف اپنی رقم بینک کو پیش کر دیتے ہیں، چنانچہ یہی کیفیت عقدِ مضاربت میں رب المال کی ہوتی ہے۔

پھر یہ تمام بینک کے شرکاء یعنی شیئر ہولڈرز بحیثیت مجموعی ڈیپازیٹرز کے لئے ان کی امانتوں کے سرمایہ کے تناسب سے ان کے "مضارب" ہوتے ہیں، لہٰذا حصہ داروں کا آپس میں تعلق بمنزلہ "شرکاء" کے ہے اور "ڈیپازیٹرز" کے ساتھ ان کا تعلق بمنزلہ "مضاربت" کے ہے، اور اسلامی فقہ میں اس طرح کے دو قسم کے تعلقات کوئی غیر مانوس نہیں ہیں۔ چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر مضارب مالِ مضاربت کے ساتھ اپنا مال مخلوط کر دے تو یہ جائز ہے اور اس صورت میں یہ نصف مال میں مضارب اور نصف مال میں مالک متصور ہوگا۔ (مبسوط للسرخسی ۲۲: ۱۳۴)

## بینک میں رکھی گئی امانتوں کا ضامن

مندرجہ بالا تفصیل سے یہ واضح ہو گیا کہ مروّجہ بینکوں میں جو رقوم رکھوائی جاتی ہیں وہ بینک کے ذمہ قرض ہوتی ہیں۔ چاہے وہ رقم "فکس ڈیپازٹ" میں رکھی ہو یا "کرنٹ اکاؤنٹ" میں ہو یا "سیونگ اکاؤنٹ" میں ہو۔ اور یہ تمام رقمیں بینک کے ذمے پر ہوتی ہیں اور ڈیپازیٹر کو وہ رقم واپس کرنا بینک کے ذمے لازم ہوتا ہے، چاہے بینک کو اپنے کاروبار میں نفع ہو یا نقصان ہو۔ اس لئے کہ قرض ہر حال میں مستقرض پر مضمون ہوتا ہے۔ اسی طرح اسلامی بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ میں بھی رکھی گئی رقم قرض ہوتی ہے اور بینک کے ذمے مضمون ہوتی ہے۔

اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان قرضوں کا ضمان "شرکاء بینک" اور ڈیپازیٹرز دونوں پر ہوگا یا صرف "شرکاء" پر ہوگا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ضمان صرف شرکاء پر ہوگا ڈیپازیٹرز پر نہیں ہوگا، اس لئے کہ قرض لینے والا "بینک" ہے اور "شرکاء" بینک کے مالک ہیں، جب کہ تمام ڈیپازیٹرز یعنی "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رقم رکھوانے والے بینک کو قرض دینے والے

ہیں اور ایک قرض دینے والا دوسرے قرض دینے والے کے لئے قرض کا ضامن نہیں ہوتا۔ اسی طرح مروّجہ بینکوں کے "فکس ڈیپازٹ" اور "سیونگ اکاؤنٹ" میں رقم رکھوانے والے بینک کو قرض دینے والے ہوتے ہیں اور بینک ان سے قرض لینے والا ہوتا ہے۔

جو لوگ اسلامی بینکوں کے "سرمایہ کاری اکاؤنٹ" میں رقم رکھواتے ہیں، ان کے بارے میں ہم نے پیچھے عرض کیا تھا کہ یہ لوگ "عقد مضاربت" کے "رب المال" یعنی سرمایہ کار ہوتے ہیں، جب کہ "بینک کے حصّہ دار" اپنے حصّہ کی رقم کی نسبت سے شرکاء اور "امانت رکھوانے والوں" کے حصّے میں "مضارب" ہیں۔

لہٰذا بینک کا سرمایہ "حصّہ داروں" اور "ڈیپازیٹرز" کے درمیان مشترک اور مخلوط ہوگا اور ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے اپنے سرمایہ کے بقدر نفع ونقصان میں بھی شریک ہوگا۔ البتہ چونکہ "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رکھوائی جانے والی رقم بینک کے ذمّے قرض ہوتی ہے اور بینک اس رقم کو اپنے تمام معاملات میں استعمال کرتا ہے اور اس کا نفع بھی حصّہ داروں اور امانت داروں کو پہنچتا ہے، لہٰذا جن قرضوں سے حصّہ دار اور امانت دار دونوں نفع اٹھاتے ہیں تو اس قرض کے ضامن بھی دونوں ہی ہوں گے۔ علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

> ﴿ولو استقرض (ای الشریک) مالا لزمهما جميعا، لانة تملك مال بالعقد فكان كالصرف، فيثبت فى حقه وحق شريكه﴾
>
> یعنی اگر دو شریکوں میں سے ایک نے کسی سے قرض لیا تو وہ قرضہ دونوں شریکوں پر لازم ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ عمل عقد کے ذریعے مال کا مالک بننا ہے تو یہ بمنزلہ "بیع صرف" کے ہوگیا۔ لہٰذا یہ مال قرض لینے والے اور اس کے شریک دونوں کے ذمّے لازم ہو جائے گا۔

اور یہ اس مشہور اصول کی بنیاد پر ہے کہ الخراج بالضمان یعنی رسک کے بقدر نفع ہے اور الغنم بالغرم یعنی نقصان نفع کے اعتبار سے ہے۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ بینک "کرنٹ اکاؤنٹ" کے اعتبار سے قرض لینے والا ہے، اور بینک اپنے حصہ داروں اور ڈیپازیٹرز یعنی "فکس ڈیپازٹ" اور سیونگ اکاؤنٹ" میں رقم رکھوانے والوں کے ساتھ مل کر کام کرتا ہے، اس لئے یہ دونوں فریق بینک کے ساتھ اس کی تمام کاروائیوں میں شریک ہوتے ہیں۔ اور جن کاروائیوں میں یہ دونوں شریک ہوتے ہیں، ان کی تکمیل کے لئے "کرنٹ اکاؤنٹس" کی رقموں کو بطور قرض لیا جاتا ہے، اس لئے ان قرضوں کے ضامن بھی یہ دونوں ہوں گے۔ لہٰذا "کرنٹ اکاؤنٹس" میں رقم رکھوانے والے جب رقم کی واپسی کا مطالبہ کریں تو پہلے ان کے مطالبات کو پورا کیا جائے گا، اس کے بعد حصہ داروں اور "سرمایہ کاری کے اکاؤنٹس" میں رقم رکھوانے والوں کے درمیان نفع تقسیم کیا جائے گا۔ لہٰذا اگر کسی وقت بینک کو ختم کرنا پڑے تو سب سے پہلے "کرنٹ اکاؤنٹس" میں رقم رکھوانے والوں کو ان کی رقمیں واپس کر کے ان کے قرض کو ادا کیا جائے گا، اس لئے کہ ان کی رقمیں بینک میں بطور قرض رکھی گئی تھیں اور بینک کے حصہ دار اور "سرمایہ کاری اکاؤنٹس" میں رقم رکھوانے والے اپنے اصل سرمایہ اور نفع کے اس وقت مستحق ہوں گے جب "کرنٹ اکاؤنٹس" والوں کا قرضہ مکمل ادا کر دیا جائے گا کیونکہ یہ دونوں اس رقم کے قرض لینے والے ہیں۔

البتہ اس پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ایک شخص "سرمایہ کاری اکاؤنٹ" میں ابھی داخل ہوا ہے حالانکہ اس سے پہلے "کرنٹ اکاؤنٹ" میں بہت سے لوگ اپنی اپنی رقمیں بطور قرض رکھوا چکے ہیں، تو یہ شخص ان قرضوں کا کیسے ضامن ہوگا جو قرضے بینک نے اس وقت لیے تھے جب یہ شخص بینک کے ساتھ اس کے معاملات میں شریک بھی نہیں ہوا تھا؟

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ جو شخص کسی جاری تجارت میں بحیثیت شریک داخل ہوتا ہے تو وہ اس تجارت کے تمام دیون اور تمام منافع میں شریک ہوتا ہے، چاہے وہ دیون اس شخص کے تجارت میں داخل ہونے سے پہلے ہی کے ہوں۔ لہٰذا "سرمایہ کاری اکاؤنٹس" میں رقم رکھوانے والے بحیثیت "شرکاء" بینک کے کاروبار میں داخل ہوں گے تو بینک کے ساتھ تمام قرضوں کے ضمان کو بھی برداشت کریں گے۔

## کرنٹ اکاؤنٹ سے "رہن" یا "ضمان" کا کام لینا

اسلامی فقہ اکیڈمی کی طرف سے "کرنٹ اکاؤنٹ سے رہن کا کام لینے کا مسئلہ" بھی اٹھایا گیا یعنی "کرنٹ اکاؤنٹ" والے شخص کے لئے کیا جائز ہے کہ اس کی جو رقم کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھی ہے اس کو اپنے کسی ایسے دین کے عوض رہن رکھوا دے جو دین کسی بھی سبب سے اس کے ذمے واجب ہو چکا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک صرف وہی چیز رہن بن سکتی ہے جو مال متقوم ہو اور اس کی بیع جائز ہو (المغنی لابن قدامۃ مع الشرح الکبیر جلد ۴ صفحہ ۳۷۵) لہٰذا دین کے اندر "رہن" بننے کی صلاحیت نہیں کیونکہ تیسرے آدمی کو دین فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اور ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رکھی گئی رقم بینک کے ذمے دین ہوتی ہے۔ لہٰذا جمہور فقہاء کے قول کے مطابق اس رقم کو رہن بنانا درست نہیں۔ البتہ فقہاء مالکیہ کے نزدیک مدیون اور غیر مدیون دونوں کے پاس دین کو رہن رکھنا جائز ہے، البتہ مدیون کے پاس دین کو رہن رکھوانے کی شرط یہ ہے کہ جو دین رہن ہے اس کے واپس لینے کی مدت اس دین کی مدت کے برابر یا اس سے زیادہ ہو جس دین کا یہ رہن بنا ہے۔ چنانچہ علامہ عدوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿ویشترط فی صحۃ رھنہ من الدین ان یکون اجل

الرهن مثل اجل الدین الذی رهن اوابعدلا اقرب لان بقاءہ بعد محلہ کالسلف فصار فی البیع بیعا وسلفا الا ان یجعل بید امین الی محل اجل الدین الذی رهن بہ﴾

"یعنی دین کو مدیون کے پاس رہن رکھوانے کی شرط یہ ہے کہ رہن والے دین کی "مدت" اس دین کی مدت کے مثل یا زیادہ ہو جس کی طرف سے وہ دین رہن رکھوایا ہے، اس سے پہلے نہ ہو، اس لئے مدت رہن پوری ہوجانے کے بعد دین کا مرتہن کے پاس رہنا "قرض کی طرح ہے، اور عقد بیع کے اندر "قرض اور بیع" دو عقود داخل ہونا لازم آجائے گا۔ البتہ اگر یہ طے ہو جائے کہ "مدت رہن" پوری ہونے کے بعد وہ دین مدت دین تک کسی تیسرے امانت دار شخص کے پاس رکھا جائے گا تو یہ معاملہ درست ہوجائے گا"۔

(حاشیہ العدوی بھامش الخرشی علی مختصر خلیل جلد۵ صفحہ۲۳۶)

بہر حال، اس عبارت کی روشنی میں "کرنٹ اکاؤنٹ" کو بطور "رہن" استعمال کرنے کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں:

① پہلی صورت یہ ہے کہ اسی بینک کا دین اس شخص کے ذمے ہو جس کا "کرنٹ اکاؤنٹ" اس بینک میں موجود ہے، اور وہ شخص دین کی توثیق کے لئے اپنا کرنٹ اکاؤنٹ بینک کے پاس بطور رہن رکھوادے۔ یہ صورت مالکیہ کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ "کرنٹ اکاؤنٹ" کی مدت کو دین کی ادائیگی کی مدت تک اس طرح مؤخر کر دیا جائے کہ کرنٹ اکاؤنٹ کے مالک کو دین کی مدت سے پہلے اپنے اکاؤنٹ سے بینک کے دین کی مقدار سے زیادہ رقم نکلوانے کا اختیار نہیں ہوگا۔ البتہ جمہور فقہاء کے قول کے مطابق کرنٹ اکاؤنٹ کی رقم کو رہن رکھوانا درست نہیں، اس لئے کہ

وہ رقم بینک کے ذمے دین ہے، اور دین ایسا "عین" نہیں جس کی بیع درست ہو۔ (اور رہن کا عین ہونا ضروری ہے)

❷ دوسری صورت یہ ہے کہ دائن بینک کے علاوہ کوئی تیسرا شخص ہو، اور پھر مدیون اپنے کرنٹ اکاؤنٹ کو اس دائن شخص کے پاس اس طرح رکھوائے کہ وہ جب چاہے اس اکاؤنٹ سے رقم نکلوالے۔ یہ صورت بھی مالکیہ کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔ البتہ جمہور فقہاء کے نزدیک چونکہ دین کا رہن جائز نہیں، اس لئے یہ صورت بھی ان کے نزدیک درست نہیں۔ البتہ اس صورت کو "حوالہ" کی بنیاد پر درست کرنا ممکن ہے، وہ اس طرح کہ کرنٹ اکاؤنٹ والا شخص اپنے قرض خواہ کو بینک کی طرف اس طرح حوالہ کردے کہ وہ قرض خواہ جب چاہے اپنا دین بینک سے وصول کرلے۔

❸ تیسری صورت یہ ہے کہ دائن بینک کے علاوہ کوئی اور ہو، اور وہ دائن مدیون سے یہ مطالبہ کرے کہ دین کی ادائیگی کی مدت آنے تک وہ مدیون بینک کے اندر موجود اپنے کرنٹ اکاؤنٹ کو منجمد کردے (اور اس میں سے کوئی رقم نہ نکالے)۔ اس صورت کو فریق ثالث کے ہاتھ میں رہن رکھوانے کے مسئلے پر منطبق کیا جاسکتا ہے۔ اس فریق ثالث (بینک) کو فقہ اسلامی میں "عدل" کہا جاتا ہے اور اس "عدل" کا رہن پر قبضہ، قبضہ امانت ہوگا۔ اور "عدل" کے لئے اس رہن میں تصرف کرنا یا اپنے مصالح میں اس کو استعمال کرنا جائز نہیں، جب کہ یہ ظاہر ہے کہ بینک کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھی گئی تمام رقموں کو اپنے تصرف میں لاتا ہے، اس لئے جو رقم کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھوائی جائے گی اس کے بارے میں بینک کو "عدل اور امین" نہیں کہا جاسکتا۔ لہٰذا اس صورت کو فریق ثالث یعنی عادل کے ہاتھ میں رہن رکھوانے پر منطبق نہیں کیا جاسکتا الا یہ کہ یہ کہا جائے کہ دائن اور مدیون دونوں نے فریق ثالث (بینک) کو ضامن ہونے کی شرط کے ساتھ شئی مرہون میں تصرف کرنے کی اجازت دے دی ہے۔ اس کا صریح حکم تو کتب فقہ میں مجھے نہیں ملا لیکن بظاہر یہ معلوم ہوتا

ہے کہ یہ صورت شرعاً جائز ہے، واللہ سبحانہ اعلم۔

بہر حال، یہ تفصیل تو اس صورت میں ہے جب کہ جس دین کے لئے رہن رکھوایا گیا ہے اس کی ادائیگی کی میعاد معیّن ہو، لیکن اگر یہ دین حال ہو یعنی میعاد مقرر نہ ہو مثلاً قرض ہو، جو حنفیہ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک مؤجل کرنے سے مؤجل نہیں ہوتا یعنی کبھی بھی اس کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے، تو اس صورت میں اس اکاؤنٹ کو منجمد کر کے "حوالہ" کی بنیاد پر "رہن" بنایا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ پیچھے دوسری صورت کے بیان میں ذکر کر دیا۔

## سرمایہ کاری کی رقموں کو رہن بنانا

جہاں تک ان رقموں (امانتوں) کا تعلق ہے جو عام بینکوں کے اندر سرمایہ کاری کے لئے جمع کرائی جاتی ہیں تو ان کا حکم بعینہ وہی ہے جو اوپر ہم نے "کرنٹ اکاؤنٹ" کا تفصیل سے حکم بیان کیا، اس لئے کہ یہ رقم بھی بینک کے پاس بطور قرض ہوتی ہے جیسا کہ کرنٹ اکاؤنٹ کی رقمیں قرض ہوتی ہیں۔ البتہ جو رقمیں اسلامی بینکوں میں سرمایہ کاری کے لئے جمع کرائی جاتی ہیں وہ بینک کے پاس بطور قرض جمع نہیں ہوتیں بلکہ وہ رقمیں بینک کی ملک میں داخل ہو کر سرمایہ کار کا ایک حصہ مشاع بن جاتی ہیں، لہٰذا جو فقہاء "رہن المشاع" کو جائز نہیں کہتے ان کے نزدیک اس رقم کو رہن بنانا جائز نہیں، چنانچہ فقہاء حنفیہ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق مشاع کا رہن جائز نہیں اگرچہ شریک کے پاس رکھا جائے۔

(ردالمحتار جلد ۵ صفحہ ۳۴۸)

البتہ فقہاء شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مشاع کا رہن رکھنا جائز ہے۔

(المغنی لابن قدامۃ جلد ۴ صفحہ ۳۷۵)

لہٰذا ان فقہاء کے نزدیک اسلامی بینکوں کے سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں رکھی گئی رقموں کو رہن بنانا جائز ہے۔

# بینک کا کسی شخص کے اکاؤنٹ کو منجمد کرنا

"اسلامی فقہ اکیڈمی" میں بحث و مباحثہ کے دوران ایک سوال یہ اٹھایا گیا کہ اگر بینک میں کسی کا کرنٹ اکاؤنٹ موجود ہو اور بینک کے ساتھ لین دین کے نتیجے میں اس پر بینک کا قرض چڑھ گیا ہو تو کیا بینک کو یہ اختیار ہے کہ اس کے اکاؤنٹ کی رقم کو روک دے اور اس کے اکاؤنٹ کو منجمد کر دے؟ اور بینک اپنے تمام مالی واجبات جو سرمایہ کاری کی کاروائیوں کے نتیجے میں اس پر واجب ہوئے ہیں وہ اس کے اکاؤنٹ سے وصول کر لے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اکاؤنٹ ہولڈر کی رضامندی سے بینک نے اس کے اکاؤنٹ کو منجمد کیا ہے تو اس صورت میں اس اکاؤنٹ پر "رہن" کے وہ تمام احکام جاری ہوں گے جس کی تفصیل ہم نے پہلے عرض کر دی۔ اسی طرح اگر بینک کے کرنٹ اکاؤنٹ سے اس کی رضامندی سے اپنا قرض وصول کر لے تو اس پر "مقاصہ" کے احکام جاری ہوں گے۔ لیکن اگر اکاؤنٹ ہولڈر کی اجازت کے بغیر بینک اپنا قرض اس کے اکاؤنٹ سے وصول کرنا چاہے، مثلاً بینک کا اکاؤنٹ ہولڈر کے ذمے قرض ہے اور ادائیگی کی تاریخ آنے کے باوجود اس نے قرض ادا نہیں کیا، اب بینک یہ چاہتا ہے کہ اس کا جو اکاؤنٹ بینک میں موجود ہے اسی میں سے اپنا قرض وصول کر لے تو کیا بینک کے لئے ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس صورت پر وہ مسئلہ صادق آتا ہے جو فقہاء اور محدثین کے نزدیک "مسئلۃ الظفر" کے نام سے مشہور ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر "دائن" "مدیون" کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تو کیا دائن کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنا قرضہ اس مال سے وصول کر لے؟ اس کے بارے میں فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اگر مدیون کسی جائز وجہ کی بنیاد پر دین کی ادائیگی نہ کر رہا ہو، مثلاً یہ کہ دین کی ادائیگی کی تاریخ ابھی نہیں آئی۔ یا اس وجہ سے کہ وہ تنگدست ہے تو اس صورت میں دائن کے لئے اس

کے مال سے دین وصول کرنا جائز نہیں۔ اسی طرح اگر مدیون ناحق دین کی ادائیگی سے مانع ہے لیکن دائن عدالت سے رجوع کر کے اپنا دین وصول کر سکتا ہے، تو اس صورت میں بھی دائن کے لئے مدیون کے مال سے ازخود دین وصول کرنا جائز نہیں۔ اس بارے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں، البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ایک وجہ سے اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ لیکن اگر دائن عدالت کے ذریعہ اپنا دین وصول کرنے پر قادر نہ ہو، تو اس صورت میں مدیون کا مال لینے یا نہ لینے کے بارے میں فقہاء کے درمیان مندرجہ ذیل اختلاف ہے۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: المغنی لابن قدامۃ: ۲۲۹/۱۲ و ۲۳۰۔ کتاب الدعاوی والبینات)

① امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر دائن مدیون کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تو دائن اپنا قرض اس مال میں سے وصول کرلے، چاہے وہ مال اس قرض کی جنس سے ہو یا خلاف جنس ہو۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

② امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر دائن مدیون کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تب بھی دائن اس مال سے اپنا قرض وصول نہ کرے بلکہ وہ مال مدیون کو واپس کرے، اور پھر اس سے اپنے دین کا مطالبہ کرے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

③ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر دائن مدیون کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ یہ مال دین کی جنس کا ہے یا خلاف جنس ہے، اگر وہ مال دین کی جنس کا ہے تو اس صورت میں دائن کے لئے اس مال سے اپنا دین وصول کرنا جائز ہے۔ مثلاً دائن کے مدیون کے ذمے دراہم تھے اور دائن مدیون کے دراہم حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا تو اس صورت میں ان دراہم سے دائن کو اپنا دین وصول کرنا جائز ہے۔ لیکن اگر وہ مال خلاف جنس ہے تو اس صورت میں دائن کو اپنا دین اس مال سے وصول کرنا جائز نہیں۔ مثلاً دین

دراھم کی شکل میں تھا اور دائن مدیون کے دینار حاصل کرنے میں کامیاب ہوگیا تو اب دائن کو ان دینار سے اپنا دین وصول کرنا جائز نہیں۔

فقہاء حنفیہ کا اصل مذہب تو یہی ہے لیکن متأخرین فقہاء حنفیہ اس مسئلے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر دائن مدیون کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہوجائے تو دائن کو اس مال سے اپنا دین وصول کرنا جائز ہے، چاہے وہ مال دین کی جنس کا ہو یا خلاف جنس ہو۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ "شرح القدوری للاخصب" سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

﴿ان عدم جواز الاخذ من خلاف الجنس كان في زمانهم لمطاوعتهم في الحقوق والفتوى اليوم على جواز الاخذ عند القدرة من اى مال كان لاسيما في ديارنا لمداومتهم العقوق﴾

"یعنی دائن کے لئے خلاف جنس سے اپنا دین وصول کرنے کا عدم جواز کا حکم فقہاء متقدمین کے زمانے میں تھا جب کہ لوگ حقوق کی ادائیگی میں جلدی کرتے تھے۔ لیکن اب فتویٰ اس پر ہے کہ اگر دائن کو مدیون کے مال پر قدرت حاصل ہوجائے تو وہ اپنا دین وصول کرلے، چاہے وہ دین کی جنس سے ہو یا خلاف جنس ہو، خاص کر ہمارے دیار میں ایسا کرنا جائز ہے، اس لئے کہ آج کل لوگوں میں حقوق کی ادائیگی میں غفلت عام ہوچکی ہے"۔ (ردالمحتار لابن عابدین کتاب الحجر:۱۰۵/۵۔ وکتاب الحدود: ۲۱۹/۳، ۲۲۰، وکتاب الحظر والاباحۃ:۳۰۰/۵)

④ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے تینوں ائمہ کے اقوال کے مطابق تین قول منقول ہیں۔ اور ان کا چوتھا اور مشہور قول یہ ہے کہ اگر مدیون کے ذمے سوائے اس دائن ظافر کے دین کے علاوہ دوسرے کسی شخص کا دین نہیں ہے تو اس صورت میں اس

دائن ظافر کو اپنے دین کے بقدر مال وصول کرنا جائز ہے، اور اگر مدیون کے ذمّے کسی اور شخص کا بھی دین ہے تو اس صورت میں دائن ظافر کے لئے اس مال میں سے اپنا دین وصول کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ اگر یہ مدیون مفلس ہو جائے تو تمام دائنین اس کے مال میں برابر کے مستحق ہوں گے۔

جمہور فقہاء جو دائن ظافر کے لئے اپنا دین وصول کرنے کو جائز کہتے ہیں وہ حدیث ہند بنت عتبہ زوجہ ابی سفیان رضی اللہ عنہا سے استدلال کرتے ہیں۔ جس کے الفاظ یہ ہیں:

﴿انها قالت یارسول اللّٰه ان اباسفیان رجل شحیح، لا یعطینی من النفقة ما یکفینی ویکفی بنیی الاما اخذت من ماله بغیر علمه فهل علی فی ذلک من جناح؟ فقال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: خذی من ماله بالمعروف ما یکفیک ویکفی بنیک﴾

"یعنی ہند بنت عتبہ زوجہ ابی سفیان رضی اللہ عنہا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئیں اور عرض کیا کہ یارسول اللہ! میرے شوہر ابوسفیان بخیل آدمی ہیں وہ مجھے اتنا خرچہ نہیں دیتے جو مجھے اور میرے بچوں کو کافی ہو جائے، اگر میں ان کو بتائے بغیر ان کے مال میں سے لے لیا کروں تو اس میں مجھے کوئی گناہ تو نہیں ہو گا؟ جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم مناسب طریقے سے اتنا مال حاصل کر لیا کرو جو تمہارے اور تمہارے بچوں کے لئے کافی ہو جائے"۔

(صحیح مسلم کتاب الأقضیۃ باب قضیۃ ہند۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بھی صحیح بخاری میں اس حدیث کو متعدد مقامات پر لائے ہیں مثلاً: کتاب البیوع، باب ما اجری الامصار علی ما یتعارفون بینہم، حدیث

نمبر۲۲۱۱۔ کتاب المظالم، باب قصاص المظلوم اذا وجد مال ظالمہ، حدیث نمبر۲۴۶۰۔ کتاب النفقات، حدیث نمبر۵۳۵۹، ۵۳۶۴۔ اور میں نے اس مسئلہ کے بارے میں اپنی کتاب "تکملۃ فتح الملہم شرح صحیح مسلم" میں فقہاء کے مذاہب اور ان کے دلائل وغیرہ کے ساتھ تفصیل سے بحث کی ہے)

اس حدیث کی بنیاد پر حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ بینک کے لئے مدیون کے کرنٹ اکاؤنٹ سے اپنا کل دین یا بعض دین وصول کرلینا جائز ہے۔

مندرجہ بالا فقہی اختلاف دور کرنے کے لئے مناسب یہ ہے کہ جب بینک کسی کلائنٹ کے ساتھ ایگریمنٹ کرے تو اس ایگریمنٹ میں ایک شق کا اور اضافہ کرے، اور اس شق میں اس بات کی صاف صراحت ہو کہ اگر کلائنٹ وقت مقررہ پر بینک کے واجبات ادا کرنے سے قاصر رہے گا تو بینک اس کلائنٹ کے بینک میں موجود کرنٹ اکاؤنٹ سے اپنا حق وصول کرے گا۔ اور جب کلائنٹ اس اگریمنٹ کی اس شق پر دستخط کردے گا تو یہ اس کی رضامندی کی دلیل ہوگی کہ بینک اپنے واجبات کا اس کے کرنٹ اکاؤنٹ یا سرمایہ کاری اکاؤنٹ سے مقاصہ کرلے۔ اب اس صورت میں یہ مسئلہ "مسئلۃ الظفر" سے نکل جائے گا اور اس پر "مقاصہ بالتراضی" کے احکام جاری ہوں گے یہ "مقاصہ بالتراضی" تمام فقہاء کے نزدیک بلا اختلاف جائز ہے۔

## بینکوں میں رکھی گئی رقموں کی آڈیٹنگ کا طریقہ

آج کل عام بینکوں کا طریقہ کار یہ ہے کہ وہ اپنے ڈیبٹ اور کریڈٹ کی ایک بیلنس شیٹ تیار کرتے ہیں۔ "کریڈٹ" میں ان رقوم کو شامل کیا جاتا ہے جو یا تو بینک کے پاس موجود ہیں یا مستقبل میں بینک کو حاصل ہونے والی ہیں۔ مثلاً: وہ سرمایہ جو بینک نے اپنے کلائنٹ کو دیا ہوا ہے اور بینک کو یہ امید ہے کہ وہ سرمایہ نفع (سود) کے ساتھ بینک کو واپس مل جائے گا۔ اور "ڈیبٹ" میں ان رقوم کو شامل کیا جاتا ہے جن رقوم کا دوسروں کو بینک سے مطالبہ کرنے کا حق ہوتا ہے اور بینک کے ذمے ان مطالبات کو پورا کرنا ضروری ہوتا ہے۔ چنانچہ عام بینکوں کا طریقہ یہ ہے

کہ اکاؤنٹس کے اندر رکھی گئی تمام امانتوں کو "ڈیبٹ" کے خانے میں درج کرتے ہیں، اس لئے کہ "کرنٹ اکاؤنٹ" اور "سیونگ اکاؤنٹ" میں رکھی گئی رقموں کو تو اکاؤنٹس ہولڈرز کے مطالبے کے وقت واپس کرنا بینک کے ذمّے لازم ہوتا ہے، اور فکس ڈیپازٹ میں رکھی گئی امانتوں کو ان کی مدت پوری ہونے پر واپس کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اور وہ سرمایہ جو بینک اپنے کلائنٹ کو دیتا ہے اس کو "کریڈٹ" کی فہرست میں شامل کیا جاتا ہے، اس لئے کہ بینک کو "نفع" کے ساتھ اس رقم کی واپسی کی امید ہوتی ہے۔

جہاں تک اسلامی بینکوں کا تعلق ہے تو اس کی بیلنس شیٹ تیار کرنے میں یہ طریقہ اختیار نہیں کیا جاسکتا البتہ "کرنٹ اکاؤنٹ" کی رقوم کو عام بینکوں کی طرح اسلامی بینک بھی "ڈیبٹ" کے خانے میں درج کرسکتے ہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسا کہ ہم نے پہلے عرض کیا کہ "کرنٹ اکاؤنٹ" میں رکھی جانے والی رقومات بینک کے ذمّے قرض ہوتی ہیں، اور اکاؤنٹ ہولڈر کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے اپنی رقم بینک سے نکلوالے۔ لیکن چونکہ اسلامی بینکوں میں "سرمایہ کاری اکاؤنٹ" میں رکھی جانے والی رقمیں بینک کے ذمّے قرض نہیں ہوتیں بلکہ وہ یا تو "مال مضاربت" ہوتی ہیں یا "مال شرکت" ہوتی ہیں جو بینک کی دوسری رقموں کے ساتھ مخلوط کر دی جاتی ہیں، اور یہ رقمیں بینک کے ضمان میں نہیں ہوتیں۔ اس لئے حقیقت میں ان رقموں کو "ڈیبٹ" کے خانے میں درج کرنا درست نہیں۔ اسی طرح وہ رقمیں جو بطور سرمایہ کے بینک نے اپنے کلائنٹ کو دی ہوئی ہیں ان تمام رقموں کو "کریڈٹ" کے خانے میں درج کرنا ممکن نہیں، کیونکہ جو سرمایہ شرکت یا مضارت کی بنیاد پر کسی کو دیا جاتا ہے وہ غیر مضمون ہوتا ہے، اس لئے "کلائنٹ" کے نفع کا ضامن ہونا تو دور کی بات ہے وہ تو اصل سرمایہ کا بھی ضامن نہیں ہوتا، البتہ اگر بینک نے کوئی بیع "مرابحہ" کی ہے تو اس کا ثمن یا کوئی چیز اجرت پر دی ہے تو اس کا کرایہ بینک کے "کریڈٹ" کے خانے میں درج کیا جاسکتا ہے۔

لہٰذا مندرجہ بالا فرق کی بنیاد پر اسلامی بینک کی بیلنس شیٹ عام بینکوں کی بیلنس شیٹ کی مانند اسی طرح، ناکہ اس کی ڈیبٹ اور کریڈٹ کی رقموں کے اندراجات بالکل برابر ہو جائیں ممکن نہیں ہے، بلکہ مناسب یہ ہے کہ اسلامی بینکوں کی بیلنس شیٹ تجارتی کمپنی کی بیلنس شیٹ کی طرح بنائی جائے، اور یہ چیز اسلامی بینک کے مزاج کے زیادہ مطابق ہے، اس لئے کہ "اسلامی بینک" صرف قرض کے لین دین کرنے والا ادارہ نہیں ہے بلکہ وہ ایک تجارتی ادارہ ہے جو ملکی تجارت کے نفع و نقصان میں برابر کا شریک ہوتا ہے۔

اگر اسلامی بینک بھی اپنی بیلنس شیٹ عام بینکوں کی طرح اس طرح بنائے کہ "سرمایہ کاری اکاؤنٹ" کی رقموں کو "ڈیبٹ" کے خانے میں درج کرلے اور جو سرمایہ کلائنٹ کو فراہم کیا ہے اس کو "کریڈٹ" کے خانے میں درج کرلے تو اس صورت میں یہ "بیلنس شیٹ" تقریبی اور تخمینی بنیاد پر تو درست ہوگی، لیکن یقینی بنیاد پر درست نہیں ہوگی۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## "سرمایہ کاری اکاؤنٹس" کے اکاؤنٹ ہولڈرز کے درمیان نفع کی تقسیم کا طریقہ

بینک ڈیپازٹس کے مسائل میں سے ایک اہم مسئلہ اس رقم پر حاصل ہونے والے نفع کی تقسیم کا مسئلہ ہے۔

اس مسئلہ میں مشکل اس لئے پیش آتی ہے کہ "شرکت" اور "مضاربت" کا اصل میں جو تصور ہے وہ تو یہ ہے کہ یہ ایک سادہ قسم کی ایک تجارت ہے جس میں دو یا چند افراد ملکر آپس میں تجارت کریں گے اور تمام شرکاء اس تجارت میں ابتداء سے شریک رہیں گے یہاں تک کہ تمام مال تجارت نقد کی شکل میں حاصل ہو جائے اور پھر تمام شرکاء کے درمیان نفع کی تقسیم ہو جائے اس صورت میں نفع و نقصان کے

حساب میں کسی قسم کا ابہام باقی نہیں رہتا۔

لیکن آج کل جو بڑی بڑی شراکتی کمپنیاں ہیں، ان میں سینکڑوں لوگ شریک ہوتے ہیں، روزانہ بے شمار افراد اس شراکتی کمپنی سے نکلتے ہیں اور دوسرے بے شمار افراد داخل ہوتے ہیں۔ اور اس بات نے اس مسئلہ کو زیادہ پیچیدہ اور دشوار بنادیا کہ موجودہ بینکوں میں ہر شخص کے اکاؤنٹ میں رکھی گئی رقم میں روزانہ کمی بیشی ہوتی رہتی ہے، مثلاً ایک شخص نے آج بینک میں اکاؤنٹ کھولا اور چند روز کے بعد اس کو اپنے اکاؤنٹ میں سے کچھ رقم نکلوانے کی ضرورت پیش آگئی، پھر چند روز کے بعد اس نے اپنے اکاؤنٹ میں کچھ رقم اور جمع کرادی۔ یہ صورت حال صرف کرنٹ اکاؤنٹ میں پیش نہیں آتی بلکہ سیونگ اکاؤنٹ میں بھی پیش آتی ہے حتیٰ کہ "فکس ڈیپازٹ" میں بھی یہ صورت پیش آتی رہتی ہے، اس لئے کہ "فکس ڈیپازٹ" میں اگرچہ مدت مقرر ہوتی ہے اور اکاؤنٹ ہولڈر کو مدت پوری ہونے سے پہلے اپنی رقم اکاؤنٹ سے نکلوانے کا اختیار نہیں ہوتا لیکن پھر بھی اکثر بینکوں میں یہ معمول ہے کہ وہ فکس ڈیپازٹ ہولڈر کو بھی ضرورت کے وقت اپنے اکاؤنٹ سے رقم نکلوانے کی اجازت دے دیتے ہیں اور اس کے بدلے میں بینک ان ایام کا نفع کم کر دیتا ہے جتنے ایام مدت پوری ہونے میں باقی رہتے ہیں۔

دوسری طرف "فکس ڈیپازٹ" کے تمام اکاؤنٹس ایک دن اور ایک تاریخ میں نہیں کھولے جاتے بلکہ ہر شخص کے اکاؤنٹ کھولنے کی تاریخ مختلف ہوتی ہے، اسی طرح ہر شخص کے اکاؤنٹ کی مدت دوسرے سے مختلف ہوتی ہے۔ اس لئے ہر شخص کی رقم رکھوانے کی پیریڈ دوسرے شخص سے مختلف ہوتی ہے بلکہ ان کے درمیان اتنا تضاد ہوتا ہے کہ ان سب کو کسی ایک پیریڈ کے ساتھ موافق کرنا ممکن نہیں، لہٰذا جب اس معاملہ کو "عقد شرکت" یا "عقد مضاربت" کی طرف تبدیل کیا جاتا ہے تو اس وقت یہ مشکل پیش آتی ہے کہ اکاؤنٹ میں رکھی جانے والی ہر ہر رقم پر کاروبار سے جو نفع یا نقصان حاصل ہوا ہے اس کی تحدید یا تعیین شراکت یا مضاربت کے

معروف طریقہ سے کس طرح کی جائی گی؟

بعض حضرات نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ اسلامی بینک بھی رقمیں وصول کرنے میں وہی طریقہ اختیار کرے جو عام بینکوں نے اختیار کیا ہوا ہے، وہ یہ کہ "سیونگ اکاؤنٹ" اور "فکس ڈیپازٹ" میں رقمیں رکھوانے کے لئے ایک تاریخ اور مدت مقرر کر دے کہ اس اکاؤنٹ میں فلاں تاریخ سے فلاں تاریخ تک رقمیں وصول کی جائیں گی، اور اتنی مدت کے لئے رقم رکھی جائے گی تاکہ تمام رقمیں رکھوانے والوں کا پیریڈ ایک ہی تاریخ میں شروع ہو اور ایک ہی تاریخ پر ختم ہو تاکہ بینک کو اس رقم پر حاصل ہونے والے نفع کی تعیین شراکت کے معروف طریقے کی بنیاد پر کرنا ممکن ہو۔

لیکن اس تجویز پر بینک کے لئے عمل کرنا بہت مشکل ہے اس لئے کہ بینک کے ذریعے ہونے والے لین دین کا تقاضہ یہ ہے کہ ہر شخص کا اکاؤنٹ رقم نکلوانے اور رقم رکھوانے کے لئے ہر وقت کھلا ہوا ہو، لہٰذا اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے اور نکلوانے کے عمل کو اگر کسی خاص دن اور تاریخ کے ساتھ مقید کردیا جائے گا تو اس صورت میں موجودہ دور کے تیز رفتار کاروبار میں مشکلات پیش آئیں گی اور لوگوں کی بچتوں کی بہت بڑی مقدار تجارت میں نہیں لگ سکے گی، اور چونکہ لوگوں کی بچتوں کو صنعتی اور تجارتی کاموں میں لگانا بھی بذات خود ایک صحیح مقصد ہے جو شریعت اسلامیہ کے مقاصد کے بھی موافق ہے، اور ان بچتوں کا بے مصرف پڑا رہنا اجتماعی ضرر کا باعث ہے جس کو دور کرنا بھی ضروری ہے۔

بعض حضرات نے ایک دوسری تجویز پیش کی ہے وہ یہ کہ بینک میں جو رقمیں رکھوائی جائیں ان کو حصص کی طرح چھوٹی چھوٹی یونٹوں میں تقسیم کردیا جائے اور جو شخص بھی بینک میں اپنی رقم رکھوانے کے لئے آئے تو وہ شخص اپنی رقم کے حساب سے وہ یونٹ خریدلے۔ پھر بینک اپنے اثاثوں اور اپنی امانتوں کی بنیاد پر روزانہ ان یونٹوں کی قیمت کا اعلان کرے کہ آج ایک یونٹ کی قیمت یہ ہے، پھر جو شخص بینک

سے اپنی کچھ رقم نکلوانا چاہے تو اسی حساب سے اپنے یونٹ بینک کو فروخت کردے اور بینک اپنے ذمے یہ لازم کرلے کہ جب بھی کوئی شخص یونٹ فروخت کرنے کے لئے آئے گا تو بینک اس روز کی اعلان کردہ قیمت پر وہ یونٹ خرید لے گا، اور بینک کے اثاثوں کی قیمت میں اضافے سے یونٹ کی قیمت میں یومیہ جو اضافہ ہوگا وہ اضافہ اس یونٹ پر حاصل ہونے والا نفع سمجھا جائے گا، اور بینک کے اثاثوں کی قیمت کم ہونے کے نتیجے میں یونٹ کی قیمت میں یومیہ جو کمی واقع ہوگی وہ اس یونٹ پر خسارہ تصور کیا جائے گا۔

مندرجہ بالا تجویز پر بینک کے علاوہ دوسری سرمایہ کار کمپنیوں میں تو عمل کرنا ممکن ہے لیکن بینکوں میں اس تجویز پر عمل کرنا مندرجہ ذیل وجوہ سے بہت مشکل اور دشوار ہے:

پہلی وجہ یہ ہے کہ موجودہ بینکوں کی کاروائیاں اس بات کا تقاضہ کرتی ہیں کہ معاملات کو تیزی سے نمٹایا جائے اور یہ تجویز اس کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی، اور اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے اور نکلوانے کو خاص مقدار کے یونٹ کے ساتھ مقید کرنا بھی ان معاملات میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے جب کہ وہ یونٹ بعض اوقات بہت چھوٹے ہوتے ہیں اور عام طور پر اکاؤنٹ ہولڈر اپنے ذمے واجبات کی ادائیگی کے لئے بینک کا چیک ہی استعمال کرتا ہے اور بینک کے چیک ہی کے ذریعے رقم نکلواتا ہے، اب اگر ان واجبات کو ان یونٹوں پر تقسیم کردیا جائے کہ اکاؤنٹ ہولڈر ان یونٹوں کی مقدار کے حساب سے اپنے واجبات ادا کرے تو اس صورت میں شدید دشواری پیش آئے گی، اس لئے کہ ہر شخص کے واجبات دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، یونٹوں کے حساب سے ان کی ادائیگی ممکن نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس تجویز کا تقاضہ یہ ہے کہ بینک کے تمام اثاثوں کی بازاری نرخ کی بنیاد پر یومیہ قیمت نکالی جائے (تاکہ اس کی بنیاد پر ان یونٹوں کی قیمت روز روز متعین ہوتی رہے) ظاہر ہے کہ یہ بھی ایک دشوار عمل ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ بینک کے اکثر اثاثے عام طور پر نقود اور دیون کی شکل میں ہوتے ہیں، اور موجودہ دور کے علماء کی ایک جماعت کا یہ کہنا ہے کہ کسی کمپنی کے حصص کی خرید وفروخت اس وقت تک جائز نہیں جب تک اس کمپنی کے فکسڈ اثاثے نقود اور دیون کے مقابلے میں زیادہ نہ ہوں، لہٰذا ان علماء کے نزدیک اگر بینک کے اکثر اثاثے نقود اور دیون کی شکل میں ہوں تو اس صورت میں بینک یونٹوں کو فروخت کرنا جائز نہیں۔

حنفیہ کے قول کے مطابق اس مسئلہ کی بنیاد "مسئلہ مدعجوۃ" ہے، جس کی رو سے اگر کمپنی کے بعض اثاثے عروض کی شکل میں ہوں تب بھی "حصص" کی بیع جائز ہے، چاہے اس کمپنی کے اکثر اثاثے نقود اور دیون ہی کی شکل میں ہوں، بشرطیکہ اس "حصے" کی قیمت ان نقود اور دیون سے زائد ہو جو نقود اور دیون اس "حصے" کے مقابلے میں ہیں تاکہ زائد قیمت "عروض" کے عوض میں ہو جائے۔

بہرحال مندرجہ بالا وجوہ کی وجہ سے اس تجویز کی بنیاد پر نفع کی تحدید کے مسئلے کو حل کرنا مشکل ہے۔

میں نے فقہاء کی کتابوں میں یہ مسئلہ تلاش کرنے کی کوشش کی کہ اگر مشترکہ کاروبار کا کوئی ایک شریک اپنے مال کا کچھ حصہ اس کاروبار سے واپس نکالنا چاہے یا رب المال اپنی رقم کا کچھ حصہ کاروبار سے نکالنا چاہے تو اس وقت نفع کا حساب کس طرح کیا جائے گا؟ یہ مسئلہ کسی اور جگہ تو نہیں ملا، البتہ اس مسئلہ کے بارے میں علامہ نوویؒ "منہاج" میں کتاب القراض کے آخر میں فرماتے ہیں:

﴿ولو استرد المالك بعضه قبل ظهور ربح وخسران رجع راس المال الى الباقي وان إسترد بعد الربح فالمسترد شائع ربحا وراس مال۔

مثاله: راس المال مائة والربح عشرون واسترد عشرين فالربح سدس المال فيكون المسترد سدسه

من الربح فليستقر للعامل المشروط منه وباقيه من راس المال، وان استرد بعد الخسران فالخسران موزع على المسترد والباقي فلا يلزم جبر حصة المسترد لوربح بعد ذلك۔

مثاله: المال مائة والخسران عشرون ثم استرد عشرين فربع العشرين حصة المسترد ويعود راس المال الى خمسة وسبعين﴾

(مغنی المحتاج للشربینی الخطیب ۲: ۳۲۲-۳۲۱)

"یعنی اگر مالک تجارت میں نفع اور نقصان ظاہر ہونے سے پہلے اپنا کچھ مال اس تجارت سے واپس نکال لے تو بقیہ مال رأس المال بن جائے گا۔ اگر تجارت میں نفع ظاہر ہونے کے بعد واپس نکال لے تو اس صورت میں نکالا جانے والا مال نفع اور رأس المال دونوں کو شامل ہوگا۔

مثلاً رأس المال سو روپے تھا اور بیس روپے اس میں نفع کے ہوئے، اور اس کے بعد مالک نے اس میں سے بیس روپے نکال لئے تو اس صورت میں چونکہ نفع کل مال کا چھٹا حصہ تھا لہٰذا واپس نکالے جانے والے مال کا چھٹا حصہ (یعنی ۳.۳۳ روپے سرمایہ کار کا نفع ہے اور ۱۶.۶۷ روپے اصل سرمایہ واپس ہوا ہے) عامل کے لئے عقد کے اندر جو نفع دینا مشروط تھا وہ ادا کرنے کے بعد جو باقی بچے گا وہ رأس المال ہو جائے گا۔ اور اگر تجارت میں نقصان ہو جانے کے بعد مالک نے کچھ مال واپس اس تجارت سے نکال لیا تو اس صورت میں نقصان کو نکالے جانے والے مال اور باقی رہ جانے والے مال دونوں پر تقسیم کیا جائے گا، پھر اگر بعد میں اس تجارت کے اندر نفع ہو جائے تو

اس نفع سے اس مال کی تلافی نہیں کی جائے گی جو مال مالک نے واپس نکال لیا ہے۔

مثلاً کل رأس المال سو روپے تھا اور بیس روپے کا نقصان ہو گیا، پھر مالک نے اس رأس المال میں سے بیس روپے نکال لئے تو اس صورت میں نقصان کا ربع یعنی پانچ روپے واپس نکالے جانے والے مال کے مقابلے میں ہوں گے اور اب رأس المال پچھتر روپے ہو جائیں گے"۔

بہرحال، مندرجہ بالا طریقہ سے اس تجویز کی صرف ایک شکل کا حل نکلتا ہے، وہ یہ کہ رب المال کا مال مضاربت میں سے کچھ مال واپس نکال لینا۔ لیکن اگر رب المال اپنا نکالا ہوا کل مال یا اس کا کچھ حصہ دوبارہ مال مضاربت میں داخل کرنا چاہے یا یہ صورت ہو کہ رب المال مندرجہ بالا مسئلہ میں تو صرف ایک تھا اور نفع نقصان بھی بالکل ظاہر تھا، لیکن اگر رب المال ایک کے بجائے ہزاروں ہوں اور ان میں سے ہر ایک اپنے مال کا کچھ حصہ کبھی نکال لیں اور کبھی واپس جمع کرادیں تو اس صورت میں اتنی باریک بینی سے حساب لگانا تقریباً محال ہے۔

## ڈیلی پروڈکٹس (یومیہ پیداوار) کا حساب اور نفع کی تعیین میں اس سے کام لینا

ان مشکلات کا حل اس صورت میں موجود ہے جس کو آجکل کی اکاؤنٹنگ کی اصطلاح میں "ڈیلی پروڈکٹس کا حساب" (Daily Products) کہا جاتا ہے، اور جس کو عربی میں "حساب النمر" اور "حساب الانتاج الیومی" کہا جاتا ہے۔ شرکت اور مضاربت میں اس سے کام لینے کا طریقہ یہ ہے کہ ہر مقررہ پیریڈ کے اختتام پر سرمایہ کاری سے تمام سرمایہ پر جو منافع حاصل ہو اس کو اجمالی طور پر متعین کیا جائے کہ کتنا

منافع حاصل ہوا، پھر اس منافع کو سرمایہ کاری کے تمام اموال پر اور سرمایہ کاری کی مدت کے مجموعی ایام پر اس طرح تقسیم کیا جائے کہ یہ معلوم ہو جائے کہ ایک روپیہ پر یومیہ کتنا منافع حاصل ہوا؟ پھر ہر شریک کو ہر روپیہ پر اس حساب سے منافع دیا جائے جتنے ایام تک اس کا روپیہ سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں مصروف رہا، اگر ایک روپیہ کئی روز تک سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں مصروف رہا تو اس پر اس کو زیادہ نفع دیا جائے گا اور اگر کم دنوں تک اس کا روپیہ مصروف رہا تو اس پر اس کو کم نفع حاصل ہو گا۔

مثلاً "ڈیلی پروڈکٹس حساب" کے نتیجے میں یہ بات سامنے آئی کہ ہر روپے پر یومیہ ایک پیسہ کا نفع حاصل ہوا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک روپے پر سو دنوں میں سو پیسوں کا نفع حاصل ہوا ہے، چاہے وہ روپیہ مسلسل سو دنوں تک اکاؤنٹ میں موجود رہا ہو یا متفرق ایام میں سو دنوں تک رہا ہو۔ لہٰذا جس شخص کا ایک روپیہ سو دن مسلسل یا متفرق طور پر اس مدت کے دوران اکاؤنٹ میں مشغول رہا تو وہ شخص منافع کے سو پیسوں کا مستحق ہو گیا اور جس شخص کا ایک روپیہ دو سو دن تک مشغول رہا یا جس شخص کے دو روپے سو دن تک اکاؤنٹ میں مشغول رہے تو ان میں سے ہر ایک منافع میں سے دو سو پیسوں کا مستحق ہو گیا۔

بہر حال، اس صورت میں سرمایہ کار اپنے سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں اس مخصوص مدت کے دوران جتنی رقم چاہیں نکلوائیں اور جتنی رقم چاہیں واپس داخل کرائیں، ان کا استحقاق منافع میں اس طرح متعین ہو گا کہ اس مدت کے مجموعی ایام میں سے کتنے ایام تک کتنے روپے سرمایہ کاری میں مصروف رہے۔

(اس طریقہ حساب کی مزید تفصیل اور مثالوں کے لئے دیکھئے: "محاسبۃ الشرکات والمصارف فی النظام الاسلامی" صفحہ ۱۷۹ تا ۱۸۱ طبع قاہرہ ۱۴۰۴ھ)

یہ طریقہ ایک واحد حل ہے جس کے ذریعہ اسلامی بینکوں میں رکھے گئے سرمایہ پر منافع کی تقسیم کا حساب عملی طور پر ظاہر ہو کر سامنے آجاتا ہے، لیکن اس طریقہ حساب کو اس طرح شریعت کے ہم آہنگ بنانے کی ضرورت ہے کہ اسلامی فقہ کا

مزاج اس طریقہ حساب کو قبول کرلے۔ اور فقہ اسلامی میں شرکت اور مضاربت کا جو تصور ہے اس کی طرف دیکھتے ہوئے اس طریقہ حساب کو ان کے ساتھ تطبیق دینے میں چند رکاوٹیں ہیں، جو مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) پہلی رکاوٹ یہ ہے کہ فقہاء کرام کے بیان کردہ اصول کی روشنی میں یہ بات واضح ہے کہ کسی مشترکہ کاروبار کے حقیقی نفع کا معلوم کرنا اس پر موقوف ہے کہ اس شرکت کے تمام اثاثوں کو نقد کی شکل میں تبدیل کردیا جائے، حتی کہ نقد میں تبدیل کرنے سے پہلے جو منافع تقسیم کیا جائے گا وہ علی الحساب بطور پیشگی دیا جائے گا، اور مدت کے اختتام پر تمام اثاثوں کو نقد میں تبدیل کرنے کے بعد جو تصفیہ ہوگا یہ منافع اس تصفیہ کے تابع ہوگا۔ لیکن جہاں تک بینکوں کے معاملات کا تعلق ہے تو سال کے اختتام پر بھی کلی طور پر نقد کی شکل میں اثاثوں کی تبدیلی کا تصور بھی نہیں ہے، اس لئے کہ بینکوں میں ہونے والے معاملات مسلسل جاری رہتے ہیں (کسی مرحلے پر اختتام پزیر نہیں ہوتے)

میرے نزدیک اس مشکل کا حل یہ ہے۔ واللہ اعلم۔ کہ ہر سال کے آخر میں کمپنی کے تمام اثاثوں کی قیمت لگا کر ایک تخمینی نقد کی بنیاد پر تصفیہ کیا جائے۔ حاصل اس طریقہ کار کا یہ ہے کہ سرمایہ کاری کے عمل کے دوران بینک سال کے آخر تک جتنے اثاثوں کا مالک بن گیا ہے ان تمام اثاثوں کو بینک کے حصہ دار سامایہ کاری کی رقم سے خرید لیں گے اور اس خریداری کے نتیجے میں جو قیمت حاصل ہوگی اس کو نقد سرمایہ کے ساتھ ملادیا جائے گا اور پھر اس نقد سرمایہ کی بنیاد پر منافع تقسیم کیا جائے گا، اور اس مرحلے پر رواں سال کے عقود مضاربت اور عقود شرکت اپنی انتہاء کو پہنچ جائیں گے۔ اور پھر نئے سال کے آغاز میں حصہ داروں اور سرمایہ کاروں کے درمیان دوبارہ نئے سرے سے عقود شرکت منعقد ہوں گے، اور اس وقت کمپنی کے اثاثوں کی جو قیمت ہوگی وہ حصہ داروں کی طرف سے اس نئے عقد شرکت کے لئے رأس المال تصور کیا جائے گا۔ اور جب حصہ دار ان اثاثوں کی قیمت

سرمایہ کاری کی امانتوں میں شامل کرکے ان اثاثوں کے مالک بن گئے تو اب دوبارہ جدید "عقد شرکت" کے وقت اپنی اثاثوں کو دوبارہ سرمایہ کی شکل میں شامل کرکے حصہ دار بن جائیں گے۔ اس صورت میں اگرچہ "شرکت بالعروض" کی خرابی لازم آئے گی، لیکن مالکیہ اور بعض حنابلہ کے نزدیک ان عروض کی قیمت کی بنیاد پر یہ شرکت مطلقاً جائز ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اگر وہ "عروض" ذوات الامثال میں سے ہوں تو "شرکت" جائز ہے۔ (المغنی لابن قدامۃ، جلد ۵ صفحہ ۱۲۴ و ۱۲۵)

اور حنفیہ کے نزدیک اگر عروض کو ایک دوسرے کے ساتھ خلط ملط کردیا جائے تو بھی شرکت جائز ہے۔ (بدائع الصنائع للکاسانی، جلد ۶ صفحہ ۵۹)

اور لوگوں کی آسانی کے لئے مالکیہ کے قول کو اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ (امداد الفتاویٰ للتھانوی جلد ۳ صفحہ ۴۹۵)

(۲) دوسری رکاوٹ یہ ہے کہ عام عقد شرکت اور عقد مضاربت کے مزاج کا تقاضہ یہ ہے کہ پورا مال شرکت اور مضاربت کا پورا رأس المال ایک ہی دفعہ میں تجارت کے اندر لگادیا جائے، حتیٰ کہ فقہاء کرام نے یہاں تک بیان فرمایا ہے کہ اگر رب المال اتنے وقفے کے بعد دوسرا مال مضاربت مضارب کو دے کہ پہلا مال تجارت کے اندر لگ چکا ہے تو اس صورت میں اس دوسرے مال کے اندر مضاربت نہیں ہوگی۔ چنانچہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿لو دفع اليه الفا قراضا ثم الفا وقال: ضمه الى اول، لم يجز القراض فى الثانى ولا الخلط لان الاول استقر حكمه بالتصرف ربحا وخسرانا وربح كل مال وخسرانه يختص به﴾

"یعنی اگر کسی شخص نے دوسرے کو ایک ہزار روپے مضاربت کے طور پر دیے، اس کے بعد ایک ہزار روپے اور دیے اور مضارب سے کہا کہ اس ایک ہزار کو پہلے والے ایک ہزار کے

ساتھ ملادو، تو اس صورت میں اس دوسرے ایک ہزار روپے میں نہ تو مضاربت جائز ہوگی اور نہ ہی اس کو پہلے والے ایک ہزار کے ساتھ ملانا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ تصرف کرنے کے بعد نفع و نقصان کا حکم پہلے والے ایک ہزار روپے کے ساتھ ثابت ہو چکا۔ اور اب کل مال کا نفع اور نقصان اسی پہلے والے ہزار کے ساتھ مخصوص ہوگا"۔ (روضۃ الطالبین للنووی جلد ۵ صفحہ ۱۲۸)

اور مندرجہ بالا حکم اس صورت میں ہے جب دونوں رأس المال ایک ہی شخص مضارب کو دے رہا ہو۔ اور اگر دو مختلف اشخاص یہ مال دینے والے ہوں تو پھر بطریق اولیٰ یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ دونوں کے منافع بھی جدا جدا ہوں گے۔

بینکوں کے اندر سرمایہ کاری کے طور پر جو رقمیں رکھوائی جاتی ہیں وہ سب نہ تو ایک وقت میں رکھوائی جاتی ہیں اور نہ ہی ان رقوم کو سرمایہ کاری کی مختلف اسکیموں کے اندر ایک ہی وقت میں لگایا جاتا ہے بلکہ مختلف اوقات میں لگایا جاتا ہے، لہٰذا اس صورت کو عام شرکت اور مضاربت کی بنیاد پر منطبق کرنا ممکن نہیں۔

(۳) تیسری رکاوٹ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص میعاد پوری ہونے سے پہلے اپنی کچھ رقم اکاؤنٹ میں سے نکال لے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جتنی رقم اکاؤنٹ سے نکالی ہے، اس حد تک شرکت فسخ ہوجائے۔ اور جو رقم نکالی گئی ہے، اس رقم میں اس بات کا بھی امکان ہے کہ اب تک کوئی نفع نہ ہوا ہو، اور اس بات کا بھی امکان ہے کہ اس نکالی ہوئی رقم پر منافع اس سے زیادہ ہوا ہو جو منافع ڈیلی پروڈکٹس کے حساب کے ذریعہ سامنے آیا ہے۔ پہلی صورت میں جب کہ اس سے نکالی گئی رقم پر منافع بالکل نہیں ہوا، ڈیلی پروڈکٹس کے حساب سے جو منافع دیا جائے گا، حقیقت میں وہ منافع دوسری رقموں کا ہوگا۔ اور دوسری صورت میں جب کہ اس نکالی گئی رقم پر ڈیلی پروڈکٹس کے حساب سے آنے والے منافع کی نسبت سے زیادہ منافع ہوا، اس صورت میں اس رقم کا منافع دوسری رقموں کی طرف منتقل ہوجائے گا۔

مندرجہ بالا رکاوٹوں کو دور کرنے کی اس کے علاوہ کوئی صورت نہیں کہ یہ کہا جائے کہ یہ ''اجتماعی شرکت جاریہ'' ہے جو موجودہ دور میں شرکت کی ایک جدید قسم ہے۔ اور یہ کوئی ضروری نہیں کہ شرکت العنان یا شرکت مضاوضہ کے تمام عناصر اس میں پائے جائیں، اس لئے کہ یہ شرکت کی ایک مستقل قسم ہے۔ البتہ شرکت کے جواز کی جو شرائط منصوص ہیں، اگر ان میں سے کوئی شرط نہیں پائی جائے گی تو اس وقت اس پر عدم جواز کا حکم لگا دیا جائے گا، ورنہ عدم جواز کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن و حدیث میں ایسی کوئی نص موجود نہیں ہے جو شرکت مشروعہ کو شرکت کی صرف ان اقسام میں منحصر کر دے جو فقہاء کرام نے اپنی کتابوں میں بیان کی ہیں، بلکہ فقہاء کرام نے اپنے زمانے اور ماحول میں رائج شدہ شرکت کی مختلف اقسام کی تحقیق کر کے انہیں بیان کر دیا ہے۔ اور شرکت کی بعض قسمیں ایسی ہیں جو تجارت میں لوگوں کی ضروریات کی بنیاد پر وجود میں آئی ہیں، مثلاً ''شرکت التقبل'' اور ''شرکت الوجوہ'' یہ شرکت کی ایسی قسمیں ہیں کہ قرآن و حدیث کی نصوص میں ان کا کہیں ذکر نہیں، لیکن فقہاء کرام نے ضرورت کی وجہ سے ان دونوں کو جائز کہا ہے۔ لہٰذا اگر شرکت کی کوئی جدید قسم وجود میں آجائے تو صرف اس وجہ سے کہ چونکہ کتب فقہ میں ذکر کردہ شرکت کی مختلف اقسام میں سے کسی قسم میں داخل نہیں ہے، شرکت کی اس جدید قسم کو باطل اور ناجائز نہیں کہا جائے گا جب تک کہ وہ جدید قسم قرآن و حدیث میں بیان کردہ شرکت کے بنیادی قواعد کے معارض نہ ہو۔

لہٰذا مندرجہ بالا اصول کی بنیاد پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ''اجتماعی شرکت جاریہ'' شرکت کی ایک جدید صورت ہے جو موجودہ دور کے رائج معاملات میں لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے وجود میں آئی ہے۔ اور اس جدید صورت کو صرف اس وجہ سے ناجائز نہیں کہا جائے گا کہ فقہاء کی ذکر کردہ بعض فروعی جزئیات اس صورت پر

منطبق نہیں ہو رہی ہیں۔ دیکھنے سے یہ نظر آتا ہے کہ اس شرکت میں تمام شرکاء کی رقمیں مخلوط ہوتی ہیں اور ہر شریک نفع و نقصان دونوں برداشت کرنے کے لئے اپنی رقم شرکت میں لگاتا ہے، اور کسی بھی شریک کے لئے نفع میں سے کوئی مخصوص مقدار کی رقم طے شدہ نہیں ہوتی ہے، بلکہ ہر شریک نفع و نقصان میں برابر کا شریک ہوتا ہے اور کسی شریک کو دوسرے پر کسی قسم کی فوقیت حاصل نہیں ہوتی۔ لہٰذا شرکت کی اس جدید قسم میں شرکت کی تمام بنیادی باتیں موجود ہیں۔

جہاں تک "ڈیلی پروڈکٹس" کی بنیاد پر نفع کی تقسیم کا تعلق ہے تو اگرچہ یہ تقسیم ہر ہر مال پر حاصل ہونے والے واقعی نفع کی تقسیم نہیں ہے، بلکہ ایک پیریڈ کے دوران پورے مال پر حاصل ہونے والے تخمینی نفع کی تقسیم ہے، اور شرکت کی بنیاد رکھتے وقت ہی نفع کی تقسیم کا یہ طریقہ تمام شرکاء کی رضامندی سے طے ہوجاتا ہے، جبکہ اس جیسے معاملات میں نفع کی تقسیم کے اس طریقے کے علاوہ کوئی اور منصفانہ طریقہ بھی موجود نہیں ہے۔

شرکت کی قدیم قسموں میں بھی مندرجہ بالا تخمینی نفع کی تقسیم کی دو نظیریں موجود ہیں:

پہلی نظیر "شرکت الاعمال" ہے جس کو "شرکت الابدان" اور "شرکت التقبل" بھی کہا جاتا ہے۔ وہ یہ کہ دو آدمی اس بنیاد پر شرکت کرتے ہیں کہ وہ دونوں لوگوں سے کام وصول کریں گے اور جو کچھ اجرت ملے گی وہ دونوں کے درمیان طے شدہ تناسب سے تقسیم ہوگی۔ فقہاء کرامؒ نے شرکت کی اس صورت کو صراحتاً جائز کہا ہے، اگرچہ دونوں کے کاموں میں کمیت اور کیفیت کے اعتبار سے فرق ہو، لہٰذا اگر دونوں شریک یہ طے کرلیں کہ جو اجرت ملے گی وہ ہم آپس میں نصف نصف تقسیم کریں گے تو اس صورت میں ہر شریک نصف اجرت کا مستحق ہوگا، چاہے اس نے نصف اجرت کے مقابلے میں کم کام کیا ہو، اس لئے کہ شرکت کام کی ضمانت کی بنیاد پر ہوتی ہے اور دونوں نصف نصف کام کے ضامن ہیں۔ (بدائع الصنائع جلد ٦ صفحہ ٦٥)

دوسری نظیریہ ہے کہ احناف کا مسلک ہے کہ شرکت کی صحت کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ شرکاء کے اموال کو ضرور خلط ملط کیا جائے۔ لہٰذا اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر دو شرکاء ہوں، ایک کے پاس دینار ہوں اور دوسرے کے پاس درہم ہوں، اور دونوں شریک اپنی اپنی رقم ملائے بغیر شرکت کا معاہدہ کرلیں، اور پھر ہر شریک اپنی اپنی رقم سے اس معاہدہ شرکت کی بنیاد پر علیحدہ علیحدہ مال تجارت خرید لیں، تو اس صورت میں یہ شرکت درست ہوجائے گی۔ اور دونوں شرکاء ایک دوسرے کے مال کے نفع میں شریک ہوں گے۔ علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿واختلاط الربح یوجد وان اشتری کل واحد منهما بمال نفسه علی حدة، لان الزیادة وهی الربح تحدث علی الشرکة﴾

"یعنی اگر دو شرکاء اپنی اپنی رقم سے علیحدہ علیحدہ مال تجارت خرید لیں تو اس صورت میں بھی نفع میں اختلاط پایا جائے گا، اس لئے کہ نفع شرکت کی بنیاد پر ہوا ہے"۔

(بدائع الصنائع جلد ٦ صفحہ ٦٠)

مندرجہ بالا دو نظیروں کا مقتضیٰ یہ ہے کہ شرعاً یہ ضروری نہیں ہے کہ شرکاء میں سے ہر شریک کا نفع اس کے مال یا عمل کی شرکت کی بنیاد پر حاصل ہونے والے واقعی نفع کی بنیاد پر ہو، بلکہ یہ بھی جائز ہے کہ دونوں شرکاء آپس میں نفع کی تقسیم کے لئے کسی اور بنیاد پر اتفاق کرکے اس کے مطابق آپس میں نفع تقسیم کرلیں۔

لہٰذا اگر شرکاء ڈیلی پروڈکٹس کی بنیاد پر آپس میں نفع تقسیم کرنے پر اتفاق کرلیں تو یہ صورت شریعت اسلامیہ کی نصوص میں سے کسی بھی نص سے متصادم نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ ایک مخصوص حسابی طریقہ ہے جس کو اجتماعی جاری شرکت کے شرکاء نے صرف اس لئے اختیار کیا ہے کہ اس کے علاوہ نفع کی تقسیم کی کوئی دوسری عملی بنیاد موجود نہیں ہے، اور مسلمانوں کو آپس میں اپنے درمیان شرائط طے کرنا

جائز ہے، الاّ یہ کہ وہ شرط ایسی ہو جو حلال کو حرام یا حرام کو حلال کر دے۔(تو ایسی شرط آپس میں طے کرنا جائز نہیں)

واللّٰہ سبحانہ وتعالی اعلم وعلمہ اتم واحکم وآخر دعوانا ان الحمد للّٰہ رب العالمین

# برآمدات کے شرعی احکام

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

# (۲) برآمدات کے شرعی احکام

یہ مقالہ درحقیقت ایک خطاب ہے، جو حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ''سنٹر فور اسلامک اکنامکس'' جامع مسجد بیت المکرّم گلشن اقبال، کراچی۔ کے تحت ''برآمدات'' کے موضوع پر ہونے والے ایک سیمینار میں فرمایا۔ بعد میں احقر نے اس کو ٹیپ ریکارڈر کی مدد سے ضبط کرلیا۔

﴿میمن﴾

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

# برآمدات کے شرعی احکام

الحمد للہ رب العالمین، والعاقبة للمتقین، والصلاة والسلام علی سیدنا ومولانا محمد خاتم النبیین، وعلی الہ واصحابہ اجمعین، وعلی کل من تبعھم باحسان الی یوم الدین۔

اما بعد!

آج کا یہ سیمینار خاص طور پر برآمدات (ایکسپورٹ) کے موضوع پر منعقد کیا جارہا ہے۔ اور یہ سیمینار اپنے موضوع پر پہلا سیمینار ہے۔ لہٰذا اس سیمینار کے منعقد کرنے کا ایک اہم مقصد یہ ہے کہ اس میں برآمدات کے بارے میں شرعی مسائل اور احکام کو بیان کریں۔

## بیع منعقد ہونے کے وقت کا تعیّن

سب سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ "برآمد یا ایکسپورٹ" میں بیع منعقد ہونے کے وقت کا تعین شرعی نقطۂ نظر سے بھی ضروری ہے۔ اور قانونی نقطۂ نظر سے بھی ضروری ہے۔ یعنی وہ پوائنٹ آف ٹائم کیا ہے جس میں بیع (سیل) حقیقۃً منعقد ہوجاتی ہے؟ اور وہ پوائنٹ آف ٹائم کیا ہے جس میں ضمان (رسک) ایکسپورٹر سے امپورٹر کی طرف منتقل (پاس ان) ہوجاتا ہے؟ اس وقت کا تعین اس لئے ضروری ہے کہ بہت سے قانونی مسائل پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے، اور بہت سے شرعی مسائل پر بھی اس کا

اثر پڑتا ہے۔ لہٰذا پوائنٹ آف ٹائم کے تعین کے لئے دو چیزوں کے درمیان ایک واضح فرق ذہن میں رکھنا انتہائی ضروری ہے۔

## "بیع" اور "وعدۂ بیع" کے درمیان فرق

بیع (سیل) اور "وعدۂ بیع" (ایگریمنٹ ٹو سیل) دونوں کے درمیان فرق کا ذہن میں رکھنا انتہائی ضروری ہے، اس کے بغیر "برآمد" کے مسائل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکتے، شریعت میں بھی "بیع" علیحدہ چیز ہے۔ اور "وعدۂ بیع" علیحدہ چیز ہے۔ اور قانون کے اعتبار سے بھی "سیل" (Sale) اور چیز ہے۔ اور "ایگریمنٹ ٹو سیل" علیحدہ چیز ہے، آج کل عام بول چال میں "کنٹریکٹ" (Contract) معاہدہ کا جو لفظ بولا جاتا ہے، اس کا اطلاق دونوں پر ہوتا ہے۔ اس لئے "کنٹریکٹ" (معاہدہ) سیل (بیع) کا بھی ہوسکتا ہے، اور "ایگریمنٹ ٹو سیل" کا بھی "کنٹریکٹ" (معاہدہ) ہوسکتا ہے، لیکن دونوں "کنٹریکٹس" (معاہدوں) میں بڑا فرق ہوتا ہے، اور یہ فرق "شریعت" اور "قانون" دونوں میں الگ الگ طریقے سے متعین کیا گیا ہے۔ اس فرق کو سمجھنا ضروری ہے۔

## پہلا فرق

پہلا فرق یہ ہے کہ جب "ایگریمنٹ ٹو سیل" (وعدۂ بیع) کیا جاتا ہے۔ تو جو سامان فروخت کیا گیا ہے اس کا "ٹائیٹل" (حق ملکیت) خریدار کی طرف منتقل نہیں ہوتا۔ جب تک کہ "بیع" حقیقۃً وجود میں نہ آجائے۔ بلکہ صرف اتنا ہوتا ہے کہ دونوں پارٹیاں آپس میں ایگری (وعدہ) کرتی ہیں، یعنی بائع (سیلر) کہتا ہے کہ میں سامان خریدار کو مہیا کروں گا۔ اور خریدار کہتا ہے کہ میں قیمت ادا کروں گا۔ لیکن محض اس ایگریمنٹ کے نتیجے میں دونوں کی ملکیت منتقل نہیں ہوتی۔

## دوسرا فرق

دوسرا فرق یہ ہے کہ موجودہ قانون کے اعتبار سے جب کسی چیز کی "سیل" (بیع) ہوجاتی ہے تو اس سیل کے نتیجے میں نہ صرف یہ کہ ملکیت منتقل ہوجاتی ہے۔ بلکہ عام حالات میں اس کا رسک (ضمان، خطرہ) بھی خریدار کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، مثلاً میں نے ایک ٹیپ ریکارڈر خریدا، اور ابھی یہ ٹیپ ریکارڈر بائع (سیلر) ہی کے قبضے میں رہنے دیا۔ لیکن اس ٹیپ ریکارڈر کی بیع ہوچکی۔ اور اس بیع کے نتیجے میں اس کی ملکیت میری طرف منتقل ہوگئی تو اس صورت میں موجودہ قانون کے اعتبار سے اس ٹیپ ریکارڈر کا رسک (ضمان) بھی میری طرف منتقل ہوچکا ہے۔ اب اگر سیلر (بائع) کے قبضے میں وہ ضائع ہوجائے، یا چوری ہوجائے، یا خراب ہوجائے تو نقصان میرا ہوگا۔ بائع کا نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ موجودہ عام قانون میں رسک (ضمان، خطرہ) کی منتقلی قبضے پر موقوف نہیں ہے، بلکہ جیسے ہی ملکیت منتقل ہوگی۔ رسک (ضمان) بھی منتقل ہوجائے گا۔ لیکن اسلامی قانون میں یہ صورت نہیں ہے۔ بلکہ اسلامی قانون میں دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ ایک ہے ٹائیٹل اور ملکیت کا منتقل ہونا۔ اور دوسرا ہے اس کا رسک اور ضمان منتقل ہونا، اسلامی شریعت کا حکم یہ ہے کہ صرف بیع ہوجانے اور ملکیت منتقل ہونے سے رسک (ضمان، خطرہ) منتقل نہیں ہوتا، جب تک اس پر خریدار کا قبضہ نہ ہوجائے، لہٰذا جب تک اس ٹیپ ریکارڈر کو میں اپنے قبضے میں نہ لے لوں، یا میرا وکیل اور نمائندہ اس پر قبضہ نہ کرلے، چاہے وہ قبضہ حقیقی ہو، یا عرفی ہو، اس وقت تک اس کا ضمان میری طرف منتقل نہیں ہوگا، موجودہ قانون اور شرعی قانون میں یہ فرق ہے۔

## تیسرا فرق

تیسرا فرق یہ ہے کہ اگر ابھی تک کسی چیز کا "وعدۂ بیع" ہوا ہے۔ اور حقیقی بیع

ابھی تک نہیں ہوئی، اس "وعدۂ بیع" کے بعد بائع وہ چیز کسی اور کو فروخت کردے تو کہا جائے گا کہ اس نے اخلاقی اعتبار سے اچھا نہیں کیا۔ لیکن قانونی اعتبار سے یہ بیع درست سمجھی جائے گی۔ اور خریدار اس چیز کا مالک بن جائے گا۔ مثلاً میں نے یہ معاہدہ کرلیا کہ میں یہ ٹیپ ریکارڈر خالد سے خریدوں گا، اور ابھی صرف معاہدہ ہوا، حقیقی بیع نہیں ہوئی۔ اس کے بعد خالد نے وہ ٹیپ ریکارڈر میرے بجائے زید کو فروخت کردیا تو اب یہ کہا جائے گا کہ خالد نے ایک معاہدے کی خلاف ورزی کی، اور اخلاقی اعتبار سے اس نے اچھا نہیں کیا، لیکن قانونی اعتبار سے زید اس ٹیپ ریکارڈر کا مالک بن گیا، اب میرے لئے زید کو یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ یہ ٹیپ ریکارڈر تو میرا تھا، تم نے کیوں خرید لیا۔ البتہ مجھے خالد کو صرف یہ کہنے کا حق ہے کہ تم نے مجھ سے بیع کرنے کا وعدہ کیا تھا۔ اور اب تم نے یہ ٹیپ ریکارڈر زید کو فروخت کرکے اس وعدہ کی خلاف ورزی کی۔ اور اس کے نتیجے میں میرا یہ نقصان ہوا۔ لہٰذا یہ نقصان ادا کرو۔ اس سے زیادہ میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ تم وہ ٹیپ ریکارڈر بھی زید سے واپس لے کر میرے حوالے کرو۔ لیکن اگر حقیقۃً بیع ہوجاتی۔ اس کے بعد خالد زید کو وہ ٹیپ ریکارڈر فروخت کردیتا تو پھر مجھے یہ دعوی کرنے کا حق تھا کہ چونکہ بیع ہوچکی ہے۔ اس لئے یہ ٹیپ ریکارڈر میرے حوالے کرو۔ اور دوسری بیع کالعدم ہوجاتی۔

## چوتھا فرق

"سیل" اور "ایگریمنٹ ٹو سیل" میں چوتھا فرق یہ ہوتا ہے کہ اگر کسی چیز کی ابھی حقیقۃً بیع نہیں ہوئی، بلکہ صرف یہ معاہدہ ہوا ہے کہ تم مجھے یہ چیز فروخت کروگے۔ اس دوران اگر بائع دیوالیہ (مفلس) ہوجائے تو خریدار یہ نہیں کہہ سکتا کہ فلاں چیز چونکہ میں خرید چکا ہوں۔ لہٰذا یہ چیز مجھے دیدی جائے۔ بلکہ وہ چیز بدستور بائع کی ملکیت ہوگی اور بحکم عدلیہ اس چیز کو بھی دوسرے سامان کے ساتھ فروخت

کرکے بائع کے قرضے ادا کئے جائیں گے۔ لیکن اگر حقیقۃً بیع ہوگئی تھی تو اس صورت میں خریدار وہ سامان اپنے قبضے میں لے سکتا ہے۔ جس کی بیع پہلے ہی ہوچکی ہے۔ یہ فرق شرعی احکام میں بھی ہے۔ اور موجودہ قانون میں بھی یہ فرق موجود ہے۔

یہ چند بنیادی فرق ہیں جو "بیع اور وعدۂ بیع" کے اندر پائے جاتے ہیں۔ انہی بنیادی فرق کو سامنے رکھتے ہوئے ہم "ایکسپورٹ" کا شرعی جائزہ لیتے ہیں۔

## آرڈر موصول ہونے کے وقت مال کی کیفیت

جب ہم کوئی سامان ایکسپورٹ کرتے ہیں تو پہلے ہمیں بیرون ملک سے "امپورٹر" کی طرف سے اس کا آرڈر وصول ہوتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ آرڈر موصول ہونے کے وقت ہمارے پاس وہ سامان موجود نہیں ہوتا۔ بلکہ بعض اوقات وہ سامان یا تو ہمیں اپنے کارخانے میں تیار کرنا پڑتا ہے۔ کبھی دوسروں سے تیار کرانا پڑتا ہے۔ اور کبھی بازار سے خریدنا پڑتا ہے۔ اور بعض اوقات وہ سامان پہلے سے ہمارے پاس موجود ہوتا ہے۔

## اگر آرڈر موصول ہونے کے وقت مال موجود ہے

اگر وہ سامان ہمارے پاس پہلے سے تیار موجود ہے تو اس صورت میں ہمیں "امپورٹر" کے ساتھ "ایگریمنٹ ٹو سیل" کرنے کی ضرورت نہیں، بلکہ اسی وقت "سیل" کرسکتے ہیں اور اس سے کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے یہ سامان تمہیں فروخت کیا۔ اور اس نے وہ سامان خرید لیا۔ اس صورت میں شرعاً کوئی قباحت نہیں۔

## اگر آرڈر موصول ہونے کے وقت مال موجود نہیں ہے

لیکن اگر وہ سامان پہلے سے ہمارے پاس تیار موجود نہیں ہے۔ بلکہ وہ سامان یا تو

خود تیار کرنا ہے، یا دوسرے سے تیار کرانا ہے، یا وہ سامان کسی اور سے خریدنا ہے، تو اس صورت میں موجودہ قانون کے لحاظ سے اس سامان کی آگے بیع کرنے میں کوئی قباحت نہیں، اس لئے کہ موجودہ قانون کے اعتبار سے جس چیز کو ہم فروخت کررہے ہیں، اس کا وجود میں ہونا، یا اپنی ملکیت میں ہونا، یا قبضے میں ہونا کوئی شرط نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قانونی اعتبار سے "فارورڈ سیل" میں کوئی قباحت نہیں۔ لیکن شرعی احکام کے لحاظ سے یہ ضروری ہے کہ جس چیز کو آپ فروخت کررہے ہیں۔ وہ وجود میں آچکی ہو، اور وہ چیز "سیلر" (بائع) کی ملکیت میں ہو، اور اس کے قبضے میں بھی ہو، البتہ چاہے اس پر حقیقی قبضہ ہو۔ یا حکمی و عرفی قبضہ ہو۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک چیز ہمارے پاس موجود نہیں ہے، اور اس چیز کا آرڈر ہمارے پاس آیا ہے، تو اب اس صورت میں ہم اس سے کیا معاملہ کریں گے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں ہم اس آرڈر دینے والے کے ساتھ "سیل" (بیع) کا معاملہ نہیں کریں گے۔ بلکہ "ایگریمنٹ ٹو سیل" (وعدۂ بیع) کا معاملہ کریں گے، اور اس صورت میں ان شرائط کا لحاظ رکھا جائے گا جن کا ذکر اوپر تفصیل سے آگیا۔

اب سوال یہ ہے کہ جب ہمارے پاس کسی دوسرے ملک سے ایسی چیز کا آرڈر آیا جو ہمارے پاس موجود نہیں ہے۔ لہٰذا ہم نے آرڈر دینے والی پارٹی کے ساتھ "ایگریمنٹ ٹو سیل" (وعدۂ بیع) کرلیا، تو یہ "ایگریمنٹ ٹو سیل" "حقیقی سیل" میں کس وقت تبدیل ہوگا؟ اور کس مرحلے پر ہم یہ کہیں گے کہ اب "سیل" (بیع) ہوگئی۔ اور "ملکیت" خریدار کی طرف منتقل ہوگئی؟ اور اس کا "رسک" (خطرہ، ضمان) خریدار کی طرف منتقل ہوگیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جب "ایگریمنٹ ٹو سیل" (وعدۂ بیع) کے بعد ہم نے آرڈر کا سامان بازار سے خرید لیا۔ یا وہ سامان خود تیار کرلیا، یا کسی اور سے تیار کرالیا، اور اب وہ سامان ہمارے قبضے میں آگیا، اور اس مرحلے میں ہے کہ ہم وہ سامان "امپورٹر" کو بھیج دیں۔ اور اس کو جہاز پر چڑھادیں۔ اس وقت "حقیقی سیل" کرنے

کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ جس وقت وہ تیار ہو کر ہمارے قبضے میں آگیا۔ اس وقت ہم ایک جدید "اوفر" (ایجاب) کریں یہ اوفر چاہے فون کے ذریعہ ہو، یا فیکس کے ذریعہ یا ٹیلکس کے ذریعہ ہو۔ یا کسی اور ذریعہ سے ہو، اور خریدار اس اوفر کو قبول کرے اس وقت حقیقی سیل منعقد ہوجائے گی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ بعض اوقات ایجاب و قبول کے بغیر محض چیز لینے اور دینے سے بھی حقیقی بیع منعقد ہوجاتی ہے، جس کو "بیع تعاطی" کہا جاتا ہے۔ چونکہ پہلے سے خریدار کے ساتھ "وعدۂ بیع" کا معاملہ ہوچکا ہے، اور جب وہ سامان تیار ہو کر ہمارے قبضے میں آگیا، اس وقت ہم نے خریدار (امپورٹر) کی طرف روانہ کردیا۔ تو جس وقت ہم وہ سامان "شپنگ کمپنی" کے حوالے کردیں گے، تو یہ حوالہ کردینا بیع تعاطی کے طور پر ایجاب و قبول سمجھا جائے گا۔ اور اس وقت "بیع" منعقد ہوجائے گی۔ اور "بیع" منعقد ہونے کے ساتھ ساتھ اس سامان پر قبضہ بھی خریدار کا ہوگیا۔ (اس لئے کہ "شپنگ کمپنی" بحیثیت خریدار کے وکیل کے اس سامان پر قبضہ کرتی ہے۔ جس کی تفصیل آگے آرہی ہے) لہٰذا اس سامان کا "ضمان" (رسک) بھی خریدار (امپورٹر) کی طرف منتقل ہوجائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر بیع کے وقت سامان تیار بائع کے پاس موجود ہے تو اس صورت میں فوراً اسی وقت "بیع" منعقد ہوجائے گی، اور اگر سامان اس وقت موجود نہیں تھا۔ بلکہ بعد میں تیار کیا گیا تو جس وقت "ایکسپورٹر (بائع) وہ سامان "شپنگ کمپنی" کے حوالے کرے گا، اس وقت حقیقی بیع منعقد ہوجائے گی۔ گویا کہ بیع منعقد ہونے کے لئے یہ "پوائنٹ آف ٹائم" ہے۔

## مال کا رسک کب منتقل ہوتا ہے؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ عام طور پر اس سامان کے "شپمنٹ" (سامان کو جہاز کے ذریعہ امپورٹر کی طرف منتقل کرنے) کے تین طریقے ہوتے ہیں۔ پہلا طریقہ ایف، او

بی، F.O.B دوسرا طریقہ C. and F، تیسرا طریقہ C.I.F ہوتا ہے۔

پہلے طریقے میں "ایکسپورٹر" کی صرف یہ ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ سامان جہاز پر روانہ کرادے، آگے اس کا کرایہ اور دوسرے مصارف خود "امپورٹر" ادا کرتا ہے۔ اس صورت میں "شپنگ کمپنی" امپورٹر کی ایجنٹ ہوتی ہے۔ لہٰذا جس وقت شپنگ کمپنی اس سامان کی ڈیلیوری (قبضہ) لے گی تو اس کا قبضہ "امپورٹر" کا قبضہ سمجھا جائے گا۔ اور اس سامان کا "رسک" (ضمان) اسی وقت امپورٹر (خریدار) کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

اگر دوسرے طریقے یعنی C and F کے طریقے سے مال روانہ کیا تو اس صورت میں اس سامان کو بھیجنے کا کرایہ "ایکسپورٹر" (بائع) ادا کرتا ہے۔ اس صورت میں تاجروں کے درمیان تو موجودہ "عرف" یہ ہے کہ سی اینڈ ایف کی صورت میں بھی "شپنگ کمپنی" کو امپورٹر (خریدار) ہی کا ایجنٹ سمجھا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ شریعت کے اعتبار سے اس کا کیا حکم ہے؟ تو ہم نے اس مسئلہ کی تحقیق کے لئے علماء کرام کی ایک مجلس منعقد کی تھی۔ اس مجلس میں بھی بحث و مباحثہ کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ اس "عرف" میں شرعاً کوئی حرج نہیں، یعنی اس دوسرے طریقے میں بھی جب کہ کرایہ "ایکسپورٹر" ادا کررہا ہے، شپنگ کمپنی ہی کو "امپورٹر" کا ایجنٹ سمجھا جائے، لہٰذا جس وقت "ایکسپورٹر" نے وہ سامان شپنگ کمپنی کے حوالہ کردیا، اسی وقت اس سامان کا ضمان (رسک) امپورٹر (خریدار) کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

اگر تیسرے طریقے کے ذریعہ ہو تو چونکہ تیسرا طریقہ بھی دوسرے طریقے کی طرح ہے، صرف اتنا فرق ہے ک اس میں ایکسپورٹر، امپورٹر کے لئے مال کا بیمہ کراتا ہے اور اس بیمہ کا فائدہ بھی امپورٹر کو حاصل ہوتا ہے، ایکسپورٹر بیمہ کرانے اور مال جہاز پر چڑھانے کے بعد فارغ ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس کا حکم بھی دوسرے طریقے کی طرح ہو گا۔ گویا عرف عام کی وجہ سے FOB، C and F، اور CIF تینوں طریقوں میں شپمنٹ کے بعد مال کا رسک امپورٹر کی طرف شرعاً منتقل ہو جاتا ہے۔

# ایگریمنٹ ٹو سیل کی تکمیل نہ کرنا

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر "امپورٹر" اور "ایکسپورٹر" کے درمیان "ایگریمنٹ ٹو سیل" (وعدۂ بیع) ہوا ہے، اور ابھی حقیقی بیع نہیں ہوئی۔ اس صورت میں اگر "ایکسپورٹر" اس وعدۂ بیع کو پورا نہ کرے اور اس وعدہ کو پورا کرنے سے انکار کردے تو اس صورت میں "امپورٹر" کسی قسم کی چارہ جوئی کرسکتا ہے یا نہیں؟ —— یا "ایکسپورٹر" تو اپنا وعدہ پورا کررہا ہے، لیکن "امپورٹر" اس سامان کو لینے سے انکار کردے، اور اس وعدے کی خلاف ورزی کرے تو اس صورت میں "ایکسپورٹر" کیا چارہ جوئی کرسکتا ہے؟

موجودہ قانون میں یہ بات ہے کہ "ایگریمنٹ ٹو سیل" (وعدۂ بیع) کی خلاف ورزی کی صورت میں کسی بھی دوسرے فریق کو پہنچنے والے حقیقی نقصانات کا دعویٰ کیا جاسکتا ہے۔ اور اگر وہ نقصانات کی تلافی نہ کرے تو اس کے خلاف مقدمہ کیا جاسکتا ہے۔ لیکن شرعی نقطہ نظر سے "ایگریمنٹ ٹو سیل" چونکہ ایک وعدہ ہے۔ اور وعدہ کو پورا کرنا شرعی اور اخلاقی فریضہ ہے، وعدہ کرنے والے کو چاہئے کہ وہ ان وعدہ کو پورا کرے، لیکن اگر کوئی شخص اپنے وعدے کو پورا نہ کرے تو اس کے بارے میں شرعی حکم یہ ہے کہ وہ شخص گناہ گار تو ہوگا، لیکن دنیا کے اندر اس سے کسی قسم کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا، نہ اس پر دباؤ ڈالا جاسکتا ہے۔ اس کی مثال "منگنی" ہے۔ یہ "منگنی" ایک وعدہ نکاح ہے، اور "نکاح" ایک حقیقی معاملہ ہے۔ اب اگر ایک شخص نے "منگنی" کرلی، لیکن بعد میں اس نے نکاح کرنے سے انکار کردیا تو ایسا شخص گناہ گار ہے۔ اس نے وعدہ خلافی کے گناہ کا ارتکاب کیا۔ اخلاقی اعتبار سے اس نے ایک بہت برا کام کیا۔ اور معاشرے میں اس کو بری نگاہ سے دیکھا جائے گا۔ لیکن اس کے خلاف عدالت میں یہ مقدمہ دائر نہیں کیا جاسکتا کہ اس نے نکاح کرنے کا وعدہ کیا تھا۔ اور اب یہ اس وعدہ سے مکر گیا ہے۔ لہٰذا عدالت کے

ذریعہ اس کو نکاح پر اور اس وعدہ کے پورا کرنے پر مجبور کیا جائے۔ عدالت میں یہ مقدمہ نہیں چلایا جاسکتا۔ لہٰذا عام حالات میں وعدہ کا حکم یہ ہے کہ وہ عدالت کے ذریعہ زبردستی پورا نہیں کرایا جاسکتا۔

لیکن تجارت میں چونکہ وعدے کی بڑی اہمیت ہوتی ہے۔ اور تاجر وعدہ کی بنیاد پر بعض اوقات بہت سے ایسے اقدامات کرلیتا ہے جس پر اس کے پیسے بھی خرچ ہوتے ہیں، اور محنت بھی خرچ ہوتی ہے، اب اگر وعدہ کرنے والا بعد میں یہ کہدے کہ میں تو اس وعدہ کو پورا نہیں کرتا تو اس صورت میں دوسرے آدمی کا شدید نقصان واقع ہوسکتا ہے، اس لئے بعض فقہاء کرام نے اس کی اجازت دی ہے کہ "دعوے" کو عدالت کے ذریعہ بھی زبردستی پورا کرایا جاسکتا ہے۔ اور عدالت اس کو دو باتوں پر مجبور کرسکتی ہے، ایک یہ کہ یا تو وہ اپنا وعدہ پورا کرے۔ مثلاً اگر سامان بیچنے کا وعدہ کیا ہے تو وہ سامان بیچے۔ اور اگر سامان خریدنے کا وعدہ کیا ہے تو اس کو خریدے۔ دوسرے یہ کہ اگر وہ شخص کسی وجہ سے اپنے اس وعدے کو پورا کرنے پر قادر نہ ہو تو اس صورت میں بعض فقہاء نے اس سے "نقصان" (ڈیمیج Damage) وصول کرنے کی بھی اجازت دی ہے۔

## وعدہ خلافی کی وجہ سے نقصان کی تفصیل

لیکن آج کل تجارت کے اندر نقصان (ڈیمیجز) کا جو تصور ہے۔ اس میں اور شرعی اعتبار سے جس نقصان کے وصول کرنے کی بعض فقہاء نے اجازت دی ہے۔ ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔

آج کل کے عدالتی نظام میں جن "نقصانات" (ڈیمیجز) کو وصول کرنے کی اجازت اور گنجائش ہوتی ہے، اس کی بنیاد متوقع نفع "اپرچونیٹی کاسٹ" پر ہوتی ہے، مثلاً فرض کیجئے کہ میں نے ایک شخص سے یہ وعدہ کرلیا کہ میں یہ سامان تم کو فروخت کروں گا۔ اس نے وعدہ کرلیا کہ یہ سامان خرید لوں گا، لیکن بعد میں اس نے

خریدنے سے انکار کردیا۔ اگر وہ میرے سے وہ سامان خرید لیتا تو اس صورت میں مجھے کتنا نفع ہوتا، اور اس کے نہ خریدنے کی صورت میں مجھے کتنا نقصان ہوا، اس لئے کہ وہ سامان مجھے تیسرے شخص کو کم دام میں فروخت کرنا پڑا، اب قیمتوں کے درمیان فرق کو ''نقصان'' تصور کرکے یہ کہا جاتا ہے کہ وہ عدالت میں اس نقصان کا دعوی کرسکتا ہے۔

یا مثلاً ایک رقم میں نے ایک مہینے تک اپنے پاس اس وعدہ کی بنیاد پر روک کر رکھ لی کہ فلاں شخص سے وہ سامان خرید لوں گا۔ سامان کے مالک نے بھی یہ وعدہ کرلیا کہ وہ سامان فروخت کردے گا۔ بعد میں اس نے سامان فروخت کرنے سے انکار کردیا تو اس صورت میں میرا نقصان ہوا، کیونکہ اگر میں یہ رقم کسی ''انٹرسٹ بیئر اسکیم'' میں لگاتا تو مجھے اتنا نفع ملتا، لیکن چونکہ اس نے وعدہ کرلیا تھا۔ اور اس وعدہ کی وجہ سے میں نے وہ رقم اسکیم میں نہیں لگائی، تو اس کی وجہ سے اس نفع سے محروم ہوگیا۔ میں عدالت میں اس نقصان کا دعوی کرسکتا ہوں۔ اس قسم کے نقصانات کا متوقع نفع اپرچونیٹی کاسٹ کی بنیاد پر حساب (کلکولیٹ) کیا جاتا ہے۔

## نقصان کی شرعی تفصیل

شریعت میں اس قسم کے نقصانات کا اعتبار نہیں۔ بلکہ شریعت میں دو چیزوں کے درمیان فرق رکھا گیا ہے۔ ایک چیز ہے ''نفع کا نہ ہونا'' دوسری چیز ہے ''نقصان ہونا'' ان دونوں میں فرق ہے، ''نقصان'' ہونے کا مطلب یہ ہے کہ واقعۃً میرے کچھ پیسے خرچ ہوگئے، اور ''نفع نہ ہونے'' کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے اپنے ذہن میں یہ تصور کرلیا تھا کہ اس معاملے میں اتنا نفع ہوگا، لیکن بعد میں اتنا نفع نہیں ہوا، آج کل کے تاجروں کی اصطلاح میں اس نفع نہ ہونے کو بھی ''نقصان'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جب کہ شرعاً اس کو ''نقصان'' نہیں کہا جاسکتا۔

مثلاً ایک چیز آپ نے دس روپے کی خریدی۔ آپ نے اپنے ذہن میں تصور

کرلیا کہ میں اس چیز کو پندرہ روپے کی فروخت کرکے پانچ روپے نفع کماؤں گا۔ اب ایک خریدار آیا، اور اس نے وہ چیز پندرہ روپے کے بجائے ۱۲ روپے میں خرید لی، تو آپ کی نظر میں اور تاجروں کی نظر میں اس کو نقصان سمجھا جائے گا کہ تین روپے کا نقصان ہوگیا، لیکن شرعاً اس کو نقصان نہیں کہا جائے گا، بلکہ شرعاً نقصان اس وقت متصور ہوگا جب آپ اس چیز کو ۹ روپے میں فروخت کردیں۔ لہٰذا آج کل "اپرچونیٹی کاسٹ" (متوقع نفع) کی بنیاد پر حساب کتاب کرکے نقصان کا تعین کرلیا جاتا ہے۔ شریعت میں ایسے نقصان کا کوئی اعتبار نہیں۔ بہرحال، یہ تفصیل "وعدہ" کے بارے میں تھی۔

## ایکسپورٹ کرنے کے لئے سرمایہ کا حصول

"ایکسپورٹ" کے معاملے میں ایک اہم حصہ "ڈاکومنٹ کریڈٹ" کا ہوتا ہے۔ عام قاعدہ تو یہ ہے کہ "آدمی چادر دیکھ کر پاؤں پھیلائے"۔ معاشیات کا بھی یہی اصول ہے، اور شریعت نے بھی ہمیں یہ اصول سکھایا ہے۔ لیکن آج کل عملی طور پر لوگوں نے اس اصول کے برخلاف یہ اصول اپنایا ہوا ہے کہ "آدمی پاؤں پہلے پھیلائے اور چادر بعد میں تلاش کرے" چنانچہ "ایکسپورٹ" کے اندر بھی یہ کیا جاتا ہے کہ آدمی مال بھیجنے کا آرڈر پہلے حاصل کرلیتا ہے۔ جب کہ نہ اس کے پاس مال ہوتا ہے، اور نہ ہی مال خریدنے کے لئے پیسے موجود ہوتے ہیں، قطع نظر اس سے کہ یہ طریقہ اخلاقی اعتبار سے پسندیدہ نہیں پھر بھی ہم رائج طریقے کی شرعی حیثیت پر غور کرتے ہیں۔

"ایکسپورٹر" کو مال خریدنے کے لئے پیسے کی ضرورت ہوتی ہے، چنانچہ وہ کسی بینک یا کسی مالیاتی ادارے سے رجوع کرتا ہے کہ وہ سرمایہ کاری کرنے، اور پیسے فراہم کرے، اور اس پیسے سے "ایکسپورٹر" مال تیار کرکے آرڈر سپلائی کرے، جس کو آج کل "ایکسپورٹ فائینانسنگ" کہا جاتا ہے۔

پوری دنیا میں اس وقت جو نظام رائج ہے۔ اس کے مطابق ہر بینک ہر ادارہ اس کام کے لئے سرمایہ فراہم کردے گا۔ لیکن اس کی بنیاد "انٹرسٹ" (سود) پر ہوگی۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان یہ چاہے کہ اس مقصد کے لئے مجھے غیر سودی سرمایہ حاصل ہوجائے تو اس کا طریقہ کار کیا ہوگا؟ یا دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ اگر ہم ایسی معیشت قائم کرنا چاہیں، جو اسلامی بنیادوں پر قائم ہو تو ایسی معیشت میں "ایکسپورٹ فائینانسنگ" کس طرح ہوسکے گی؟

## ایکسپورٹ فائینانسنگ کے طریقے

ایکسپورٹ "فائینانسنگ" کے دو طریقے رائج ہیں:

① پری شپمنٹ فائینانسنگ۔

② پوسٹ شپمنٹ فائینانسنگ

## پری شپمنٹ فائینانسنگ اور اس کا اسلامی طریقہ

"پری شپ منٹ فائینانسنگ" کا طریقہ یہ ہے کہ ایکسپورٹر پہلے آرڈر وصول کرتا ہے، جبکہ اس کے پاس مال سپلائی کرنے کے لئے رقم نہیں ہوتی، آرڈر وصول ہونے کے بعد وہ پہلے رقم کے حصول کی فکر کرتا ہے، اب اگر ایکسپورٹر یہ چاہے کہ وہ غیر سودی طریقے سے کسی بینک یا مالیاتی ادارے سے پیسے حاصل کرے، تو اس کا طریقہ بہت آسان ہے، وہ یہ ہے کہ اس "فائینانسنگ" کو "مشارکہ" کی بنیاد پر عمل میں لایا جائے۔ اس لئے کہ "ایکسپورٹر" کے پاس معیّن طور پر ایک آرڈر موجود ہے، اور آرڈر میں عام طور پر اس سامان کی قیمت بھی متعین ہوتی ہے کہ اس قیمت پر اتنا سامان فراہم کیا جائے گا۔ اور اس قیمت کی بنیاد پر بینک میں "ایل سی" (L.C) کھلی ہوئی ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس سامان کے فراہم کرنے پر اتنا نفع ملے

گا۔ اور ”کاسٹ“ (خرچہ) بھی طے شدہ ہے۔ اس لئے کہ کاسٹ ہی کی بنیاد پر ”قیمت“ کا تعین کیا جاتا ہے۔ لہٰذا کاسٹ بھی تقریباً متعین ہے، قیمت بھی تقریباً متعین۔ اور اس پر ملنے والا منافع تقریباً متعین ہے۔ اب اگر کوئی بینک یا مالیاتی ادارہ اس خاص معاملہ (ٹرانزکشن) کی حد تک ”ایکسپورٹر“ کے ساتھ ”مشارکہ“ کرے، اور ایکسپورٹر سے یہ کہے کہ ہم آپ کو سرمایہ فراہم کرتے ہیں، آپ آرڈر کے مطابق مال تیار کرکے ”ایکسپورٹ“ کریں۔ اور پھر ”امپورٹر“ کی طرف سے جو رقم آئے گی۔ اور جو منافع ہوگا، وہ ہم اس تناسب کے ساتھ آپس میں تقسیم کرلیں گے تو اس طرح بہت آسانی سے سود کے بغیر فائینانسنگ حاصل ہوجائے گی۔

البتہ ”مشارکہ“ کے لئے یہ ضروری ہے کہ کچھ رقم ”ایکسپورٹر“ بھی لگائے۔ اور باقی رقم بینک یا مالیاتی ادارہ لگائے۔ لیکن اگر ”ایکسپورٹر“ اپنی طرف سے کوئی رقم نہ لگائے۔ بلکہ ساری رقم بینک یا مالیاتی ادارے کی ہو تو اس صورت میں ”مضاربہ“ کا معاملہ کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ ”مضاربہ“ کے اندر ایک فریق کا سرمایہ ہوتا ہے، اور دوسرے فریق کا کام اور عمل ہوتا ہے۔ لیکن عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ ”ایکسپورٹر“ بھی اپنا کچھ نہ کچھ سرمایہ ضرور لگاتا ہے، اس لئے اس کو ”مشارکہ“ ہی کہا جائے گا۔ اور منافع کی شرح بھی باہمی رضامندی سے متعین کی جاسکتی ہے۔ بہرحال، ”پری شپمنٹ فائینانسنگ“ میں بہت آسانی کے ساتھ ”مشارکہ“ کیا جاسکتا ہے۔

## پوسٹ شپمنٹ فائینانسنگ اور اس کا اسلامی طریقہ

دوسرا طریقہ ”پوسٹ شپمنٹ فائینانسنگ“ کا ہے۔ اس میں یہ ہوتا ہے کہ ”ایکسپورٹر“ آرڈر کا سامان روانہ کرچکا ہے۔ اور اس کے پاس ”بل“ موجود ہے۔ لیکن اس بل کی رقم آنے میں کچھ مدت باقی ہے۔ لیکن ”ایکسپورٹر“ کو فوری طور پر پیسوں کی ضرورت ہے۔ چنانچہ وہ بل لے کر بینک کے پاس جاتا ہے۔ اور اس سے

کہتا ہے کہ اس بل کی رقم وقت آنے پر "امپورٹر" سے تم وصول کرلینا، اور مجھے اس بل کی رقم تم ابھی دیدو۔ چنانچہ بینک اس بل میں سے کچھ کٹوتی کرکے باقی رقم "ایکسپورٹر" کو دیدیتا ہے۔ جس کو "بل ڈسکاؤنٹنگ" کہا جاتا ہے۔ مثلاً ایک لاکھ روپے کا بل ہے تو اب بینک دس فیصد کٹوتی کرکے ۹۰ ہزار روپے "ایکسپورٹر" کو دیدیتا ہے، اور بعد میں "امپورٹر" سے بل کی پوری رقم ایک لاکھ روپے وصول کرلیتا ہے۔ "بل ڈسکاؤنٹنگ" کا یہ طریقہ شریعت کے مطابق نہیں ہے، ناجائز ہے۔ اس لئے کہ اس میں "سودی" معاملہ پایا جارہا ہے۔

## بل ڈسکاؤنٹنگ کا جائز طریقہ

اس "بل ڈسکاؤنٹنگ" کو اسلامی طریقے پر کرنے کے لئے دو صورتیں ممکن ہیں۔ ایک یہ کہ جس "ایکسپورٹر" کا پوسٹ شپمنٹ فائینانسنگ" کرنے کا ارادہ ہو۔ وہ شپمنٹ اور سامان بھیجنے سے پہلے بینک کے ساتھ "مشارکہ" کرلے۔ جس کی تفصیل اوپر گذری۔ دوسری صورت یہ ہے کہ "ایکسپورٹر" امپورٹر کو سامان بھیجنے سے پہلے وہ سامان بینک یا کسی مالیاتی ادارے کو "ایل سی" کی قیمت سے کم قیمت پر فروخت کردے۔ اور پھر بینک یا مالیاتی ادارہ "امپورٹر" کو "ایل سی" کی قیمت پر فروخت کردے۔ اور اس طرح دونوں قیمتوں کے درمیان جو فرق ہوگا۔ وہ بینک کا نفع ہوگا۔ مثلاً "ایل سی" ایک لاکھ روپے کی کھولی ہے۔ تو اب "ایکسپورٹر" بینک کو وہ سامان مثلاً پچانوے ہزار روپے میں فروخت کردے۔ اور بینک "امپورٹر" کو ایک لاکھ روپے میں فروخت کرے۔ اور پانچ ہزار روپے نفع کے بینک کو حاصل ہوجائیں گے۔

لیکن یہ دوسری صورت اسی وقت ممکن ہے جب کہ ابھی تک "امپورٹر" کے ساتھ "حقیقی بیع" نہیں ہوئی۔ بلکہ ابھی تک "وعدۂ بیع" (ایگریمنٹ ٹو سیل) ہوا ہے۔ لہٰذا اگر "امپورٹر" کے ساتھ "حقیقی بیع" ہوچکی ہے تو پھر یہ صورت اختیار کرنا

ممکن نہیں۔ بہرحال اس طرح سے ایکسپورٹر کو اپنی لگائی ہوئی رقم فوراً وصول ہوجائے گی۔ اور اس کو مدت آنے کا انتظار نہیں کرنا پڑے گا۔ البتہ بینکوں میں "بل ڈسکاؤنٹ" کرنے کا جو طریقہ اس وقت رائج ہے، وہ شرعی لحاظ سے جائز نہیں۔

بل ڈسکاؤنٹنگ کے سلسلے میں ایک اور تجویز بھی دی گئی ہے۔ وہ تجویز بھی چند شرائط کے ساتھ قابل عمل ہوسکتی ہے۔ لیکن عام طور پر وہ شرائط پوری نہیں ہوتیں۔ اس وجہ سے اس تجویز پر عمل کرنے کی اجازت نہیں دی جاتی، لیکن اگر کوئی شخص شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے اس تجویز پر عمل کرنا چاہے تو اس کا راستہ موجود ہے۔ وہ یہ کہ جو شخص بینک سے "بل ڈسکاؤنٹ" کرانا چاہتا ہے۔ وہ بینک کے ساتھ دو معاملات (ٹرانزکشن) علیحدہ علیحدہ کرے۔ ایک معاملہ یہ کرے کہ ایکسپورٹر بینک کو امپورٹر سے سامان کی قیمت وصول کرنے کے لئے اپنا ایجنٹ بنائے کہ تم میری طرف سے امپورٹر سے پیسے وصول کرکے مجھے دیدو، اور بینک ایجنٹ بننے اور امپورٹر سے قیمت وصول کرنے پر ایکسپورٹر سے "سروس چارج" وصول کرے — دوسرا معاملہ یہ کرے کہ بینک "ایل سی" کی رقم سے کچھ کم رقم کا غیر سودی قرضہ "ایکسپورٹر" کو فراہم کرے۔

مثلاً فرض کریں کہ ایکسپورٹر جو بل ڈسکاؤنٹ کرانا چاہتا ہے۔ وہ بل ایک لاکھ روپے کا ہے۔ اب ایکسپورٹر بینک سے ایک معاملہ یہ کرے کہ بینک کو اپنا ایجنٹ بنائے۔ اور اس سے کہے کہ تم یہ رقم امپورٹر سے وصول کرکے مجھے فراہم کرو، میں اس پر تمہیں پانچ ہزار روپے "سروس چارج" ادا کروں گا۔ دوسرا معاملہ یہ کرے کہ وہ بینک سے پچانوے ہزار روپے کا غیر سودی قرضہ حاصل کرے۔ اور بینک سے یہ کہے کہ جب میرے بل کی رقم تمہیں وصول ہوجائے تو اس میں سے تم پچانوے ہزار روپے کا اپنا قرض وصول کرلینا۔ اور پانچ ہزار روپے سروس چارج کے وصول کرلینا۔ اس طرح یہ معاملہ برابر سرابر ہوجائے گا۔

مندرجہ بالا تجویز پر عمل کرنا ممکن ہے، لیکن اس میں ایک شرط نہایت ضروری

ہے۔ اس کے بغیر یہ معاملہ شریعت کے مطابق نہیں رہے گا۔ وہ یہ کہ "سروس چارج" کی جو رقم آپس میں طے کی جائے گی۔ وہ بل کی ادائیگی کی مدت سے منسلک نہیں ہوگی۔ یعنی سروس چارج بل کی میچوریٹی کی پیریڈ سے ریلیٹڈ نہیں ہوگا۔ مثلاً یہ نہیں ہوسکتا کہ اگر بل کی ادائیگی کی مدت تین ماہ ہے تو سروس چارج چار ہزار روپے ہوگی، اور اگر ادائیگی کی مدت چار ماہ ہے تو "سروس چارج" چھ ہزار روپے ہوگی، گویا کہ بل کی ادائیگی کی مدت میں اضافے سے "سروس چارج" میں اضافہ نہیں کیا جاسکے گا، البتہ ایک لم سم "سروس چارج" مقرر کی جاسکتی ہے۔ اس شرط کے ساتھ اس تجویز پر بھی عمل کرنا شرعاً جائز ہے۔

"ایکسپورٹ فائینانسنگ" کے بارے میں یہ چند وضاحتیں تھیں۔ اب فارن ایکسچینج کی پیشگی بکنگ پر غور کرتے ہیں۔

## فارن ایکسچینج کی پیشگی بکنگ

یہاں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ فارن ایکسچینج کو پہلے سے بک کرانا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں پہلے کرنسی کی خرید و فروخت کے چند اصول سمجھ لیں، پھر ان اصولوں کی روشنی میں اس مسئلے کا جائزہ لینا آسان ہوگا۔

## کرنسی کی خرید و فروخت کے اصول

پہلا اصول یہ ہے کہ ایک کرنسی کا دوسری کرنسی سے تبادلہ کرنا شرعاً جائز ہے، اور تبادلہ کے وقت باہمی رضامندی سے کرنسی کی جو قیمت چاہیں مقرر کرسکتے ہیں، البتہ جن ملکوں میں اس ملک کی کرنسی کی کوئی قیمت سرکاری طور پر مقرر کردی گئی ہے، اور اس قیمت سے کم و بیش پر کرنسی کو خریدنا اور فروخت کرنا قانوناً منع ہوتا ہے، ایسے ملکوں میں قانون کی خلاف ورزی کی وجہ سے کمی زیادتی پر کرنسی کو تبدیل

کرنا شرعاً بھی منع ہوگا، اس لئے کہ بلاوجہ کسی قانون کی خلاف ورزی شرعاً جائز نہیں ہوتی۔ لیکن اس تبادلے میں سود کا عنصر نہیں پایا جائے گا۔ اور نہ سود کی وجہ سے عدم جواز کا حکم لگے گا۔

مثلاً فرض کریں کہ پاکستان میں ڈالر کی قیمت تیس روپے سرکاری طور پر مقرر کردی گئی ہے۔ اب دو آدمی آپس میں ڈالر کی خرید و فروخت کا معاملہ کریں۔ فروخت کنندہ کہے کہ میں اکتیس روپے کے حساب سے ڈالر فروخت کروں گا۔ تو اس کو سودی معاملہ نہیں کہا جائے گا۔ لیکن چونکہ حکومت نے ڈالر کی قیمت تیس روپے مقرر کردی ہے۔ اور قانون کا احترام حتی الامکان ضروری ہے، اس لحاظ سے اس معاملے میں کراہت آجائے گی کہ انہوں نے قانون کی خلاف ورزی کی۔ لیکن اگر حکومت نے اوپن مارکیٹ میں کرنسی کے تبادلے کی کمی بیشی کے ساتھ اجازت دیدی ہو تو پھر شرعاً بھی یہ تبادلہ جائز ہوگا جیسا کہ آجکل ہو رہا ہے۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ جب دو کرنسیوں کا باہم تبادلہ کیا جارہا ہو تو اس وقت یہ ضروری ہے کہ معاملے کے وقت مجلس میں ایک فریق کرنسی پر ضرور قبضہ کرلے۔ چاہے دوسرا فریق اس وقت قبضہ نہ کرے بلکہ بعد میں کرلے۔

تیسرا اصول یہ ہے کہ اگر ایک فریق نے تو نقد ادائیگی کردی ہو۔ دوسرے فریق نے ادائیگی کے لئے مستقبل کی تاریخ مقرر کردی ہو تو اس صورت میں کرنسی کی جو قیمت آپس میں طے کی ہو وہ قیمت بازار کی قیمت سے کم و بیش نہ ہو، مثلاً آج میں نے ایک ہزار روپے پاکستانی دوسرے فریق کو دیدیئے۔ اور اس سے یہ کہا کہ تم ایک ماہ بعد مجھے اتنے ڈالر واپس کردینا۔ اس صورت میں ڈالر کی جو قیمت مقرر کریں تو وہ قیمت بازار کی قیمت سے کم و بیش نہ ہونی چاہئے۔ کیونکہ اگر مارکیٹ کی قیمت سے کم و بیش قیمت مقرر کرلیں گے تو اس کے ذریعہ سود کا دروازہ کھل جائے گا۔ اور بہت آسانی کے ساتھ سود حاصل کیا جاسکے گا ــــ مثلاً میں نے اس سے کہا کہ بازار میں ڈالر کی قیمت تو تیس روپے ہے اور تیس روپے کے حساب سے ایک ہزار روپے کے

تقریباً ۴۴ ڈالر بنتے ہیں۔ لیکن میں تم سے ایک ماہ بعد چالیس ڈالر وصول کروں گا، ظاہر ہے کہ یہ معاملہ شرعاً جائز نہیں۔ کیونکہ اس طرح سود حاصل کرنا آسان ہوجائے گا، اور سود کا دروازہ کھل جائے گا۔

مندرجہ بالا تینوں اصول یا شرائط کا لحاظ اس وقت ضروری ہے جب کرنسی کی حقیقی بیع ہورہی ہو، لیکن اگر حقیقی بیع نہیں ہورہی ہے۔ بلکہ "وعدۂ بیع" ہورہا ہے۔ یعنی دو فریق آپس میں یہ وعدہ کررہے ہیں کہ مستقبل کی فلاں تاریخ کو ہم دونوں پاکستانی روپے کا ڈالر کے ساتھ تبادلہ کریں گے۔ اور وعدہ کے وقت نہ اس نے کرنسی دی اور نہ اس نے دی۔ تو اس صورت میں مندرجہ بالا اصول اور شرائط اس "وعدۂ بیع" پر لاگو نہیں ہوں گی۔ لہٰذا اس وقت نہ تو یہ ضروری ہے کہ ایک فریق اس وقت مجلس میں نقد ادائیگی کردے۔ اور نہ یہ ضروری ہے کہ آپس میں مقرر کردہ قیمت بازاری قیمت سے کم و بیش نہ ہو۔ بلکہ وعدہ کے وقت باہمی رضامندی سے جو قیمت چاہیں طے کرلیں۔ بشرطیکہ وعدۂ بیع ہو۔ حقیقی بیع نہ ہو۔ لیکن حقیقی بیع کے وقت جبکہ ایک طرف سے ادائیگی اسی وقت ہورہی ہو، اور دوسری طرف سے ادھار ہو تو اس صورت میں بازاری قیمت سے کم و بیش قیمت مقرر کرنا درست نہیں ہوگا۔

لہٰذا اگر میں کسی دوسرے فریق کے ساتھ یہ معاملہ کروں کہ فلاں تاریخ پر میں تم سے اتنے ڈالر اتنے روپے میں خریدوں گا۔ تو اس وقت باہمی رضامندی سے ہم جو ریٹ بھی مقرر کرلیں تو شرعاً اس کی گنجائش ہے، اس لئے کہ یہ وعدۂ بیع ہے۔ حقیقی بیع نہیں ہے۔ لیکن اتنی بات ذہن میں رہے کہ کوئی بھی پارٹی محض وعدہ کی بنیاد پر کوئی "فیس" چارج نہیں کرسکتی، مثلاً کوئی فریق یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں نے چونکہ آپ سے یہ وعدہ کیا ہے کہ فلاں تاریخ کو اس ریٹ پر اتنے ڈالر فراہم کروں گا، لہٰذا اپنے اس وعدہ پر اتنی فیس تم سے وصول کروں گا، چاہے تاریخ آنے پر آپ مجھ سے ڈالر خریدیں یا نہ خریدیں۔ یہ فیس وصول کرنا شرعاً درست نہیں۔ البتہ

ڈالر کا جو ریٹ چاہیں مقرر کرسکتے ہیں۔

بہرحال، کرنسی کی خرید و فروخت کے بارے میں یہ چند اصول ہیں جو میں نے ذکر کردیئے۔

## فارن ایکسچینج کی بکنگ کی فیس

اب اصل موضوع کی طرف لوٹ آتے ہیں۔ "فارن ایکسچینج" کی بکنگ مختلف طریقوں سے ہوتی ہے۔ بعض اوقات یہ ہوتا ہے کہ جو بینک فارن ایکسچینج کی بکنگ کرتا ہے، وہ بکنگ کرنے کی فیس الگ سے وصول کرتا ہے۔ اگر بکنگ کی فیس علیحدہ سے وصول کرتا ہے تب تو یہ معاملہ شرعی اعتبار سے جائز نہیں۔ لیکن اگر بینک بکنگ کی کوئی فیس علیحدہ سے وصول نہ کرے، البتہ ڈالر کا ریٹ آپس کی باہمی رضامندی سے جو چاہے مقرر کرے، اس میں یہ ضروری نہیں کہ وہ ریٹ بازار کے ریٹ کے مطابق ہو، تو یہ بکنگ وعدہ کی صورت میں جائز ہوسکتی ہے، بشرطیکہ اس معاملے میں کوئی اور فاسد شرط نہ لگائی گئی ہو۔

ایک سوال یہ ہے کہ اس وقت پاکستان میں بینک فارن ایکسچینج کی بکنگ پر فیس وصول کرتے ہیں یا نہیں؟ اس بارے میں مجھے متضاد اطلاعات ملی ہیں۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ وصول کرتے ہیں۔ جب کہ بعض دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ کوئی فیس نہیں لیتے، مجھے اس کے بارے میں کوئی حتمی ثبوت نہیں مل سکا، البتہ اس کے بارے میں شرعی حکم میں نے بتادیا کہ اگر فیس ہے تو یہ بکنگ درست نہیں، اور اگر فیس نہیں ہے تو یہ بکنگ شرعاً جائز ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ بکنگ کرانے کی مقررہ تاریخ پر اگر فارن کرنسی وصول نہیں کی گئی تو اس وقت بینک کیا معاملہ کرتا ہے؟ مثلاً اگر بالفرض میں نے تین دن بعد کی تاریخ کے لئے فارن ایکسچینج بک کرایا، لیکن تاریخ آنے پر میں نے بینک سے وہ فارن ایکسچینج وصول نہیں کیا تو کیا اس صورت میں میرے اوپر بینک کی طرف سے

کوئی ھرجانہ لازم ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں بھی میں کوئی حتمی بات نہیں کہہ سکتا، اس لئے کہ مجھے اس کے بارے میں متضاد اطلاعات ملی ہیں۔

چنانچہ ایک صاحب نے وضاحت کرتے ہوئے بتایا کہ آج کل اسٹیٹ بینک آف پاکستان مختلف میعاد کے لئے فارن ایکسچینج کی فارورڈ بکنگ کے لئے مختلف میعاد پر مختلف ریٹ مقرر کرتا ہے اور پھر اسٹیٹ بینک آف پاکستان کے مقرر کردہ ریٹ پر دوسرے تمام بینک "ایگریمنٹ ٹو سیل" بھی کرتے ہیں۔ اور حقیقی بیع بھی کرتے ہیں۔ اور مختلف پیریڈ کے ساتھ مختلف ریٹ کا تعین بھی کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک شخص بینک میں جاکر یہ کہتا ہے کہ میں تین مہینے کے لئے فارن ایکسچینج کی بکنگ کرانا چاہتا ہوں، چنانچہ اسٹیٹ بینک کے دیئے ہوئے ریٹ پر وہ بینک بک کرلے گا، اب اگر وہ شخص بعد میں کسی وقت بینک سے جاکر کہے کہ میں اپنی بکنگ کینسل کرنا چاہتا ہوں، تو اب بینک یہ دیکھتا ہے کہ آج کا ریٹ کیا ہے؟ اس ریٹ کو سامنے رکھتے ہوئے وہ یہ دیکھتا ہے کہ کینسل کرنے میں بینک کا فائدہ ہے یا نقصان ہے؟ اگر بینک کا فائدہ محسوس ہوتا ہے تو بینک خاموشی سے بکنگ کینسل کردیتا ہے۔ لیکن اگر بینک یہ دیکھتا ہے کہ کینسل کرنے کے نتیجے میں بینک کا نقصان ہے۔ اور پارٹی کا فائدہ ہے۔ تو بینک اس سے یہ کہتا ہے کہ آپ کی بکنگ کینسل کرنے کے نتیجے میں بینک کا اتنا نقصان ہورہا ہے۔ لہٰذا اتنے پیسے آپ ادا کریں۔ البتہ بکنگ کے وقت کوئی فیس وغیرہ نہیں لی جاتی ہے۔ اور یہ بکنگ محض ایک "وعدۂ بیع" ہوتا ہے۔

بہرحال، برآمدات کے بارے میں جو ضروری احکام تھے وہ میں نے عرض کردیئے، اللہ تعالیٰ ہمیں ان احکام پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

# سوال وجواب

بیان کے بعد مختلف حضرات کی طرف سے مختلف سوالات کئے گئے، حضرت مولانا مدظلہم نے ان سوالات کے تسلی بخش جوابات دیے۔ جو یہاں پیش کئے جارہے ہیں۔ (ادارہ)

## وعدۂ بیع ایک سے، بیع دوسرے سے

**سوال (۱):** آپ نے جیسے عرض کیا کہ اگر "پوسٹ شپمنٹ فائینانسنگ" کو اسلامی طریقے پر کرنا ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ جب "ایکسپورٹر" کو آرڈر وصول ہو تو وہ "امپورٹر" کے ساتھ "ایگریمنٹ ٹو سیل" (وعدۂ بیع) کرلے، اس کے بعد "ایکسپورٹر" بینک یا مالیاتی ادارے کو ایل سی کی قیمت سے کم قیمت پر وہ سامان فروخت کردے، اور پھر بینک یا وہ مالیاتی ادارہ براہ راست "امپورٹر" کو ایل سی کی قیمت پر فروخت کردے۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ بات شریعت کے خلاف نہیں ہوگی کہ ایک طرف "ایکسپورٹر" امپورٹر کے ساتھ ایگریمنٹ ٹو سیل" کررہا ہے، اور دوسری طرف وہی سامان بینک کو فروخت کررہا ہے؟

**جواب:** میں نے عرض کیا تھا کہ "امپورٹر" سے ابھی تک حقیقی بیع نہیں ہوئی، بلکہ ابھی "وعدۂ بیع" ہوا ہے، اور "ایکسپورٹر" کو فوری طور پر پیسوں کی ضرورت ہے، اس لئے وہ بینک کے پاس جاکر یہ کہتا ہے کہ بجائے اس کے کہ یہ سامان میں "امپورٹر" کو فروخت کروں۔ آپ فروخت کردیں۔ اور مجھ سے یہ سامان خرید

لیں۔ تو چونکہ "امپورٹر" کے ساتھ حقیقی بیع تو ہوئی نہیں ہے۔ بلکہ وعدۂ بیع ہوا ہے۔ اور "امپورٹر" کو تو سامان درکار ہے۔ اس سامان کو فراہم کرنے والا چاہے کوئی بھی ہو۔ لہٰذا "ایکسپورٹر" اپنے "ایگریمنٹ ٹو سیل" کو بینک کی طرف منتقل کر دیتا ہے، اور اس میں "امپورٹر" کا کوئی نقصان نہیں ہے، اس لئے اس صورت میں شرعاً کوئی قباحت نہیں۔

اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ بینک "امپورٹر" سے کہے کہ سابقہ ایگریمنٹ ٹو سیل ختم ہو چکا، اور اب میرے ساتھ ایک نیا ایگریمنٹ کرو، پھر بینک اس ایگریمنٹ کے مطابق مال روانہ کر دے تو یہ بھی جائز ہے۔

## ریبیٹ کا مستحق کون ہو گا

سوال (۴): اگر "ایکسپورٹر" کو باہر سے مال بھیجنے کا ایک آرڈر موصول ہوا۔ اس نے وہ آرڈر بینک کی طرف ٹرانسفر کر دیا کہ یہ مال تم "امپورٹر" کو فروخت کر دو (جس کی تفصیل سوال نمبر ۱ میں گزر چکی) لیکن عام طور پر بینک چونکہ بذات خود معاملات کو ڈیل نہیں کرتا۔ بلکہ وہ ایجنٹوں کے ذریعہ کام کراتا ہے۔ چنانچہ بینک اسی "ایکسپورٹر" ہی کو اپنا ایجنٹ بنا دیتا ہے کہ اچھا تم ہماری طرف سے "امپورٹر" کو مال روانہ کر دو، چنانچہ "ایکسپورٹر" بینک کی طرف سے مال روانہ کر دے تو اس صورت میں حکومت کی طرف سے ملنے والے رعایتوں (ریبیٹ) کا حق دار کون ہو گا؟ بینک یا ایکسپورٹر؟

جواب: دو چیزیں الگ الگ ہیں: ایک ہے آرڈر کو بینک کی طرف منتقل کرنا۔ دوسرے ہے بینک کو وہ سامان فروخت کرنا۔ جہاں تک آرڈر منتقل کرنے کا تعلق ہے تو وہ درست نہیں۔ البتہ یہ درست ہے کہ "ایکسپورٹر" وہ سامان پہلے بینک کو فروخت کرے۔ اور پھر بینک وہ سامان اپنے طور پر "امپورٹر" کو فروخت کرے، تو

اس صورت میں چونکہ بینک "سیلر" ہے۔ اس لئے اس سیل کی تمام ذمہ داریاں بینک پر عائد ہوں گی۔ اگر کوئی وارنٹی ہوگی تو وہ بینک کے خلاف ہوگی۔

جہاں تک حکومت کی طرف سے ملنے والے ریبیٹ کا تعلق ہے تو اس میں حکومت کو اختیار ہے اگر چاہے تو یہ ریبیٹ جو بطور انعام کے دیا جارہا ہے اس شخص کو دیدے جس نے باہر سے آرڈر حاصل کیا اور جس نے مال تیار کیا۔ لیکن کسی مجبوری کی وجہ سے وہ اس مال کو نہیں بھیج سکا۔ بلکہ بینک کو فروخت کردیا۔ اور بینک نے وہ مال آگے "امپورٹر" کو سپلائی کردیا۔ اور اگر چاہے تو حکومت یہ ریبیٹ بینک کو دیدے۔ کیونکہ اس وقت مال سپلائی کرنے والا حقیقت میں بینک ہی ہے۔ وہ شخص صرف بینک کا ایجنٹ ہے۔

## کیا امپورٹر کی رضامندی ضروری ہے

سوال (۳): اگر "ایکسپورٹر" وہ آرڈر بینک کی طرف منتقل کردے گا تو کیا اس صورت میں "امپورٹر" کی رضامندی ضروری نہیں ہوگی؟

جواب: بے شک اس کی رضامندی ضروری ہے۔ لہٰذا اگر "امپورٹر" اس منتقلی پر آمادہ نہ ہو تو "ایکسپورٹر" اپنے "ایگریمنٹ" کو ختم کردے اور بینک پھر امپورٹر سے ایک مستقل معاملہ طے کرکے اس کو مال روانہ کرے۔

## کیا دکاندار سودی قرض لینے والے شخص کے ہاتھ اپنا سامان فروخت کرسکتا ہے؟

سوال (۴): اگر "ایکسپورٹر" مال سپلائی کرنے کے لئے بینک سے سودی قرض لے کر آئے۔ اور دکاندار سے آکر اس رقم سے مال خریدے تو کیا دکاندار اس کو اپنا

مال فروخت کرسکتے ہیں۔ جب کہ دکاندار کو معلوم ہے کہ یہ شخص بینک سے سودی قرض لے کر مال خرید کر ایکسپورٹ کررہا ہے؟

**جواب:** اگر ایک شخص بینک سے سودی قرضہ لے کر آیا ہے، اور دکاندار کو اس کا علم بھی ہے تو اس صورت میں اس کے ہاتھ سامان فروخت کرنے میں شرعاً کوئی گناہ نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جب کسی شخص نے سودی قرضہ لیا تو اس نے حقیقت میں بہت سنگین گناہ کیا، اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کا کام کیا۔ لیکن جو پیسے بطور قرض اس کے پاس آئے ہیں۔ اب اگر ان پیسوں سے وہ کوئی چیز خریدتا ہے تو فروخت کرنے والے پر اس کے سودی قرض لینے کے گناہ کا اثر نہیں پڑے گا، چنانچہ وہ اس کو سامان فروخت کرسکتا ہے۔

## کیا سامان کے کاغذات کی خرید و فروخت جائز ہے؟

**سوال (۵):** کیا سامان کے کاغذات کی خرید و فروخت ہوسکتی ہے یا نہیں؟

**جواب:** صرف "ڈاکومنٹس" (کاغذات) کو فروخت کرنا شرعاً جائز نہیں۔ البتہ جس سامان کے وہ کاغذات ہوں۔ اس سامان کو اس طرح فروخت کرنا کہ اس کا رسک اور اس کا ضمان بھی خریدار کی طرف منتقل ہوجائے تو یہ صورت شرعاً جائز ہوگی۔ صرف کاغذات کی منتقلی کی شرعاً کوئی حیثیت نہیں۔

## کیا بینکوں کو تجارت کی اجازت ہے؟

**سوال (٦):** بینکوں کو ٹریڈنگ یا خرید و فروخت کی براہ راست اجازت نہیں ہے، بلکہ وہ صرف فائینانسنگ کرسکتے ہیں تو پھر آپ نے جو طریقہ اوپر بیان کیا کہ "ایکسپورٹر وہ سامان پہلے بینک کو فروخت کرے۔ اور پھر بینک "امپورٹر" کو فروخت

کرے۔ تو بینک یہ سامان کس طرح فروخت کرسکتا ہے؟

**جواب:** ہمارے موجودہ قانون میں یہ تضاد موجود ہے۔ ایک طرف تو قانون یہ کہتا ہے کہ بینک تجارت (ٹریڈنگ) نہیں کریں گے۔ دوسری طرف اسٹیٹ بینک کی طرف سے عام بینکوں کو جو "موڈ آف فائینانسنگ" کی اجازت دی گئی ہے، اس میں ٹریڈ ریلیٹڈ موڈس کا قانون موجود ہے

اس میں صاف طور پر "ٹریڈ" (تجارت) کا لفظ موجود ہے۔ چنانچہ "مرابحہ" "ٹریڈ ریلیٹڈ" ہے۔ اسی طرح "مارک اپ" اصلاً ٹریڈ ریلیٹڈ ہے۔ لہٰذا ایک طرف تو یہ کہا جارہا ہے کہ "ٹریڈ ریلیٹڈ موڈس" کی اجازت ہے، اور دوسری طرف یہ کہا جارہا ہے کہ "بینک ٹریڈنگ" نہیں کریں گے۔ چنانچہ یہ تضاد موجود ہے۔ لہٰذا یہ معاملہ کورٹ تک پہنچایا جائے، پھر کورٹ یہ فیصلہ کرے یہ تضاد کس طرح دور ہوسکتا ہے۔ البتہ میری رائے یہ ہے کہ بینکوں کو ٹریڈنگ کی اجازت ہونی چاہئے، تاکہ وہ سودی معاملات کو آہستہ آہستہ کم کرسکیں۔

## کیا ایجنٹ کے سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے اس کا رسک منتقل ہو جائے گا یا نہیں؟

**سوال (۷):** عام طور پر جو دوسرے ممالک میں خریدار ہوتے ہیں، ان کے ایجنٹ یہاں ہوتے ہیں۔ ان کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ مال کی نگرانی کرتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ وہ مال تیاری کے کس مرحلے میں ہے۔ اور جب مال تیار ہوجاتا ہے تو یہ ایجنٹ ایک I.C (سرٹیفکیٹ) جاری کردیتے ہیں کہ اب یہ مال بالکل درست ہے، آپ اس کو ایکسپورٹ کردیں۔ چنانچہ ایکسپورٹر مال روانہ کردیتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ کیا ایجنٹ کے سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے "رسک" امپورٹر کی طرف منتقل

ہو جائے گا یا نہیں؟

**جواب:** اگر اس ایجنٹ کو ڈلیوری لینے کا بھی اختیار ہوتا ہے تب تو اس وقت رسک منتقل ہو جائے گا۔ اور اگر وہ ایجنٹ صرف مال کو چیک کرتا ہے۔ مال پر نہ تو قبضہ کرتا ہے، نہ مال خود روانہ کرتا ہے تو اس صورت میں صرف سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے رسک منتقل نہیں ہوگا۔

## ایکسپورٹ میں انشورنس کرانے کی مجبوری کا کیا حل ہے؟

**سوال (۸):** ایکسپورٹ کرتے ہوئے ایک مسئلہ یہ درپیش ہوتا ہے کہ خریدار بائع سے یہ کہتا ہے کہ تم پہلے مال کا انشورنس کرانا۔ پھر روانہ کرنا۔ اور انشورنس کرانا شرعی اعتبار سے جائز نہیں ہے۔ تو اب کس طرح ہم مال انشورنس کے بغیر روانہ کریں؟

**جواب:** "انشورنس" کا مسئلہ یہ ہے کہ اس وقت ہمارے ملک میں انشورنس کی جتنی اسکیمیں رائج ہیں۔ ان سب میں سود اور قمار کا عنصر پایا جاتا ہے۔ لہٰذا جب تک کوئی ایسی انشورنس کمپنی قائم نہیں ہوتی جو ان ناجائز معاملات سے پاک ہو، اس وقت تک انشورنس کرنا اور کرانا شرعاً جائز نہیں۔ یہ عجیب مفروضہ لوگوں نے ذہنوں میں بٹھالیا ہے کہ انشورنس کے بغیر تجارت نہیں ہوسکتی۔ اور کوئی کام نہیں ہوسکتا، حالانکہ یہ بات درست نہیں۔ جہاں تک "ایکسپورٹ" کا تعلق ہے تو اگر معاملہ ایف او بی یا سی اینڈ ایف کا ہے تو یہ معاملہ بہت آسان ہے، کیونکہ ان دونوں صورتوں میں "انشورنس کرانا ایکسپورٹر کی ذمہ داری نہیں ہوتی۔ بلکہ مال کو شپنگ کمپنی کے حوالے کرنے کے بعد اس کی ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے۔ اور "انشورنس" کرانا "امپورٹر" کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ لیکن اگر سی آئی ایف کا معاملہ ہے، جس میں "انشورنس کرانا" ایکسپورٹر کی ذمہ داری ہوتی ہے، تو اس صورت میں

"ایکسپورٹر" کو انشورنس بھی کرانا پڑتا ہے۔ لہٰذا جو مسلمان تاجر ایکسپورٹ کریں، ان کو چاہئے کہ وہ سی آئی ایف کا معاملہ نہ کریں، بلکہ یا تو ایف او بی کا معاملہ کریں۔ یا سی اینڈ ایف کا معاملہ کریں۔ تاکہ انشورنس کرانے کی ذمہ داری ان کی نہ رہے۔

## مال موجود نہ ہونے کی صورت میں حقیقی بیع کا حکم

سوال (۹): آپ نے جیسے عرض کیا کہ "ایکسپورٹر" جب "امپورٹر" سے معاملہ کرے تو اس وقت "ایگریمنٹ ٹو سیل" کرے۔ حقیقی سیل نہ کرے، پھر جس وقت امپورٹر کو مال روانہ کرے گا اس وقت حقیقی سیل ہوجائے گی۔ لیکن آج کل عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ معاملہ کرتے وقت ہی حقیقی سیل کرلی جاتی ہے، جب کہ مال کا سرے سے وجود ہی نہیں ہوتا، نہ مال ہمارے ہاتھ میں ہوتا ہے، کیا یہ طریقہ شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

جواب: جیسا کہ میں نے عرض کیا تھا کہ اگر مال آپ کے پاس موجود نہیں ہے۔ بلکہ یا تو تیار کرنا ہے، یا تیار کرانا ہے، یا خریدنا ہے تو اس صورت میں حقیقی سیل کرنا تو صحیح نہیں ہے۔ بلکہ اس وقت "ایگریمنٹ ٹو سیل" کرنا چاہئے۔ لیکن جہاں اس بات کا تعلق ہے کہ خریدار کے ذہن میں یہ ہوتا ہے کہ میں کنفرم معاملہ کررہا ہوں۔ تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آپ کی طرف سے "بیع کا وعدہ" کنفرم ہے۔

## "کوٹہ" کی خرید و فروخت کا حکم

سوال (۱۰): حکومت کی طرف سے "ایکسپورٹ" کرنے کا ایک کوٹہ کمپنیوں کے لئے مقرر ہے۔ کہ فلاں کمپنی اتنی مقدار میں مال ایکسپورٹ کرسکتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ایک شخص مال ایکسپورٹ کرنا چاہتا ہے۔ لیکن اس کے پاس کوٹہ

(حکومت کی طرف سے اجازت نامہ) نہیں ہے۔ اب دوسری کمپنی سے کوٹہ خرید کر مال روانہ کرتا ہے۔ تو کیا کوٹہ خریدنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

**جواب:** کوٹہ ایک قانونی حق ہے۔ اگر حکومت کی طرف سے اس کی خرید و فروخت پر کوئی پابندی نہ ہو تو شرعاً بھی اس کی خرید و فروخت جائز ہوگی۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ ہر "حق" کے خرید و فروخت کی شرعاً اجازت ہے۔ بلکہ اس میں تفصیل ہے۔ بعض حقوق کی خرید و فروخت شرعاً جائز ہے۔ اور بعض کی جائز نہیں۔ تفصیل کے لئے میرا ایک مقالہ "حقوق کی خرید و فروخت" ہے اس کا مطالعہ فرمالیں۔ (یہ مقالہ "فقہی مقالات" جلد اول میں شائع ہوچکا ہے)

## تصویر والے گارمنٹ کی سپلائی کا حکم

**سوال (۱۱):** بعض اوقات باہر ملکوں سے "گارمنٹ" کا آرڈر آتا ہے کہ فلاں قسم کی شرٹ پر فلاں تصویر تیار کرکے ہمیں سپلائی کریں، جب کہ وہ تصویریں عریانیت کے دائرے میں آتی ہیں۔ کیا ایسا آرڈر وصول کرنا۔ اور ایسا مال تیار کرکے سپلائی کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

**جواب:** ایسا آرڈر سپلائی کرنا شرعاً جائز نہیں۔

## انگریزوں کے ملبوسات کی سپلائی کا حکم

**سوال (۱۲):** بعض اوقات لیڈیز شرٹ، بلاؤز، لیڈیز نیکر، جینز وغیرہ کے آرڈر آتے ہیں جو عام طور پر انگریزوں کا ہی پہناوا اور ان کا لباس ہوتا ہے، کیا اس آرڈر کو پورا کرسکتے ہیں؟

**جواب:** اس میں ایک اصول یہ ہے کہ اگر کوئی چیز یا لباس ایسا ہے جس کا جائز

استعمال بھی ہو سکتا ہے، اور ناجائز استعمال بھی ہو سکتا ہے تو ایسے لباس اور ایسی چیز کی خرید و فروخت شرعاً جائز ہے۔ اب اگر کوئی اس کو خرید کر اس کا ناجائز استعمال کرتا ہے تو یہ اس کا گناہ اس خریدار پر ہوگا۔ فروخت کنندہ اس کے گناہ کا ذمہ دار نہیں ہوگا۔ لیکن اگر کوئی چیز ایسی ہے کہ اس کا جائز استعمال ہو ہی نہیں سکتا تو ایسی چیز کی خرید و فروخت بھی ناجائز ہے۔

## مجبوری کی وجہ سے وعدۂ بیع پورا نہ کرسکنے کا حکم

**سوال (۱۴۳):** اگر ایک شخص نے کاٹن سپلائی کرنے کے لئے ایگریمنٹ ٹو سیل کرلیا۔ لیکن اسی سال کاٹن کی فصل خراب ہوگئی جس کی وجہ سے "ایکسپورٹر" وہ کاٹن سپلائی نہیں کرسکا۔ اس کا شرعی حکم کیا ہے؟

**جواب:** چونکہ حقیقی سیل نہیں ہوئی تھی۔ بلکہ ایگریمنٹ ٹو سیل ہوئی تھی۔ اور اب وقت آنے پر ایک آفت سماوی کی وجہ سے وہ اس وعدہ کو پورا نہیں کرسکتا ہے۔ اب وہ "امپورٹر" کو اطلاع کردے کہ اس مجبوری کی وجہ سے وہ وعدہ کو پورا نہیں کرسکتا، لہٰذا یہ وعدۂ بیع ختم کردیا جائے۔ اور اس صورت میں شرعاً ایکسپورٹر گناہ گار بھی نہیں ہوگا۔

## اگر ایکسپورٹر اپنا وعدۂ بیع پورا نہ کرے تو

**سوال (۱۴۴):** اگر "ایکسپورٹر" نے ۱۵ ہزار کاٹن کی بیل سپلائی کرنے کا وعدہ کرلیا، اور قیمت بھی طے ہوگئی، پھر اس نے کاٹن سپلائی کرنا شروع کی۔ حتی کہ دس ہزار بیلیں سپلائی کردیں۔ اس کے بعد کاٹن کی قیمت میں بہت زیادہ اضافہ ہوگیا، اب ایکسپورٹر نے سوچا کہ اگر میں نے پرانے ریٹ پر مال سپلائی کردیا تو قیمت بڑھنے کی وجہ سے جو منافع ملنا چاہئے وہ نہیں ملے گا۔ چنانچہ اس نے پانچ ہزار بیلیں روک

لیں۔ اور امپورٹر کو سپلائی نہیں کیں۔ اور اسی زمانے میں حکومت نے "کاٹن ایکسپورٹ" پر پابندی لگادی۔ چنانچہ ایکسپورٹر نے اس پابندی کا عذر کرکے امپورٹر سے یہ کہدیا کہ میں اس پابندی کی وجہ سے مزید پانچ ہزار بیلیں نہیں بھیج سکتا، پھر اس نے یہ پانچ ہزار بیلیں عام بازار میں فروخت کرکے بہت بڑا نفع حاصل کرلیا، اگر وہ ایکسپورٹ کرتا تو اتنا منافع اس کو نہ ملتا۔ اب سوال یہ ہے کہ "ایکسپورٹ" کا یہ عمل شرعاً درست ہے؟

جواب: اگر ایکسپورٹر پابندی لگنے سے پہلے وہ کاٹن سپلائی کرسکتا تھا، لیکن قیمت بڑھنے کی وجہ سے اس نے وہ مال اپنے پاس جان بوجھ کر روک لیا، سپلائی نہیں کیا تو اس صورت میں معاہدے کی خلاف ورزی کی، اور اس وجہ سے وہ گناہ گار ہوگا۔

## اگر بینک مشارکہ کرنے پر تیار نہ ہو تو

سوال (۱۵): آپ نے فرمایا کہ "ڈاکو منٹس کی ڈسکاؤنٹنگ" شرعاً کسی بھی صورت میں جائز نہیں۔ لہٰذا ایکسپورٹ کرنے کے لئے بینک یا مالیاتی ادارے سے مشارکہ کیا جائے۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ کوئی بھی بینک یا مالیاتی ادارہ مشارکہ اور مضاربہ کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا۔ کیونکہ بینک ہم پر اعتماد نہیں کرتا، اور اعتماد نہ کرنے کی وجہ سے وہ یہ معاملات کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا۔

جواب: چونکہ "ایکسپورٹ" کا ٹرانزکشن (معاملہ) صاف ہوتا ہے۔ اس میں سامان متعین، قیمت متعین، منافع بھی تقریباً متعین ہوتا ہے۔ لہٰذا مشارکہ کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔ سوائے اس کے کہ نیت خراب ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ اگر ایکسپورٹر کی طرف سے بینکوں پر کوئی دباؤ اور پریشر ہو کہ ہم بینکوں سے مشارکہ کے علاوہ کسی اور طریقے سے معاملہ نہیں کریں گے تو بینک اور مالیاتی ادارے خود بخود اس کام کے لئے تیار ہو جائیں گے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

# غیر عربی زبان میں خطبہ جمعہ

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

# (۳) غیر عربی زبان میں خطبۂ جمعہ

یہ مقالہ ابتداءً حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے بعض حضرات کی شدید خواہش پر انگریزی زبان میں تحریر فرمایا۔ اور پھر ضرورت کے پیش نظر اس کو اردو میں بھی منتقل فرما دیا۔

# غیر عربی زبان میں خطبۂ جمعہ کا حکم
# اور ائمہ اربعہ کے مذاہب کی تحقیق

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

## سوال

امریکہ میں بہت سے مقامات پر جمعہ سے پہلے خطبہ انگریزی زبان میں دیا جاتا ہے۔ عام طور سے علماء دیوبند عربی کے سوا کسی اور زبان میں خطبہ جمعہ کو جائز نہیں سمجھتے، مگر یہاں متعدد عرب حضرات نے اس کے جواز کا فتوی دیا ہوا ہے۔ اور جب ان سے بات کی جاتی ہے تو بعض مرتبہ ان کی طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ اگر حنفی مذہب میں خطبہ جمعہ غیر عربی مین دینا جائز نہیں تو بعض دوسرے مذاہب میں جائز ہے۔ لہٰذا آپ سے پہلا سوال تو یہ ہے کہ کیا ائمہ اربعہ میں سے کوئی اس بات کا قائل ہے کہ عربی کے سوا کسی مقامی زبان میں خطبہ دینا جائز ہے؟

دوسرا سوال یہ ہے کہ امریکہ میں بعض مقامات ایسے ہیں جہاں کوئی ایسی مسجد نہیں ملتی جہاں عربی میں خطبہ ہوتا ہو، لہٰذا جمعہ پڑھنے کے لئے اسی مسجد میں جانا پڑتا ہے جہاں خطبہ انگریزی میں دیا جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایسی مسجد میں جمعہ پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟ اور انگریزی خطبے کے بعد جمعہ درست ہوجاتا ہے یا نہیں؟

یہ سوال اس وجہ سے بھی پیدا ہوا کہ ہمارے جن بزرگوں نے اس موضوع پر رسالے یا فتاویٰ لکھے ہیں انہوں نے یہی کہا ہے کہ جس طرح امام ابو حنیفہؒ نے غیر

عربی زبان میں قراءت کے جواز سے رجوع فرمالیا تھا، اسی طرح غیرعربی خطبے کے جواز سے بھی رجوع کرلیا تھا۔ (ملاحظہ ہو امداد الاحکام: صفحہ ۱۲۷ جلد۱۔ جواہر الفقہ: صفحہ ۳۵۲ جلد۱۔ اور احسن الفتاویٰ صفحہ ۱۵۲ و ۱۵۳)

اس سے یہ خیال ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے آخری قول کے مطابق (جو جمہور کے قول کے موافق ہے) غیرعربی زبان میں قراءت کرنے سے نماز ہی نہیں ہوتی، تو کیا اسی طرح غیرعربی زبان میں خطبہ دینے سے خطبہ بھی معتبر نہیں ہوگا؟ اور جب خطبہ درست نہ ہوا تو جمعہ کی نماز بھی درست نہ ہونی چاہئے، کیونکہ جمعہ بغیر خطبے کے جائز نہیں۔ اس مسئلے کی مکمل تحقیق مطلوب ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# الجواب

الحمد للّٰہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی۔ اما بعد!

یہ کہنا غلط ہے کہ حنفیہ کے علاوہ دوسرے ائمہ غیر عربی میں خطبہ کے جواز کے قائل ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے علاوہ دوسرے ائمہ کا مذہب اس معاملے میں اور زیادہ سخت ہے، جہاں تک مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا تعلق ہے وہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں جمعہ کا خطبہ جائز نہیں، اور اگر عربی زبان میں خطبہ پر قدرت ہوتے ہوئے غیر عربی زبان میں خطبہ دیا گیا تو وہ صحیح نہیں ہوگا، نہ جمعہ صحیح ہوگا، بلکہ مالکیہ کا کہنا تو یہ ہے کہ اگر مجمع میں کوئی بھی شخص عربی خطبہ پر قادر نہ ہو تو جمعہ ساقط ہوجائے گا، اس کی بجائے ظہر پڑھنی ہوگی، لیکن شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں یہ گنجائش ہے کہ اگر مجمع میں کوئی بھی شخص عربی میں خطبہ دینے پر قادر نہ ہو، اور نہ اتنا وقت ہو کہ کوئی عربی خطبہ سیکھ سکے، تو ایسی صورت میں دوسری زبان کا خطبہ جائز اور معتبر ہوگا، اور اس کے بعد جمعہ کی نماز بھی درست ہوجائے گی۔

ان تینوں مذاہب کی کتابوں سے مندرجہ ذیل اقتباسات یہ بات ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں۔

## مالکی مذہب:

علامہ دسوقی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

﴿قولہ وکونھا عربیة) ای ولو کان الجماعة عجما لا یعرفون العربیة، فلو کان لیس فیھم من یحسن الاتیان بالخطبة عربیة لم یلزمھم جمعة﴾ (حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر: ١/٣٧٨)

"اور خطبہ کا عربی زبان میں ہونا بھی شرط ہے، خواہ مجمع ایسے عجمی لوگوں کا ہو جو عربی نہیں جانتے، چنانچہ اگر ان میں کوئی بھی شخص ایسا نہ ہو جو عربی زبان میں خطبہ دے سکے، تو ان پر جمعہ ہی واجب نہ ہوگا"۔

علامہ علیش مالکی تحریر فرماتے ہیں:

﴿وبخطبتین قبل الصلاة . . . وکونھما عربیتین والجھر بھما ولو کان الجماعة عجما لا یعرفون اللغة العربیة اوصما فان لم یوجد فیھم من یحسنھما عربیتین فلا تجب الجمعة علیھم ولو کانوا کلھم بکما فلا تجب علیھم الجمعة، فالقدرة علی الخطبتین من شروط وجوب الجمعة﴾

(شرح منح الجلیل علی مختصر العلامۃ خلیل: ١/٢٦٠)

"اور نماز سے پہلے دو خطبے بھی جمعہ کی صحت کے لئے شرط ہیں، اور دونوں کا عربی زبان میں ہونا، اور ان کا بلند آواز سے ادا کرنا بھی واجب ہے، خواہ مجمع عجمیوں پر مشتمل ہو جو عربی نہ جانتے ہوں، یا بہرے افراد پر مشتمل ہو، چنانچہ اگر مجمع میں کوئی شخص

ایسا نہ ہو جو دونوں خطبے عربی میں دے سکے تو ایسے لوگوں پر جمعہ واجب ہی نہیں، اسی طرح اگر سب کے سب گونگے ہوں تب بھی جمعہ واجب نہیں، لہٰذا دو خطبوں پر قدرت ہونا، جمعہ واجب ہونے کی شرائط میں سے ہے"۔

یہی تفصیل تقریباً تمام مالکی کتابوں میں موجود ہے۔ (ملاحظہ ہو: جواھر الاکلیل للحطاب:۱/۹۵۔ والخرشی علی مختصر خلیل:۲/۲۸۔ وشرح الزرقانی علی مختصر خلیل:۲/۵۶۔ والفواکۃ الدوانی علی رسالۃ ابن ابی زید القیروانی:۱/۲۶۷)

ان تمام عبارتوں سے معلوم ہوا کہ مالکیہ کے نزدیک خطبہ کا ہر حال میں عربی میں ہونا ضروری ہے، یہاں تک کہ اگر عربی پر قدرت نہ ہو، تب بھی غیر عربی میں خطبہ دینا جائز نہیں، بلکہ جمعہ کی بجائے ظہر کی نماز پڑھی جائے گی۔

## شافعی مسلک:

علامہ رملی شافعی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

﴿(ویشترط کونہا) ای الخطبۃ (عربیۃ) لاتباع السلف والخلف، ولانہا ذکر مفروض فاشترط فیہ ذلک کتکبیرۃ الاحرام﴾

(نہایۃ المحتاج الی شرح المنھاج: ۲/۳۰۴)

"اور خطبہ کا عربی زبان میں ہونا شرط ہے، سلف و خلف کی اتباع کی وجہ سے، اور اس لئے کہ یہ فرض ذکر ہے، لہٰذا اس میں عربیت شرط ہے، جیسے نماز کی تکبیر تحریمہ کے لئے عربی زبان میں ہونا ضروری ہے"۔

اور علامہ شروانی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

﴿(ویشترط کونہا) ای الارکان دون ما عداہا

(عربية) للاتباع۔ نعم، ان لم يكن فيهم من يحسنها ولم يكن تعلمها قبل ضيق الوقت خطب منهم واحد بلسانهم، وان امكن تعلمها وجب على كل منهم، فان مضت مدة امكان تعلم واحد منهم، ولم يتعلموا عصوا كلهم، ولا جمعة لهم بل يصلون الظهر﴾

(حواشی الشروانی علی تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج: ۴۵/۲)

"اور خطبہ کے ارکان کا عربی زبان میں ہونا شرط ہے تاکہ سلف کی اتباع ہو، ہاں اگر مجمع میں کوئی شخص عربی میں ٹھیک ٹھیک خطبہ نہ دے سکتا ہو، اور وقت کے تنگ ہونے سے پہلے عربی خطبہ سیکھنا بھی ممکن نہ ہو تو مجمع کا کوئی شخص اپنی زبان میں خطبہ دے سکتا ہے، اور اگر سیکھنا ممکن ہو تو سب پر سیکھنا واجب ہے، یہاں تک کہ اگر اتنی مدت گذر گئی جن میں کوئی ایک آدمی خطبہ سیکھ سکتا اور کسی نے نہ سیکھا تو سب گنہگار ہوئے، اور ان کا جمعہ صحیح نہیں ہوگا، بلکہ وہ ظہر پڑھیں گے"۔

یہی تفصیل شافعیہ کی دوسری کتابوں میں بھی موجود ہے۔ (ملاحظہ ہو: زاد المحتاج بشرح المنہاج: ۳۲۷/۱۔ و ۳۱۸۔ واعانۃ الطالبین علی حل الفاظ فتح المعین: ۶۸/۲، ۶۹۔ والغایۃ القصوی فی درایۃ الفتوی: ۳۴۰/۱)

## حنبلی مسلک:

علامہ بھوتی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

﴿(ولا تصح الخطبة بغير العربية مع القدرة) عليها بالعربية (كقراة) فانها لا تجزى بغير العربية وتقدم (وتصح) الخطبة بغير العربية

(مع العجز) عنها بالعربية، لان المقصود بها الوعظ والتذكير، وحمد الله والصلاة على رسوله صلى الله عليه وسلم، بخلاف لفظ القران فانه دليل النبوة وعلامة الرسالة ولا يحصل بالعجمية (غير القراة) فلا تجزى بغير العربية لما تقدم (فان عجز عنها) اى عن القراة (وجب بدلها ذكر) قياسا على الصلاة﴾

(کشف القناع عن متن الاقناع: ۳۶/۲، ۳۷)

"اور عربی زبان پر قدرت کے باوجود کسی اور زبان میں خطبہ دینا صحیح نہیں، جیسا کہ نماز میں قراءت کسی اور زبان میں درست نہیں، البتہ اگر عربی زبان پر قدرت نہ ہو تو غیر عربی زبان میں خطبہ صحیح ہوجاتا ہے، کیونکہ اس کا مقصد وعظ و تذکیر، اللہ تعالیٰ کی حمد اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا ہے، بخلاف قرآن کریم کے لفظ کے، کیونکہ وہ نبوت کی دلیل اور رسالت کی علامت ہے، کہ وہ عجمی زبان میں حاصل نہیں ہوتی، لہٰذا قراءت کسی بھی حالت میں عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں جائز نہیں، چنانچہ اگر کوئی شخص عربی زبان میں نماز پر قادر نہ ہو تو قراءت کے بدلے ذکر واجب ہوگا"۔

تقریباً یہی مسئلہ علامہ ابن المفلح کی کتاب الفروع: ۱۱۳/۲، ۱۱۴ میں بھی موجود ہے۔

ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ ائمہ ثلاثہ کے مذہب میں عربی خطبہ پر قدرت ہوتے ہوئے کسی دوسری زبان میں خطبہ دینا نہ صرف یہ کہ جائز نہیں، بلکہ ایسا خطبہ معتبر بھی نہیں، اور اس کے بعد پڑھا ہوا جمعہ صحیح نہیں ہوگا، تاہم شافعیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ اگر مجمع میں کوئی بھی شخص عربی زبان میں خطبہ دینے پر قادر نہ

ہو، اور سیکھنے کا بھی وقت نہ ہو تو کسی اور زبان میں دیا ہوا خطبہ جمعہ کی شرط پوری کردے گا، اور اس کے بعد جمعہ پڑھنا جائز ہوگا، یہی قول امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کا بھی ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی۔

## امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کی تحقیق:

جہاں تک امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا تعلق ہے، ان کے موقف کو سمجھنے کے لئے کچھ تفصیل درکار ہے۔

عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جس طرح شروع میں نماز کی قراءت غیر عربی زبان میں جائز سمجھتے تھے، اسی طرح جمعہ کا خطبہ بھی غیر عربی میں جائز سمجھتے تھے، بعد میں جس طرح انہوں نے فارسی میں قراءت کے جواز سے رجوع کرلیا، اسی طرح خطبہ کے غیر عربی میں ہونے سے بھی رجوع فرمالیا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہاں دو مسئلے الگ الگ ہیں، اور دونوں میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا موقف مختلف ہے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ نماز میں قرآن کریم کی قراءت غیر عربی زبان میں معتبر ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول پہلے یہ تھا کہ اگر کوئی شخص عربی پر قدرت ہونے کے باوجود کسی اور زبان میں قراءت کرے، تو ایسا کرنا مکروہ ہے، لیکن نماز کا فرض ادا ہوجائے گا، جب کہ امام ابو یوسف اور امام محمد اور جمہور فقہاء یہ کہتے تھے کہ ایسی صورت میں نماز ہی نہیں ہوتی، بعد میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صاحبین اور جمہور فقہاء کے قول کی طرف رجوع فرمالیا، اب ان کا قول یہی ہے کہ اگر عربی پر قدرت کے باوجود غیر عربی میں قراءت کی تو نماز ہی نہیں ہوگی، گویا کہ اس مسئلہ میں ان کے اور صاحبین اور جمہور فقہاء کے درمیان اب کوئی اختلاف باقی نہیں رہا، اور اب اس پر اجماع ہے کہ نماز میں قراءت صرف عربی زبان میں ہی ہوسکتی ہے، اور کسی دوسری زبان میں قراءت کرنے سے نماز نہیں ہوگی۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ نماز کی قراءت کے علاوہ دوسرے اذکار مثلاً: تکبیر تحریمہ یا رکوع اور سجدہ کی تسبیحات، تشہد اور خطبہ جمعہ غیر عربی میں ہو سکتا ہے یا نہیں؟

اس مسئلہ میں بھی امام ابو حنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف تھا، صاحبین کا قول یہ تھا کہ جب تک عربی زبان پر قدرت ہو، ان تمام اذکار کا عربی میں ہونا شرط ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص عربی پر قدرت ہوتے ہوئے یہ اذکار کسی اور زبان میں ادا کرے تو وہ معتبر نہیں ہوں گے، اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ عربی زبان پر قدرت ہوتے ہوئے ان اذکار کو کسی اور زبان میں ادا کرنا اگرچہ مکروہ ہے، لیکن غیر عربی میں بھی یہ اذکار معتبر ہیں، بعض حضرات مثلاً علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس دوسرے مسئلہ میں بھی صاحبین رحمہما اللہ کے قول کی طرف رجوع فرمالیا تھا، چنانچہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

﴿واما الشروع بالفارسية او القراءة بها فهو جائز عند ابی حنيفة رحمه الله مطلقا وقالا: لا يجوز الا عند العجز، وبه قالت الثلاثة وعليه الفتوى وصح رجوع ابی حنيفة الى قولهما﴾

(شرح العینی علی الکنز: ۱/۳۲)

"جہاں تک فارسی زبان میں نماز شروع کرنے (یعنی فارسی میں تکبیر تحریمہ کہنے) یا فارسی میں قراءت کرنے کا تعلق ہے، تو وہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے، اور صاحبین کہتے ہیں کہ سوائے عجز کی حالت کے جائز نہیں، یہی قول ائمہ ثلاثہ کا ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرنا ثابت ہے"۔

اس عبارت میں علامہ عینی رحمہ اللہ نے دونوں مسئلوں یعنی فارسی میں تکبیر تحریمہ کہنے اور فارسی میں قراءت کرنے کو ایک ساتھ ذکر کرکے یہ فرمایا ہے کہ امام صاحب نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا، جس کا ظاہری مطلب یہی ہے کہ دونوں مسئلوں میں رجوع کرلیا تھا، امداد الاحکام، جواہر الفقہ اور احسن الفتاویٰ میں جمعہ کے خطبہ کے سلسلہ میں جو یہ کہا گیا ہے کہ اس بارے میں بھی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا وہ شاید علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول پر مبنی ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ اول تو علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ عبارت اس مفہوم پر صریح نہیں ہے، بلکہ اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ رجوع کا تعلق صرف قراءت کے مسئلے سے ہو، اور اگر بالفرض ان کا مقصد یہی ہے کہ امام صاحبؒ نے دونوں مسئلوں میں اپنے سابق قول سے رجوع کرلیا تو علامہ عینیؒ سے اس معاملہ میں تسامح ہوا ہے، واقعہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ نے صرف پہلے مسئلے یعنی "قراءت بالفارسیۃ" میں صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا، لیکن دوسرے مسئلے یعنی غیر عربی میں تکبیر تحریمہ یا دوسرے اذکار ادا کرنے یا خطبہ جمعہ غیر عربی زبان میں دینے کے بارے میں اپنے قول سے رجوع نہیں فرمایا، بلکہ بعض علماء نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ اس مسئلہ میں صاحبین نے امام صاحب کے قول کی طرف رجوع کیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ کسی اور زبان میں ادا کی جائے، یا تشہد کسی اور زبان میں پڑھا جائے، یا خطبہ جمعہ کسی اور زبان میں دیا جائے، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ اب بھی معتبر ہے، چنانچہ علامہ عینیؒ کے سوا دوسرے بیشتر فقہاء حنفیہ نے اس بات کی صراحت کی ہے، اور علامہ عینیؒ کی تردید کی ہے۔ علامہ علاء الدین حصکفی رحمۃ اللہ علیہ "در مختار" میں تحریر فرماتے ہیں:

﴿وجعل العینی الشروع کالقراءۃ لا سلف لہ فیہ ولا سند لہ یقویہ، بل جعلہ فی التاترخانیۃ

كالتلبية يجوز اتفاقا، فظاهره كالمتن رجوعهما اليه لا هو اليهما فاحفظه، فقد اشتبه على كثير من القاصرين حتى الشرنبلالى فى كل كتبه فتنبه﴾ (الدر المختار: ۱/۳۵۷،۳۵۸۔۱/۴۸۴،۴۸۵ طبع ایچ ایم سعید کراچی)

”اور علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے جو نماز شروع کرنے (فارسی میں تکبیر تحریمہ کہنے) کو (فارسی میں) قراءۃ کی طرح قرار دیا ہے، اس میں ان سے پہلے ان کا کوئی ہم نوا نہیں۔ اور نہ ان کی کوئی سند ہے، جو اس بات کو قوی قرار دے، بلکہ فتاویٰ تاتارخانیہ میں تکبیر تحریمہ کو تلبیہ کی طرح قرار دیا ہے، جو دوسری زبانوں میں بالاتفاق جائز ہے، لہٰذا اس کا ظاہری مقتضیٰ تنویر الابصار کے متن کی طرح یہ ہے کہ اس مسئلہ میں صاحبین نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی طرف رجوع کیا، نہ کہ امام ابوحنیفہؒ نے صاحبین کے قول کی طرف، یہ بات یاد رکھنی چاہئے کیونکہ اس مسئلہ میں بہت سے کم علم لوگوں کو اشتباہ ہوگیا ہے، یہاں تک کہ علامہ شرنبلالی کو بھی ان کی تمام کتابوں میں یہی اشتباہ پیش آیا“۔

اور علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ اس پر تحریر فرماتے ہیں:

﴿(قوله لا سلف له فيه) اى لم يقل به احد قبله، وانما المنقول انه رجع الى قولهما فى اشتراط القراءة بالعربية الا عند العجز، واما مسئلة الشروع فالمذكور فى عامة الكتب حكاية الخلاف فيها بلا ذكر رجوع اصلا۔ وعبارة المتن كالكنز وغيره كالصريحة فى ذلك حيث

اعتبر العجز فيه ای فی القراءة فقط (قوله ولا سندنه یقویه) ای لیس له دلیل یقوی مدعاه، لان الامام رجع الی قولهما فی اشتراط القراءة بالعربیة، لان المامور به قراءة القرآن، وهو اسم للمنزل باللفظ العربی المنظوم بهذا النظم الخاص، المکتوب فی المصاحف، المنقول الینا نقلا متواترا، والاعجمی انما یسمی قرانا مجازا، ولذا یصح نفی اسم القران عنه، فلقوة دلیل قولهما رجع الیه، اما الشروع بالفارسیة فالدلیل فیه للامام اقوی وهو کون المطلوب فی الشروع الذکر والتعظیم، وذلک حاصل بای لفظ کان وای لسان کان، نعم لفظ اللّٰه اکبر واجب للمواظبة علیه لافرض﴾

(الدر المختار: ۱/ ۳۵۷، ۳۵۸)

"درمختار میں جو کہا گیا ہے کہ اس معاملہ میں علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کا کوئی ہم نوا نہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ ان سے پہلے کسی نے یہ بات نہیں کہی، بلکہ منقول یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے صاحبین کے قول کی طرف اس مسئلہ میں رجوع کیا ہے کہ حالت عجز کے سوا عام حالات میں عربی زبان میں قراءت شرط ہے، لیکن جہاں تک غیر عربی زبان میں نماز شروع کرنے کے مسئلے کا تعلق ہے، تو اس مسئلہ میں تقریباً اکثر کتابوں میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین رحمہم اللہ کا اختلاف ذکر کیا گیا ہے، اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے رجوع کا کوئی ذکر نہیں، چنانچہ تنویر الابصار کا متن اور کنز الدقائق وغیرہ کی عبارتیں اس بارے میں تقریباً صریح ہیں کہ انہوں نے حالت عجز کی قید

صرف قراءۃ میں لگائی ہے۔ اور صاحب در مختار نے علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے بارے میں جو یہ کہا کہ اس کی کوئی سند نہیں جو اسے قوی قرار دے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جو ان کے مدعا کو قوی قرار دے۔ کیونکہ قراءت کے مسئلے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صاحبین کے قول کی طرف اس لئے رجوع فرمایا کہ فرض، قراءت قرآن ہے، اور قرآن اس کلام کا نام ہے جو عربی الفاظ میں اس خاص نظم کے ساتھ نازل ہوا، اور جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے، اور تواتر کے ساتھ ہم تک پہنچا ہے، اور کسی عجمی ترجمہ کو قرآن مجازاً ہی کہا جاسکتا ہے، چنانچہ اس سے قرآن کے لفظ کی نفی درست ہے، لہٰذا چونکہ صاحبین کی دلیل قوی تھی اس لئے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی طرف رجوع کرلیا تھا، لیکن جہاں تک فارسی زبان میں نماز شروع کرنے کا تعلق ہے، تو اس میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل زیادہ قوی ہے اور وہ یہ کہ نماز شروع کرنے میں مطلوب اللہ تعالیٰ کا ذکر اور اس کی تعظیم ہے جو کسی بھی لفظ سے اور کسی بھی زبان میں حاصل ہوسکتی ہے، ہاں اللہ اکبر کا لفظ اس لئے واجب ہے کہ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ و تابعین نے مداومت فرمائی، لیکن وہ فرض نہیں"۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے تقریباً یہی بات البحرالرائق کے حاشیہ پر بھی تفصیل کے ساتھ تحریر فرمائی ہے۔ (منحۃ الخالق علی البحرالرائق:۱/۳۰۷)

علامہ ابو السعود حنفی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ملا مسکین کی شرح میں اسی کو صحیح قرار دیا ہے کہ نماز شروع کرنے اور دوسرے اذکار کے بارے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ

اللہ علیہ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع نہیں فرمایا، بلکہ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ ہی کا قول معتمد ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

﴿وقول العينى الفتوى على قول الصاحبين انه لا يصح الشروع بالفارسية اذا كان يحسن العربية، فيه نظر، بل المعتمد فيه قول الامام، ان الشروع كنظائره مما اتفقوا عليه، ولهذا نقل فى الدرعن التاتارخانية ان الشروع بالفارسية كالتلبية يجوزاتفاقا﴾

(فتح المعین علی شرح الکنز لملا مسکین: ١/١٨٢)

"اور علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ فرمانا محل نظر ہے کہ اس مسئلے میں صاحبین کے قول پر فتوی ہے کہ جب کوئی شخص عربی میں تکبیر تحریمہ کہہ سکتا ہو تو فارسی میں تکبیر تحریمہ صحیح نہیں ہوتی، بلکہ درحقیقت اس مسئلے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول معتبر ہے، اور تکبیر تحریمہ اور اس کے نظائر میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین رحمہما اللہ کا اتفاق ہے، اسی لئے درمختار میں تاتارخانیہ سے نقل کیا ہے کہ فارسی میں تکبیر تحریمہ کہنا تلبیہ کی طرح ہے، جو دوسری زبانوں میں بالاتفاق ادا ہو سکتا ہے"۔

نیز مولانا عبدالحئی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

﴿وذكر العينى فى شرح الكنز ثم الطرابلسى ثم الشرنبلالى رجوعه فى مسئلة التكبير ايضا الى قولهما، وهو خلاف ما عليه عامة الكتب من بقاء الخلاف فى مسئلة التكبير والتلبية والتسمية وغيرها. وهذا المبحث طويل الذيل،

کم زلت فیہ الاقدام وتحیرت فیہ الافہام﴾

(السعایة: ۲/ ۱۵۴، ۱۵۵)

"علامہ عینی رحمۃ اللہ نے شرح الکنز میں پھر علامہ طرابلسی نے پھر شرنبلالی نے یہ ذکر کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے تکبیر کے مسئلے میں بھی صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا، حالانکہ یہ بات عام کتابوں کے خلاف ہے، جن کی رو سے تکبیر، تلبیہ، اور تسمیہ وغیرہ میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف برقرار ہے، اور یہ بحث بڑی طویل الذیل ہے، اور اس میں نہ جانے کتنے قدم ڈگمگائے ہیں، اور کتنے ذہن حیران ہوئے ہیں"۔

حضرت مولانا عبدالحیٔ صاحب لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ لکھا ہے، جس میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل تفصیل کے ساتھ ذکر کئے ہیں، اس رسالہ کا نام "آکام النفائس فی اداء الاذکار بلسان الفارس" ہے

اس رسالے میں وہ تحریر فرماتے ہیں:

﴿والحق انہ لم یرو رجوعہ فی مسئلة الشروع بل ھی علی الخلاف، فان اجلة الفقھاء منھم صاحب الھدایة وشراحھا العینی والسغناقی والبابرتی والمحبوبی وغیرھم وصاحب المجمع وشراحہ وصاحب البزازیة والمحیط والذخیرة وغیرھم ذکروا رجوعہ فی مسئلة القراءة فقط، واکتفوا فی مسئلة الشروع بحکایة الخلاف﴾ (دیکھئے آکام النفائس: ۷۳۔ مطبوعہ در مجموعة الرسائل الخمس، مطبع یوسفی ۱۳۳۷ ہجری)

"صحیح بات یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے رجوع مروی نہیں، بلکہ اس میں امام ابو حنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ کا اختلاف اب بھی موجود ہے، اس لئے کہ جلیل القدر فقہاء مثلاً: صاحب ھدایہ اور اس کے شراح میں سے علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ اور علامہ سغناقی اور علامہ بابرتی اور علامہ محبوبی وغیرہ، اور صاحب مجمع اور اس کے شراح اور صاحب بزازیہ و محیط و ذخیرہ سب نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے رجوع کا ذکر صرف قراءت کے مسئلے میں کیا ہے، اور نماز شروع کرنے کے مسئلے میں انہوں نے اختلاف نقل کرنے پر اکتفا کیا"۔

علامہ لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بھی بجا طور پر فرمایا ہے کہ خود علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت اس بات پر صریح نہیں ہے کہ امام صاحب نے دونوں مسئلوں میں صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا، بلکہ اس میں یہ احتمال بھی موجود ہے کہ رجوع کا تعلق صرف قراءت سے ہو لہٰذا ان کے بارے میں حتمی طور سے یہ کہنا درست نہیں کہ انہوں نے دونوں مسئلوں میں رجوع نقل کرکے غلطی کی ہے۔ نیز انہوں نے علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ کی اس بات کی بھی تائید کی ہے کہ تاتارخانیہ کی ایک عبارت سے جن لوگوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ تکبیر تحریمہ اور دوسرے اذکار والے مسئلے میں صاحبین نے امام صاحب کے قول کی طرف رجوع کیا، یہ بات بھی صحیح نہیں، کیونکہ تاتارخانیہ میں فارسی زبان میں تکبیر کہنے کو متفق علیہ طور پر جو معتبر قرار دیا گیا ہے اس سے مراد تکبیر تحریمہ نہیں بلکہ تکبیر ذبح ہے، لہٰذا حقیقت یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ اور دوسرے اذکار صلاۃ اور خطبہ کے بارے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین کا اختلاف برقرار ہے، نہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا، اور نہ صاحبین نے امام صاحب

کے قول کی طرف۔ (دیکھئے آکام النفائس: صفحہ ۷۳ تا ۷۴، مطبوعہ در مجموعۃ الرسائل الخمس، مطبع یوسفی ۱۳۳۷ ہجری)

علامہ علاء الدین حصکفی، علامہ ابن عابدین شامی اور علامہ ابو السعود اور حضرت مولانا عبدالحیّ لکھنوی رحمہم اللہ کی ان تصریحات سے یہ بات واضح ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صرف قراءت کے مسئلے میں صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا تھا، تکبیر تحریمہ اور دوسرے اذکار کے بارے میں رجوع نہیں فرمایا، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے متون معتبرہ مثلاً: کنز، وقایہ، تنویر الابصار وغیرہ تکبیر تحریمہ کے مسئلے میں یہی لکھتے ہیں کہ غیر عربی زبان میں صحیح ہوجاتی ہے۔

کنز کی عبارت یہ ہے:

﴿ولو شرع بالتسبیح اوبالتہلیل اوبالفارسیۃ صح کمالو قرء بہا عاجزا﴾

(البحر الرائق شرح کنز الدقائق: ۱/ ۳۰۷)

وقایہ کی عبارت یہ ہے:

﴿فان ابدل التکبیر باللّٰہ اجل واعظم والرحمن اکبر اولا الہ الا اللّٰہ اوبالفارسیۃ اوقرابہا بعذراو ذبح وسمی بہاجاز﴾ (وقایۃ: ۱/ ۱۶۵)

تنویر الابصار کی عبارت یہ ہے:

﴿وصح شروعہ بتسبیح وتہلیل کما صح لو شرع بغیرعربیۃ اوآمن اولبی اوسلم اوسمی عند ذبح اوقرابہا عاجزا﴾ (تنویر الابصار: ۱/ ۱۵۸)

ان تینوں متون میں قراءت کے مسئلے میں تو صاحبینؒ کے قول کو اختیار کیا گیا ہے کہ قراءت بالفارسیہ صرف حالت عجز میں معتبر ہے، لیکن تکبیر تحریمہ وغیرہ کے مسئلے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق علی الاطلاق صحت کا حکم لگایا

گیا ہے، اور اس میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے رجوع کا کوئی ذکر نہیں، نیز علامہ فخر الدین زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی تکبیر تحریمہ کے مسئلے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے رجوع کا ذکر نہیں فرمایا، جب کہ قراءت کے مسئلے میں رجوع کی روایت نقل فرمائی ہے۔(تبیین الحقائق للزیلعی شرح کنز:۱/۱۱۰)

اس سے یقیناً علامہ ابن عابدین وغیرہ کی تحقیق کی تائید ہوتی ہے، اور یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ امام صاحب کا رجوع صرف قراءت کے مسئلے میں ثابت ہے، تکبیر تحریمہ اور دوسرے اذکار کے بارے میں انہوں نے اپنے قول سے رجوع نہیں فرمایا، بلکہ ان کا مذہب اب بھی یہی ہے کہ غیر عربی زبان میں یہ اذکار معتبر ہیں۔

دوسری طرف یہ بات واضح ہے کہ خطبہ جمعہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قراءت نماز کے حکم میں نہیں، بلکہ تکبیر تحریمہ اور دوسرے اذکار کے حکم میں ہے، چنانچہ تمام فقہاء کرام نے خطبہ کا ذکر انہی اذکار کے ساتھ فرمایا ہے، مثلاً: علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ تکبیر تحریمہ وغیرہ کا مسئلہ بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

﴿وعلی هذا الخلاف الخطبة والقنوت والتشهد﴾ (البحر الرائق:۱/۳۰۷)

"خطبہ، دعاء قنوت اور تشہد کے بارے میں بھی امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے (کہ وہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غیر عربی زبان میں معتبر ہیں، اور صاحبین کے نزدیک نہیں"۔

نیز علامہ علاء الدین حصکفی رحمۃ اللہ علیہ بھی تکبیر تحریمہ کے مسئلے کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

﴿وعلی هذا الخلاف الخطبة وجميع اذكار الصلوة﴾ (الدر المختار:۱/۱۵۷)

"اور خطبہ اور نماز کے دوسرے تمام اذکار کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے"۔

نیز علامہ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ تکبیر تحریمہ کا مسئلہ ذکر کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

﴿وعلی هذا الخلاف الخطبة والقنوت والتشهد﴾ (تبیین الحقائق للزیلعی شرح کنز: ۱/۱۱۰)

"یہی اختلاف خطبہ، قنوت اور تشہد میں بھی ہے"۔

نیز فتاویٰ تاتارخانیہ میں قراءت کے مسئلے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے رجوع کا ذکر کرکے اس کو قابل اعتماد قرار دیا ہے۔ (فتاویٰ تاتارخانیۃ: ۱/۴۵۷) لیکن خطبہ کے بارے میں تحریر فرمایا ہے:

﴿ولو خطب بالفارسية جاز عند ابی حنيفة رحمه الله علی كل حال﴾
(فتاویٰ تاتارخانیۃ کتاب الصلوٰۃ: شرائط الجمعۃ: ۲/۶۰)

"اور اگر فارسی زبان میں خطبہ دیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہر حال میں صحیح ہوگیا"۔

نیز فارسی زبان میں تکبیر تحریمہ کہنے کے بارے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین کا اختلاف نقل کرنے کے بعد انہوں نے بھی یہ فرمایا:

﴿والتشهد والخطبة علی هذا الاختلاف﴾
(فتاویٰ تاتارخانیۃ: ۱/۴۴۰)

"یعنی یہی اختلاف خطبہ اور تشہد کے بارے میں بھی ہے"۔

اور حضرت مولانا عبدالحیؒ لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

﴿وفي الهداية وجامع المضمرات والمجتبى

وغيرها ان الخطبة على الاختلاف، يعني انه يجوز عند ابی حنيفة بغير العربية للقادر والعاجز كليهما وعندهما لاحدهما﴾

(آکام النفائس: ۹۱)

"اور ہدایہ اور جامع مضمرات اور مجتبیٰ وغیرہ میں لکھا ہے کہ خطبہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین کا اختلاف ہے، یعنی وہ غیر عربی زبان میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز ہے، اس شخص کے لئے بھی جو عربی زبان میں خطبہ دینے پر قادر ہو، اور اس شخص کے لئے بھی جو عربی پر قادر نہ ہو، اور صاحبین کے نزدیک ان میں سے صرف اس شخص کے لئے جائز ہے جو عربی پر قادر نہ ہو"۔

اس ساری بحث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ خطبہ جمعہ کے بارے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب اب بھی یہی ہے کہ وہ غیر عربی زبان میں درست ہوجاتا ہے، اور اس سے امام صاحب نے رجوع نہیں فرمایا، اور محققین حنفیہ نے اسی پر فتویٰ بھی دیا ہے۔

لیکن یہاں یہ بات یاد رکھنی ضروری ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غیر عربی زبان میں خطبہ جمعہ کے درست ہونے کا مطلب صرف یہ ہے کہ اس سے خطبے کا وجوب ساقط ہوجاتا ہے اور وہ خطبہ اس لحاظ سے شرعاً معتبر ہوتا ہے کہ صحت جمعہ کی شرط پوری ہوجائے، اور اس کے بعد جمعہ کی نماز درست ہوجائے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ غیر عربی زبان میں جمعہ کا خطبہ دینا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ نماز اور اس کے متعلقات میں جن جن اذکار کے بارے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرمایا ہے کہ وہ غیر عربی زبان میں معتبر ہیں، ان سب میں اس بات کی صراحت ہے کہ ان کا غیر عربی

زبان میں ادا کرنا مکروہ تحریمی یعنی ناجائز ہے۔ چنانچہ جہاں جہاں ان ازکار کو امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب کرکے غیر عربی میں صحیح اور معتبر قرار دیا گیا ہے، وہاں مکروہ تحریمی ہونے کی صراحت بھی کی گئی ہے۔

مثلاً درمختار میں ہے:

﴿وصح شروعه مع كراهة التحريم بتسبيح وتهليل... كما صح لو شرع بغير عربية﴾
(الدر المختار: ۱/۳۵۶، ۳۵۷)

"نماز کو سبحان اللّٰہ اور لا الہ الا اللّٰہ سے شروع کرنے سے کراہت تحریمی کے ساتھ نماز ہوجاتی ہے، جیسے کہ عربی کے علاوہ کسی اور زبان کے لفظ سے شروع کرنے سے"۔

اور علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں:

﴿فعلى هذا ما ذكره فى التحفة والذخيرة والنهاية من ان الاصح انه يكره الافتتاح بغير الله اكبر عند ابى حنيفة فالمراد كراهة التحريم.... فعلى هذا يضعف ما صححه السرخسى من ان الاصح لا يكره﴾
(البحر الرائق: ۱/۳۰۶)

"لہٰذا تحفہ، ذخیرہ اور نہایہ میں جو کہا گیا ہے کہ اصح قول کے مطابق اللہ اکبر کے سوا کسی اور لفظ سے نماز شروع کرنا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مکروہ ہے تو اس سے مراد کراہت تحریمی ہے.... لہٰذا علامہ سرخسیؒ نے جو یہ کہا ہے کہ اصح قول کی بناء پر یہ عمل مکروہ نہیں، وہ بات کمزور ہے"۔

اور فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے۔

﴿ولو كبر بالفارسية بان قال: "خدا بزرگ است".... جاز عند ابي حنيفة سواء كان يحسن العربية اولا يحسن العربية الا انه اذا كان يحسن العربية لابد من الكراهة﴾ (فتاویٰ تاتارخانیۃ: ۱/۴۴۰)

"اور اگر فارسی زبان میں تکبیر تحریمہ کہی یعنی یہ کہا: "خدا بزرگ است".... تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نماز ہو گئی، چاہے عربی اچھی طرح جانتا ہو یا نہ جانتا ہو، البتہ اگر عربی میں کہنے پر اچھی طرح قادر ہو تو کراہت ضرور ہو گی"۔

یہیں سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ غیر عربی زبان میں خطبہ جمعہ کے بارے میں فتاویٰ تاتارخانیہ کی جو عبارت پیچھے گزری ہے، اس میں "جاز" سے مراد یہ ہے کہ خطبہ کراہت کے ساتھ ادا ہو گیا۔ یہ مطلب نہیں کہ ایسا کرنا جائز ہے۔

اور حضرت مولانا عبدالحئیؒ لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿والظاهر ان الصحة في هذه المسائل عند ابي حنيفة لا تنتفي الكراهة وقد صرحوا به في مسئلة التكبير﴾ (السعایۃ: ۲/۱۵۵)

"اور ظاہر یہ ہے کہ ان مسائل میں (فارسی میں اذکار کی ادائیگی کے باوجود نماز کا) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صحیح ہو جانا کراہت کی نفی نہیں کرتا، اور تکبیرات کے مسئلہ میں فقہاء کرام نے اس کی صراحت بھی فرمائی ہے"۔

اور مکروہ جب مطلق بولا جائے تو اس سے مراد مکروہ تحریمی ہوتا ہے۔ لہٰذا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مطلب یہ ہوا کہ ان اذکار کو غیر عربی زبان میں ادا کرنا مکروہ تحریمی یعنی ناجائز ہوا، لیکن اگر کسی شخص نے اس ناجائز کام کا ارتکاب کرتے ہوئے یہ اذکار غیر عربی زبان میں ادا کر لئے، تو وہ اس معنی میں شرعاً معتبر ہوں گے کہ اگر وہ

ذکر فرض ہے تو فریضہ ساقط ہوجائے گا۔ لیکن "اللہ اکبر" کے الفاظ چونکہ واجب ہیں، اس لئے ترک واجب کا ارتکاب لازم آئے گا، جس کی وجہ سے نماز واجب الاعادہ ہوگی۔ اور اگر وہ ذکر واجب ہے۔ مثلاً تشہد اور قنوت، ان کو غیر عربی میں ادا کرنے سے واجب ساقط ہوجائے گا اگرچہ ترک سنت کا گناہ ہوگا۔ لہٰذا خطبہ جمعہ کے بارے میں بھی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا موقف یہ ہے کہ غیر عربی زبان میں خطبہ دینا مکروہ تحریمی یعنی ناجائز ہے، لہٰذا لوگوں کو اس سے منع کیا جائے گا، لیکن اگر کسی نے اس مکروہ تحریمی کا ارتکاب کرلیا تو کراہت کے باوجود صحت جمعہ کی شرط پوری ہوجائے گی، اور اس کے بعد ادا کیا ہوا جمعہ صحیح ہوجائے گا، چنانچہ حضرت مولانا عبدالحیّ لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

وقد سئلت مرة بعد مرة عن هذه المسئلة، فاجبت بانه يجوز عنده مطلقا، لكن لا يخلو عن الكراهة، فعارضني بعض الاعزة، بان الخطبة انما هي لافهام الحاضرين وتعليم السامعين وهو مفقود في العربية في الديار العجمية بالنسبة الى اكثر الحاضرين۔ فينبغي ان يجوز مطلقا من غير كراهة، فقلت: الكراهة انما هي لمخالفة السنة، لان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه قد خطبوا دائما بالعربية .... وبالجملة فالاحتياج الى الخطبة بغير العربية لتفهيم اصحاب العجمية كان موجودا في قرون الثلثة، فلم يرو ذلك من احد في تلك الازمنة وهذا ادل دليل على الكراهة .... وهو لا يخلو اما ان يكون لعدم الحاجة اليه اولوجود مانع يمنع منه او لعدم التنبه له او للتكاسل عنه او لكراهته وعدم مشروعيته،

والاولان منتفيان لانا قد ذكرنا ان الحاجة فى تلك الازمنة ايضا اليه كانت موجودة.... ولم يكن مانع يمنع عنه بالكلية، لانهم كانوا مقتدرين على الالسنة العجمية، وكذا الثالث والرابع ايضا مفقودان، لانه بعيد فى الامور الشرعية من النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه ومن تبعهم بل مثله لا يظن به لعلماء الشريعة، فكيف بهم، واذا انتفت الوجوه الخمسة، تعينت الكراهة....فان قلت فما معنى قولهم يجوز كذا وكذا. قلت: نفس الجواز امر آخر والجواز بلا كراهة امر آخر، واحدهما لا يستلزم ثانيهما.... وتحقيقه ان فى الخطبة جهتين: الاولى: كونها شرطا لصلاة الجمعة والثانية: كونها فى نفسها عبادة، ولكل منهما وصف على حدة، فمعنى قولهم يجوز الخطبة بالفارسية انها تكفى لتادية الشرط وصحة صلاة الجمعة وهو لا يستلزم ان يخلو من البدعية والكراهة من حيث الجهة الثانية ﴾

(آکام النفائس: ۹۱، ۹۴)

"اس مسئلے کے بارے میں مجھ سے بار بار سوال ہوا (کہ غیر عربی میں خطبہ جائز ہے کہ نہیں؟) تو میں نے جواب دیا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے، لیکن کراہت سے خالی نہیں، بعض عزیزوں نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ خطبے کا مقصد حاضرین کو سمجھانا اور سامعین کو تعلیم دینا ہے، اور عجمی ملکوں میں اگر عربی میں خطبہ دیا جائے تو اکثر حاضرین کے اعتبار

سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا، لہٰذا ان ملکوں میں عجمی زبان کا خطبہ مطلقاً بغیر کراہت کے جائز ہونا چاہئے۔ تو میں نے کہا: کہ کراہت سنت کی مخالفت کی وجہ سے ہے۔ کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ نے ہمیشہ عربی زبان ہی میں خطبہ دیا...... خلاصہ یہ کہ قرون ثلثہ میں بھی عجمی لوگوں کو سمجھانے کے لئے غیر عربی میں خطبہ دینے کی حاجت موجود تھی، اس کے باوجود کسی سے مروی نہیں ہے کہ اس زمانہ میں کسی عجمی زبان میں خطبہ دیا گیا ہو، اور یہ کراہت کی بہت بڑی دلیل ہے...... اور اس زمانہ میں غیر عربی میں خطبہ نہ دینے کی وجہ یا تو یہ ہوسکتی ہے کہ اس کی حاجت نہ ہو، یا یہ کہ کوئی رکاوٹ پائی جاتی ہو، یا یہ کہ اس کی طرف کسی کا خیال نہ گیا ہو، یا یہ کہ لوگوں نے سستی کا مظاہرہ کیا ہو، یا یہ کہ ایسا کرنا مکروہ اور غیر مشروع ہو۔ پہلے دو احتمال اس لئے نہیں ہوسکتے کہ ہم پہلے ہی ذکر کرچکے ہیں کہ اس زمانے میں بھی غیر عربی زبان میں خطبہ کی حاجت موجود تھی..... اور کوئی مانع بھی ایسا موجود نہیں تھا جو اس بات میں رکاوٹ ڈالے، کیونکہ وہ لوگ عجمی زبانوں پر قادر تھے، اسی طرح تیسرا اور چوتھا احتمال بھی ممکن نہیں، کیونکہ شرعی امور میں یہ بات بعید ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ اور تابعین کو کسی دینی ضرورت کا خیال نہ آئے، یا وہ اس میں سستی کریں، یہ گمان تو عام علماء سے بھی نہیں ہوسکتا، چہ جائیکہ ان حضرات سے، اور جب یہ سب احتمالات ختم ہوگئے تو ان حضرات کے غیر عربی میں خطبہ نہ دینے کی کوئی وجہ سوائے کراہت کے باقی نہ رہی ـــــ اگر تم یہ

اعتراض کرو کہ اگر غیر عربی میں خطبہ مکروہ ہے، تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول "یجوز" (جائز ہے) کا کیا مطلب ہوگا؟ میرا جواب یہ ہے کہ جائز ہونا ایک بات ہے، اور بلا کراہت جائز ہونا دوسری بات ہے۔ ان میں سے ایک بات کے ثبوت سے دوسری بات لازم نہیں آتی .... اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ خطبہ میں دو پہلو ہیں، ایک پہلو یہ ہے کہ وہ نماز جمعہ کے لئے شرط ہے، اور دوسرا پہلو یہ ہے کہ فی نفسہ عبادت ہے، ان دونوں پہلوؤں کے اوصاف الگ الگ ہیں، لہٰذا جب فقہاء حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ فارسی میں خطبہ جائز ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے خطبے سے نماز جمعہ کی شرط پوری ہوجاتی ہے، اور اس کے بعد نماز جمعہ صحیح ہوجاتی ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے پہلو کے اعتبار سے یہ عمل بدعت اور مکروہ ہونے سے بھی خالی ہو"۔

حضرت مولانا عبدالحئی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ کی اس عبارت میں مسئلے کے تمام پہلوؤں کو خوب اچھی طرح روشن کردیا گیا ہے، اور اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے غیر عربی خطبہ کو جو معتبر مانا ہے، اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اس سے نماز جمعہ کی شرط پوری ہوجاتی ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ ایسا کرنا اور اس کو معمول بنانا جائز ہے۔

## خلاصۂ کلام

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے:

① امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غیر عربی زبان میں خطبہ کسی بھی حال میں جائز نہیں، اور ایسے خطبے کے بعد جمعہ پڑھنا بھی جائز نہیں، بلکہ یا تو دوبارہ عربی میں

خطبہ دے کر جمعہ پڑھا جائے اور اگر کوئی اس پر قادر نہ ہو تو ظہر پڑھی جائے۔

(۲) امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک جب تک مجمع میں کوئی ایسا شخص موجود ہو جو عربی میں خطبہ دے سکتا ہو، اس وقت تک غیر عربی میں خطبہ دینا ناجائز ہے، اور شرعاً معتبر نہیں، لہٰذا ایسے خطبے کے بعد جمعہ درست نہیں ہوگا۔

(۳) امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غیر عربی میں خطبہ جائز تو نہیں بلکہ مکروہ تحریمی ہے، لیکن اگر کوئی شخص اس مکروہ تحریمی کا ارتکاب کرے، اور غیر عربی میں خطبہ دے دے تو اس سے نماز جمعہ کی شرط پوری ہو جاتی ہے، اور اس کے بعد نماز جمعہ پڑھنا درست ہو جاتا ہے، اس مسئلے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صاحبین اور جمہور فقہاء کے قول کی طرف رجوع نہیں کیا، بلکہ ان کا یہ قول اب بھی برقرار ہے اور فقہاء حنفیہ نے اسی کو مفتٰی بہ قرار دیا ہے۔

لہٰذا جو حضرات معمولاً انگریزی میں خطبہ دیتے ہیں، ان کا یہ عمل ائمہ أربعہ میں سے کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں، اور دوسرے ائمہ کے قول کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کے بعد پڑھا ہوا جمعہ بھی درست نہ ہو، لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں یہ گنجائش موجود ہے کہ ان کے نزدیک ایسا خطبہ کراہت کے ساتھ ادا ہو جاتا ہے، اور اس کے بعد پڑھی ہوئی جمعہ کی نماز درست ہو جاتی ہے، یہ کراہت بھی ان لوگوں کے حق میں ہے جو مسجد کے امام ہوں اور انتظامیہ کی طرف سے عربی میں خطبہ دینے کا اختیار رکھتے ہوں، یا عربی خطبے والی جماعت میں نماز پڑھ سکتے ہوں، اور پھر بھی غیر عربی میں خطبہ دیں، یا ایسی جماعت میں شریک ہوں، لیکن جہاں سامعین کو کوئی اختیار نہ ہو اور امام عربی میں خطبہ دینے کے لئے ان کی بات نہ مانتا ہو اور کوئی ایسی جگہ بھی مہیا نہ ہو، جہاں وہ عربی خطبے کے ساتھ جمعہ پڑھ سکیں، تو اُمید ہے کہ انشاء اللہ ان کے حق میں یہ کراہت بھی نہ ہوگی، اور جمعہ بہر صورت درست ہو جائے گا، نہ اسے دہرانے کی ضرورت ہے، نہ اس کے بعد ظہر کی نماز

پڑھنے کی ضرورت ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ
دارالافتاء دارالعلوم کراچی نمبر ۱۴
۱۶/ ربیع الاول ۱۴۱۸ھ

الجواب صحیح
سحبان محمود
دارالافتاء دارالعلوم کراچی

الجواب صحیح
بندہ عبدالرؤف سکھروی
دارالافتاء دارالعلوم کراچی نمبر ۱۴
۲۱-۴-۱۴۱۸ھ

الجواب صحیح
احقر محمود اشرف عفی اللہ عنہ
۲/۴/۱۴۱۸ھ

# زکوٰۃ کے جدید مسائل

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

# (۴) زکوٰۃ کے جدید مسائل

یہ مقالہ درحقیقت ایک خطاب ہے، جو حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ''زکوٰۃ'' کے موضوع پر ہونے والے ایک سیمینار میں فرمایا۔ یہ سیمینار عالمگیر مسجد، بہادر آباد، کراچی میں منعقد ہوا۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

# آپ زکوٰۃ کس طرح ادا کریں؟

الحمد للّٰہ نحمدہ ونستعینہ ونستغفرہ و نؤمن بہ ونتوکل علیہ، ونعوذ باللّٰہ من شرور انفسنا ومن سیأت اعمالنا، من یھدہ اللّٰہ فلا مضل لہ ومن یضللہ فلا ھادیٰ لہ، ونشھد ان لا الہ الا اللّٰہ وحدہ لا شریک لہ، ونشھد ان سیدنا وسندنا ومولانا محمداً عبدہ ورسولہ، صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وعلی اٰلہ واصحابہ وبارک وسلم تسلیماً کثیرًا کثیرا۔

امابعد!

فاعوذ باللّٰہ من الشیطٰن الرجیم۔ بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم
﴿الذین یکنزون الذھب والفضۃ ولا ینفقونھا فی سبیل اللّٰہ فبشرھم بعذاب الیم ۝ یوم یحمیٰ علیھا فی نار جھنم فتکویٰ بھا جباھھم وجنوبھم و ظھورھم ھذا ما کنزتم لانفسکم فذوقوا ماکنتم تکنزون﴾ (التوبۃ: ۳۴ ـ ۳۵)

آمنت باللّٰہ صدق اللّٰہ مولانا العظیم وصدق رسولہ النبی الکریم ونحن علی ذلک من الشاھدین والشاکرین، والحمدللّٰہ رب العالمین۔

## تمہید

بزرگان محترم اور برادران عزیز! آج کا یہ اجتماع اسلام کے ایک اہم رکن یعنی زکوٰۃ کے موضوع پر منعقد کیا گیا ہے، اور رمضان کے مبارک مہینے سے چند روز پہلے یہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ عام طور پر لوگ رمضان المبارک کے مہینے میں زکوٰۃ نکالتے ہیں۔ لہٰذا اس اجتماع کا مقصد یہ ہے کہ زکوٰۃ کی اہمیت، اس کے فضائل اور اس کے ضروری احکام اس اجتماع کے ذریعہ ہمارے علم میں آجائیں تاکہ اس کے مطابق زکوٰۃ نکالنے کا اہتمام کریں۔

## زکوٰۃ نہ نکالنے پر وعید

اس مقصد کے لئے میں نے قرآن کریم کی دو آیتیں آپ حضرات کے سامنے تلاوت کی ہیں، ان آیات مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں پر بڑی سخت وعید بیان فرمائی ہے جو اپنے مال کی کماحقہ زکوٰۃ نہیں نکالتے، ان کے لئے بڑے سخت الفاظ میں عذاب کی خبر دی ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ جو لوگ اپنے پاس سونا چاندی جمع کرتے ہیں اور اس کو اللہ کے راستے میں خرچ نہیں کرتے تو (اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم) آپ ان کو ایک دردناک عذاب کی خبر دے دیجئے۔ یعنی جو لوگ اپنا پیسہ، اپنا روپیہ، اپنا سونا چاندی جمع کرتے جارہے ہیں اور ان کو اللہ کے راستے میں خرچ نہیں کرتے، ان پر اللہ تعالیٰ نے جو فریضہ عائد کیا ہے اس کو ادا نہیں کرتے، ان کو یہ خوشخبری سنا دیجئے کہ ایک دردناک عذاب ان کا انتظار کررہا ہے۔ پھر دوسری آیت میں اس دردناک عذاب کی تفصیل بیان فرمائی کہ یہ دردناک عذاب اس دن ہوگا جس دن اس سونے اور چاندی کو آگ میں تپایا جائے گا اور پھر اس آدمی کی پیشانی، اس کے پہلو اور اس کی پشت کو داغا جائے گا اور اس کو یہ کہا جائے گا کہ:

﴿ھذا ماکنز تم لانفسکم فذوقوا ماکنتم تکنزون﴾

یہ ہے وہ خزانہ جو تم نے اپنے لئے جمع کیا تھا، آج تم خزانے کا مزہ چکھو جو تم اپنے لئے جمع کر رہے تھے۔ اللہ تعالیٰ ہر مسلمان کو اس انجام سے محفوظ رکھے آمین۔

یہ ان لوگوں کا انجام بیان فرمایا جو روپیہ پیسہ جمع کر رہے ہیں لیکن اس پر اللہ تعالیٰ نے جو فرائض عائد کئے ہیں ان کو ٹھیک ٹھیک بجا نہیں لاتے۔ صرف ان آیات میں نہیں بلکہ دوسری آیات میں بھی وعیدیں بیان فرمائی گئی ہیں چنانچہ سورۃ "ہمزہ" میں فرمایا:

﴿ویل لکل ھمزۃ لمزۃ ۝ الذی جمع مالا وعددہ ۝ یحسب ان مالہ اخلدہ ۝ کلا لینبذن فی الحطمۃ ۝ وما ادراک ماالحطمۃ ۝ نار اللہ الموقدۃ ۝ التی تطلع علی الافئدۃ ۝﴾

(سورۃ ہمزۃ: ۱تا۷)

یعنی اس شخص کے لئے درد ناک عذاب ہے جو عیب نکالنے والا ہے اور طعنہ دینے والا ہے، جو مال جمع کر رہا ہے اور گن گن کر رکھ رہا ہے (ہر روز گنتا ہے کہ آج میرے مال میں کتنا اضافہ ہوگیا ہے اور اس کی گنتی کر کے خوش ہو رہا ہے) اور یہ سمجھتا ہے کہ یہ مال مجھے ہمیشہ کی زندگی عطاء کردے گا، ہرگز نہیں۔ یاد رکھو! یہ مال جس کو وہ گن گن کر رکھ رہا ہے اور اس پر جو واجبات ہیں ان کو ادا نہیں کر رہا ہے، اس کی وجہ سے) اس کو روندنے والی آگ میں پھینک دیا جائے گا۔ تمہیں کیا پتہ کہ "حطمۃ" کیا چیز ہوتی ہے؟ (یہ حطمۃ جس میں اس کو ڈالا جائے گا) یہ ایسی آگ ہے جو اللہ کی سلگائی ہوئی ہے (یہ کسی انسان کی سلگائی ہوئی آگ نہیں ہے جو پانی سے بجھ جائے یا مٹی سے بجھ جائے یا جس کو فائر بریگیڈ بجھادے بلکہ یہ اللہ کی سلگائی ہوئی آگ ہے) جو انسان کے قلب و جگر تک جھانکتی ہوگی (یعنی انسان کے

قلب و جگر تک پہنچ جائے گی) اتنی شدید وعید اللہ تعالیٰ نے بیان فرمائی ہے، اللہ تعالیٰ ہر مسلمان کو اس سے محفوظ رکھے آمین۔

## یہ مال کہاں سے آرہا ہے

زکوٰۃ ادا نہ کرنے پر ایسی شدید وعید کیوں بیان فرمائی؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو کچھ مال تم اس دنیا میں حاصل کرتے ہو، چاہے تجارت کے ذریعہ حاصل کرتے ہو، چاہے ملازمت کے ذریعہ حاصل کرتے ہو، چاہے کاشت کاری کے ذریعہ حاصل کرتے ہو، یا کسی اور ذریعہ سے حاصل کرتے ہو، ذرا غور کرو کہ وہ مال کہاں سے آرہا ہے؟ کیا تمہارے اندر طاقت تھی کہ تم اپنے زور بازو سے وہ مال جمع کرسکتے؟ یہ تو اللہ تعالیٰ کا بنایا ہوا حکیمانہ نظام ہے، وہ اپنے اس نظام کے ذریعہ تمہیں رزق پہنچا رہا ہے۔

## گاہک کون بھیج رہا ہے؟

تم یہ سمجھتے ہو کہ میں نے مال جمع کرلیا اور دکان کھول کر بیٹھ گیا اور اس مال کو فروخت کر دیا تو اس کے نتیجے میں مجھے پیسہ مل گیا، یہ نہ دیکھا کہ جب دکان کھول کر بیٹھ گئے تو تمہارے پاس گاہک کس نے بھیجا؟ اگر تم دکان کھول کر بیٹھے ہوتے اور کوئی گاہک نہ آتا تو اس وقت کوئی بکری ہوتی؟ کوئی آمدنی ہوتی؟ یہ کون ہے جو تمہارے پاس گاہک بھیج رہا ہے؟ اللہ تعالیٰ نے نظام ہی ایسا بنایا ہے کہ ایک دوسرے کی حاجتیں، ایک دوسرے کی ضرورتیں ایک دوسرے کے ذریعہ پوری کی جاتی ہیں۔ ایک شخص کے دل میں ڈال دیا کہ تم جاکر دکان کھول کر بیٹھو اور دوسرے کے دل میں یہ ڈال دیا کہ اس دکان والے سے خریدو۔

# ایک سبق آموز واقعہ

میرے ایک بڑے بھائی تھے جناب محمد ذکی کیفی رحمۃ اللہ علیہ، اللہ تعالیٰ ان کے درجات بلند کرے آمین، لاہور میں ان کی دینی کتابوں کی ایک دکان "ادارہ اسلامیات" کے نام سے تھی، اب بھی وہ دکان موجود ہے، وہ ایک مرتبہ کہنے لگے کہ تجارت میں اللہ تعالیٰ اپنی رحمت اور قدرت کے عجیب کرشمے دکھلاتا ہے، ایک دن میں صبح بیدار ہوا تو پورے شہر میں موسلا دھار بارش ہو رہی تھی اور بازاروں میں کئی کئی انچ پانی کھڑا تھا، میرے دل میں خیال آیا کہ آج بارش کا دن ہے، لوگ گھر سے نکلتے ہوئے ڈر رہے ہیں، سڑکوں پر پانی کھڑا ہے، ایسے حالات میں کون کتاب خریدنے آئے گا اور کتاب بھی کوئی دنیاوی یا کورس اور نصاب کی نہیں بلکہ دینی کتاب جس کے بارے میں ہمارا حال یہ ہے کہ جب دنیا کی ساری ضرورتیں پوری ہوجائیں تب جاکر یہ خیال آتا ہے کہ چلو کوئی دینی کتاب خرید کر پڑھ لیں، ان کتابوں سے نہ تو بھوک مٹتی ہے نہ پیاس بجھتی ہے نہ اس سے کوئی دنیا کی ضرورت پوری ہوتی ہے، اور آج کل کے حساب سے دینی کتاب ایک فالتو مد ہے، خیال یہ ہوتا ہے کہ فالتو وقت ملے گا تو دینی کتاب پڑھ لیں گے۔ تو ایسی موسلادھار بارش میں کون دینی کتاب خریدنے آئے گا، لہٰذا آج دکان پر نہ جاؤں اور چھٹی کر لیتا ہوں۔

لیکن چونکہ بزرگوں کے صحبت یافتہ تھے حکیم الامت حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی صحبت اٹھائی تھی۔ فرمانے لگے کہ اس کے ساتھ ساتھ میرے دل میں دوسرا خیال یہ آیا کہ ٹھیک ہے کوئی شخص کتاب خریدنے آئے یا نہ آئے لیکن اللہ تعالیٰ نے میرے لئے رزق کا یہ ذریعہ مقرر فرمایا ہے، اب میرا کام یہ ہے کہ میں جاؤں، جاکر دکان کھول کر بیٹھ جاؤں، گاہک بھیجنا میرا کام نہیں، کسی اور کا کام ہے، لہٰذا مجھے اپنے کام میں کوتاہی نہ کرنی چاہئے، چاہے بارش ہو رہی ہو یا سیلاب آرہا ہو، مجھے اپنی

دکان کھولنی چاہئے۔ چنانچہ یہ سوچ کر میں نے چھتری اٹھائی اور پانی سے گزرتا ہوا چلا گیا اور بازار جاکر دکان کھول کر بیٹھ گیا اور یہ سوچا کہ آج کوئی گاہک تو آئے گا نہیں، چلو بیٹھ کر تلاوت ہی کرلیں، چنانچہ ابھی میں قرآن شریف کھول کر تلاوت کرنے بیٹھا ہی تھا کہ کیا دیکھتا ہوں کہ لوگ برساتیاں ڈال کر اور چھتریاں تان کر کتابیں خریدنے آرہے ہیں، میں حیران تھا کہ ان لوگوں کو ایسی کونسی ضرورت پیش آگئی ہے کہ اس طوفانی بارش میں اور بہتے ہوئے سیلاب میں میرے پاس آکر ایسی کتابیں خرید رہے ہیں جن کی کوئی فوری ضرورت نہیں۔ لیکن لوگ آئے اور جتنی بکری روزانہ ہوتی تھی اس دن بھی اتنی بکری ہوئی۔ اس وقت دل میں یہ بات آئی کہ یہ گاہک خود نہیں آرہے ہیں، حقیقت میں کوئی اور بھیج رہا ہے، اور یہ اس لئے بھیج رہا ہے کہ اس نے میرے لئے رزق کا سامان ان گاہک کو بنایا ہے۔

## کاموں کی تقسیم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے

بہرحال، یہ درحقیقت اللہ تعالیٰ جل شانہٗ کا بنایا ہوا نظام ہے جو تمہارے پاس گاہک بھیج رہا ہے، جو گاہک کے دل میں ڈال رہا ہے کہ تم اس دکان سے جاکر سامان خریدو۔ کیا کسی شخص نے یہ کانفرنس بلائی تھی اور اس کانفرنس میں یہ طے ہوا تھا کہ اتنے لوگ کپڑا فروخت کریں گے، اتنے لوگ جوتے فروخت کریں گے، اتنے لوگ چاول فروخت کریں گے، اتنے لوگ برتن فروخت کریں گے، اور اس طرح لوگوں کی ضروریات پوری کی جائیں گی۔ دنیا میں ایسی کوئی کانفرنس آج تک نہیں ہوئی بلکہ اللہ تعالیٰ نے کسی کے دل میں یہ ڈالا کہ تم کپڑا فروخت کرو، کسی کے دل میں ڈالا کہ تم جوتے فروخت کرو، کسی کے دل میں ڈالا کہ تم روٹی فروخت کرو، کسی کے دل میں یہ ڈالا کہ تم گوشت فروخت کرو، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ دنیا کی کوئی ضرورت ایسی نہیں ہے جو بازار میں نہ ملتی ہو۔ دوسری طرف خریداروں کے دل میں یہ ڈالا کہ تم جاکر ان سے ضروریات خریدو اور ان کے لئے رزق کا سامان فراہم کرو۔ یہ اللہ تعالیٰ

کا بنایا ہوا نظام ہے کہ وہ تمام انسانوں کو اس طرح سے رزق عطا کر رہا ہے۔

## زمین سے اُگانے والا کون ہے؟

خواہ تجارت ہو یا زراعت ہو یا ملازمت ہو، دینے والا درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی ہے، زراعت کو دیکھئے! زراعت میں آدمی کا کام یہ ہے کہ زمین کو نرم کر کے اس میں بیج ڈال دے اور اس میں پانی دے دے، لیکن اس بیج کو کونپل بنانا، وہ بیج جو بالکل بے حقیقت ہے جو گنتی میں بھی نہ آئے، جو بے وزن ہے لیکن اتنی سخت زمین کا پیٹ پھاڑ کر نمودار ہوتا ہے اور کونپل بن جاتا ہے، پھر وہ کونپل بھی ایسی نرم اور نازک ہوتی ہے کہ اگر بچہ بھی اس کو انگلی سے مسل دے تو وہ ختم ہو جائے لیکن وہی کونپل سارے موسموں کی سختیاں برداشت کرتی ہے، گرم اور سرد اور تیز ہواؤں کو سہتی ہے، پھر کونپل سے پودا بنتا ہے، پھر اس پودے سے پھول نکلتے ہیں، پھول سے پھل بنتے ہیں اور اس طرح وہ ساری دنیا کے انسانوں تک پہنچ جاتا ہے۔ کون ذات ہے جو یہ کام کر رہی ہے؟ اللہ جل شانہ ہی یہ سارے کام کرنے والے ہیں۔

## انسان میں پیدا کرنے کی صلاحیت نہیں

لہٰذا آمدنی کا کوئی بھی ذریعہ ہو، چاہے وہ تجارت ہو یا زراعت ہو یا ملازمت ہو، حقیقت میں تو انسان ایک محدود کام کرنے کے لئے دنیا میں بھیجا گیا ہے، بس انسان وہ محدود کام کر دیتا ہے لیکن اس محدود کام کے اندر کسی چیز کو پیدا کرنے کی صلاحیت نہیں ہے۔ یہ تو اللہ تعالیٰ جل شانہ ہیں جو ضرورت کی اشیاء پیدا کرتے ہیں اور تمہیں عطا کرتے ہیں، لہٰذا جو کچھ بھی تمہارے پاس ہے وہ سب اسی کی عطا ہے:

﴿لِلّٰہِ مَافِی السَّمٰوٰتِ وَمَافِی الْاَرْضِ﴾ (البقرہ: ۲۸۴)

"زمین و آسمان میں جو کچھ ہے وہ اسی کی ملکیت ہے"۔

## مالک حقیقی اللہ تعالیٰ ہیں

اور اللہ تعالیٰ نے وہ چیز تمہیں عطا کر کے یہ بھی کہہ دیا کہ چلو تم ہی اس کے مالک ہو۔ چنانچہ سورۃ یٰسین میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:

﴿اولم یروا انا خلقنا لهم مما عملت ایدینا انعاما فهم لها ملکون﴾ (یٰسین: ۷۱)

کیا وہ نہیں دیکھتے کہ ہم نے بنا دیے ان کے واسطے اپنے ہاتھوں کی بنائی ہوئی چیزوں سے چوپائے، پھر وہ ان کے مالک ہیں۔ مالک حقیقی تو ہم تھے، ہم نے تمہیں مالک بنایا۔ تو حقیقت میں وہ مال جو تمہارے پاس آیا ہے اس میں سب سے بڑا حق تو ہمارا ہے، جب ہمارا حق ہے تو پھر اس میں سے اللہ کے حکم کے مطابق خرچ کرو، اگر اس کے حکم کے مطابق خرچ کرو گے تو باقی جتنا مال تمہارے پاس ہے وہ تمہارے لئے حلال اور طیب ہے، وہ مال اللہ کا فضل ہے، اللہ کی نعمت ہے، وہ مال برکت والا ہے۔ اور اگر تم نے اس مال میں سے وہ چیز نہ نکالی جو اللہ تعالیٰ نے تم پر فرض کی ہے تو پھر یہ سارا مال تمہارے لئے آگ کے انگارے ہیں اور قیامت کے دن ان انگاروں کو دیکھ لو گے جب ان انگاروں سے تمہارے جسموں کو داغا جائے گا اور تم سے یہ کہا جائے گا کہ یہ ہے وہ خزانہ جس کو تم جمع کیا کرتے تھے۔

## صرف ڈھائی فیصد ادا کرو

اگر اللہ تعالیٰ یہ فرماتے کہ یہ مال ہماری عطا کی ہوئی چیز ہے، لہٰذا اس میں سے ڈھائی فیصد تم رکھو اور ساڑھے ستانوے فیصد اللہ کی راہ میں خرچ کر دو تو بھی انصاف کے خلاف نہیں تھا، کیونکہ یہ سارا مال اسی کا دیا ہوا ہے اور اسی کی ملکیت

ہے۔ لیکن اس نے اپنے بندوں پر فضل فرمایا اور یہ فرمایا کہ میں جانتا ہوں کہ تم کمزور ہو اور تمہیں اس مال کی ضرورت ہے، میں جانتا ہوں کہ تمہاری طبیعت اس مال کی طرف راغب ہے، لہٰذا چلو اس مال میں سے ساڑھے ستانوے فیصد تمہارا، صرف ڈھائی فیصد کا مطالبہ ہے، جب یہ ڈھائی فیصد اللہ کے راستے میں خرچ کرو گے تو باقی ساڑھے ستانوے فیصد تمہارے لئے حلال ہے اور طیب ہے اور برکت والا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اتنا معمولی مطالبہ کر کے سارا مال ہمارے حوالے کردیا کہ اس کو جس طرح چاہو اپنی جائز ضروریات میں خرچ کرو۔

## زکوٰۃ کی تاکید

یہ ڈھائی فیصد زکوٰۃ ہے، یہ وہ زکوٰۃ ہے جس کے بارے میں قرآن کریم میں بار بار ارشاد فرمایا:

﴿واقیموا الصلاة واتوا الزکاة﴾

"نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو"۔

جہاں نماز کا ذکر فرمایا ہے وہاں ساتھ میں زکوٰۃ کا بھی ذکر ہے، اس زکوٰۃ کی اتنی تاکید وارد ہوئی ہے۔ جب اس زکوٰۃ کی اتنی تاکید ہے اور دوسری طرف اللہ جل شانہ نے اتنا بڑا احسان فرمایا ہے کہ ہمیں مال عطا کیا اور اس کا مالک بنایا اور پھر صرف ڈھائی فیصد کا مطالبہ کیا تو مسلمان کم از کم اتنا کرلے کہ وہ ڈھائی فیصد ٹھیک اللہ کے مطالبے کے مطابق ادا کردے تو اس پر کوئی آسمان نہیں ٹوٹ جائے گا، کوئی قیامت نہیں ٹوٹ پڑے گی۔

## زکوٰۃ حساب کر کے نکالو

بہت سے لوگ تو وہ ہیں جو زکوٰۃ سے بالکل بے پرواہ ہیں، العیاذ باللہ وہ تو زکوٰۃ

نکالتے ہی نہیں ہیں۔ ان کی سوچ تو یہ ہے کہ یہ ڈھائی فیصد کیوں دیں؟ بس جو مال آرہا ہے وہ آئے۔ دوسری طرف بعض لوگ وہ ہیں جن کو زکوٰۃ کا کچھ نہ کچھ احساس ہے اور وہ زکوٰۃ نکالتے بھی ہیں لیکن زکوٰۃ نکالنے کا جو صحیح طریقہ ہے وہ طریقہ اختیار نہیں کرتے۔ جب ڈھائی فیصد زکوٰۃ فرض کی گئی تو اب اس کا تقاضہ یہ ہے کہ ٹھیک ٹھیک حساب لگا کر زکوٰۃ نکالی جائے۔ بعض لوگ یہ سوچتے ہیں کہ کون حساب کتاب کرے، کون سارے اسٹاک کو چیک کرے، لہٰذا بس ایک اندازہ کر کے زکوٰۃ نکال دیتے ہیں، اب اس اندازے میں غلطی بھی واقع ہوسکتی ہے اور زکوٰۃ نکالنے میں کمی بھی ہوسکتی ہے، اگر زکوٰۃ زیادہ نکال دی جائے انشاء اللہ مؤاخذہ نہیں ہوگا، لیکن اگر ایک روپیہ بھی کم ہوجائے یعنی جتنی زکوٰۃ واجب ہوئی ہے اس سے ایک روپیہ کم زکوٰۃ نکالی تو یاد رکھئے! وہ ایک روپیہ جو آپ نے حرام طریقے سے اپنے پاس روک لیا ہے، وہ ایک روپیہ تمہارے سارے مال کو برباد کرنے کے لئے کافی ہے۔

## وہ مال تباہی کا سبب ہے

ایک حدیث میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب مال میں زکوٰۃ کی رقم شامل ہو جائے یعنی پوری زکوٰۃ نہیں نکالی بلکہ کچھ زکوٰۃ نکالی اور کچھ باقی رہ گئی تو وہ مال انسان کے لئے تباہی اور ہلاکت کا سبب ہے۔ اس وجہ سے اس بات کا اہتمام کریں کہ ایک ایک پائی کا صحیح حساب کرکے زکوٰۃ نکالی جائے، اس کے بغیر زکوٰۃ کا فریضہ کما حقہ ادا نہیں ہوتا، الحمد اللہ مسلمانوں کی ایک بہت بڑی تعداد وہ ہے جو زکوٰۃ ضرور نکالتی ہے لیکن اس بات کا اہتمام نہیں کرتی کہ ٹھیک ٹھیک حساب کرکے زکوٰۃ نکالے، اس کی وجہ سے زکوٰۃ کی رقم ان کے مال میں شامل رہتی ہے اور اس کے نتیجے میں ہلاکت اور بربادی کا سبب بن جاتی ہے۔

## زکوٰۃ کے دنیاوی فوائد

ویسے زکوٰۃ اس نیت سے نکالنی چاہئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے، اس کی رضا کا تقاضہ ہے اور ایک عبادت ہے۔ اس زکوٰۃ نکالنے سے ہمیں کوئی منفعت حاصل ہو یا نہ ہو، کوئی فائدہ ملے یا نہ ملے، اللہ تعالیٰ کے حکم کی اطاعت بذات خود مقصود ہے۔ اصل مقصد تو زکوٰۃ کا یہ ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کا کرم ہے کہ جب کوئی بندہ زکوٰۃ نکالتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو فوائد بھی عطا فرماتے ہیں، وہ فائدہ یہ ہے کہ اس کے مال میں برکت ہوتی ہے، چنانچہ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

﴿یمحق اللّٰہ الربوا ویربی الصدقات﴾

(البقرہ:۲۷۶)

"یعنی اللہ تعالیٰ سود کو مٹاتے ہیں اور زکوٰۃ اور صدقات کو بڑھاتے ہیں"۔

ایک حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب کوئی بندہ زکوٰۃ نکالتا ہے تو اللہ تعالیٰ کے فرشتے اس کے حق میں یہ دعا فرماتے ہیں کہ:

﴿اللھم اعط منفقا خلفا واعط ممسکا تلفا﴾

(بخاری کتاب الزکاۃ باب قول اللہ تعالیٰ: فاما من اعطی واتقی)

اے اللہ! جو شخص اللہ تعالیٰ کے راستے میں خرچ کر رہا ہے اس کو اور زیادہ عطا فرمایئے، اور اے اللہ جو شخص اپنے مال کو روک کر رکھ رہا ہے اور زکوٰۃ ادا نہیں کر رہا ہے تو اے اللہ اس کے مال پر ہلاکت ڈالئے۔ اس لئے فرمایا:

﴿ما نقصت صدقۃ من مال﴾

"کوئی صدقہ کسی مال میں کمی نہیں کرتا"۔

چنانچہ بعض اوقات یہ ہوتا ہے کہ ادھر ایک مسلمان نے زکوٰۃ نکالی دوسری

طرف اللہ تعالیٰ نے اس کی آمدنی کے دوسرے ذرائع پیدا کردیے اور اس کے ذریعہ اس زکوٰۃ سے زیادہ پیسہ اس کے پاس آگیا۔ بعض اوقات یہ ہوتا ہے کہ زکوٰۃ نکالنے سے اگرچہ گنتی کے اعتبار سے پیسے کم ہوجاتے ہیں لیکن بقیہ مال میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایسی برکت ہوتی ہے کہ اس برکت کے نتیجے میں تھوڑے مال سے زیادہ فوائد حاصل ہوجاتے ہیں۔

## مال میں بے برکتی کا انجام

آج کی دنیا گنتی کی دنیا ہے۔ برکت کا مفہوم لوگوں کی سمجھ میں نہیں آتا۔ برکت اس چیز کو کہتے ہیں کہ تھوڑی سی چیز میں زیادہ فائدہ حاصل ہوجائے مثلاً آج آپ نے پیسے تو بہت کمائے لیکن جب گھر پہنچے تو پتہ چلا کہ بچہ بیمار ہے، اس کو لے کر ڈاکٹر کے پاس گئے اور ایک ہی طبی معائنہ میں وہ سارے پیسے خرچ ہوگئے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو پیسے کمائے تھے اس میں برکت نہ ہوئی۔ یا مثلاً آپ پیسے کما کر گھر جارہے تھے کہ راستہ میں ڈاکو مل گیا اور اس نے پستول دکھا کر سارے پیسے چھین لئے، اس کا مطلب یہ ہے کہ پیسے تو حاصل ہوئے لیکن اس میں برکت نہیں ہوئی یا مثلاً آپ نے پیسہ کما کر کھانا کھایا اور اس کھانے کے نتیجے میں آپ کو بدہضمی ہوگئی، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس مال میں برکت نہ ہوئی۔ یہ سب بے برکتی کی نشانیاں ہیں۔ برکت یہ ہے کہ آپ نے پیسے تو کم کمائے لیکن اللہ تعالیٰ نے ان تھوڑے پیسوں میں زیادہ کام بنا دیے اور تمہارے بہت سے کام نکل گئے، اس کا نام ہے برکت۔ یہ برکت اللہ تعالیٰ اس کو عطاء فرماتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے احکام پر عمل کرتا ہے۔ لہٰذا ہم اپنے مال کی زکوٰۃ نکالیں اور اس طرح نکالیں جس طرح اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں بتایا ہے اور اس کو حساب کتاب کے ساتھ نکالیں۔ صرف اندازہ سے نہ نکالیں۔

## زکوٰۃ کا نصاب

اس کی تھوڑی سی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کا ایک نصاب مقرر کیا ہے کہ اس نصاب سے کم اگر کوئی شخص مالک ہے تو اس پر زکوٰۃ فرض نہیں، اگر اس نصاب کا مالک ہو گا تو زکوٰۃ فرض ہوگی۔ وہ نصاب یہ ہے: ساڑھے باون تولہ چاندی یا اس کی قیمت کا نقد روپیہ، یا زیور، یا سامان تجارت وغیرہ، جس شخص کے پاس یہ مال اتنی مقدار میں موجود ہو تو اس کو "صاحب نصاب" کہا جاتا ہے۔

## ہر ہر روپے پر سال کا گزرنا ضروری نہیں

پھر اس نصاب پر ایک سال گزرنا چاہئے، یعنی ایک سال تک اگر کوئی شخص صاحب نصاب رہے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ اس بارے میں عام طور پر یہ غلط فہمی پائی جاتی ہے کہ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ہر ہر روپے پر مستقل پورا سال گزرے، تب اس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، یہ بات درست نہیں۔ بلکہ جب ایک مرتبہ سال کے شروع میں ایک شخص صاحب نصاب بن جائے مثلاً فرض کریں کہ یکم رمضان کو اگر کوئی شخص صاحب نصاب بن گیا پھر آئندہ سال جب یکم رمضان آیا تو اس وقت بھی وہ صاحب نصاب ہے تو ایسے شخص کو صاحب نصاب سمجھا جائے گا، درمیان سال میں جو رقم آتی جاتی رہی اس کا کوئی اعتبار نہیں، بس یکم رمضان کو دیکھ لو کہ تمہارے پاس کتنی رقم موجود ہے اس رقم پر زکوٰۃ نکالی جائے گی، چاہے اس میں سے کچھ رقم صرف ایک دن پہلے ہی کیوں نہ آئی ہو۔

## تاریخ زکوٰۃ میں جو رقم ہو اس پر زکوٰۃ ہے

مثلاً فرض کریں کہ ایک شخص کے پاس یکم رمضان کو ایک لاکھ روپیہ تھا، اگلے سال یکم رمضان سے دو دن پہلے پچاس ہزار روپے اس کے پاس اور آگئے اور اس

کے نتیجے میں یکم رمضان کو اس کے پاس ڈیڑھ لاکھ روپے ہو گئے، اب اس ڈیڑھ لاکھ روپے پر زکوٰۃ فرض ہوگی، یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس میں پچاس ہزار روپے تو صرف دو دن پہلے آئے ہیں اور اس پر ایک سال نہیں گزرا، لہٰذا اس پر زکوٰۃ نہ ہونی چاہئے یہ درست نہیں بلکہ زکوٰۃ نکالنے کی جو تاریخ ہے اور جس تاریخ کو آپ صاحب نصاب بنے ہیں اس تاریخ میں جتنا مال آپ کے پاس موجود ہے اس پر زکوٰۃ واجب ہے، چاہے یہ رقم پچھلے سال یکم رمضان کی رقم سے زیادہ ہو یا کم ہو مثلاً اگر پچھلے سال ایک لاکھ روپے تھے، اب ڈیڑھ لاکھ ہیں تو ڈیڑھ لاکھ پر زکوٰۃ ادا کرو، اور اگر اس سال پچاس ہزار رہ گئے تو اب پچاس ہزار پر زکوٰۃ ادا کرو، درمیان سال میں جو رقم خرچ ہو گئی، اس کا کوئی حساب کتاب نہیں اور اس خرچ شدہ رقم پر زکوٰۃ نکالنے کی ضرورت نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے حساب کتاب کی الجھن سے بچانے کے لئے یہ آسان طریقہ مقرر فرمایا ہے کہ درمیان سال میں جو کچھ تم نے کھایا پیا اور وہ رقم تمہارے پاس سے چلی گئی تو اس کا کوئی حساب کتاب کرنے کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح درمیان سال میں جو رقم آ گئی اس کا الگ سے حساب رکھنے کی ضرورت نہیں کہ وہ کس تاریخ میں آئی اور کب اس پر سال پورا ہوگا؟ بلکہ زکوٰۃ نکالنے کی تاریخ میں جو رقم تمہارے پاس ہے، اس پر زکوٰۃ ادا کرو۔ سال گزرنے کا مطلب یہ ہے۔

## اموالِ زکوٰۃ کون کون سے ہیں؟

یہ بھی اللہ تعالیٰ کا ہم پر فضل ہے کہ اس نے ہر ہر چیز پر زکوٰۃ فرض نہیں فرمائی، ورنہ مال کی تو بہت سی قسمیں ہیں۔ جن چیزوں پر زکوٰۃ فرض ہے وہ یہ ہیں: ① نقد روپیہ، چاہے وہ کسی بھی شکل میں ہوں، چاہے وہ نوٹ ہوں یا سکے ہوں، ② سونا چاندی، چاہے وہ زیور کی شکل میں ہو، یا سکے کی شکل میں ہو، بعض لوگوں کے ذہنوں میں یہ رہتا ہے کہ جو خواتین کا استعمالی زیور ہے اس پر زکوٰۃ نہیں ہے، یہ بات درست نہیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ استعمالی زیور پر بھی زکوٰۃ واجب ہے البتہ صرف

سونے چاندی کے زیور پر زکوٰۃ واجب ہے، لیکن اگر سونے چاندی کے علاوہ کسی اور دھات کا زیور ہے، چاہے پلاٹینم ہی کیوں نہ ہو اس پر زکوٰۃ واجب نہیں، اسی طرح ہیرے جواہرات پر زکوٰۃ نہیں جب تک تجارت کے لئے نہ ہوں بلکہ ذاتی استعمال کے لئے ہوں۔

## اموالِ زکوٰۃ میں عقل نہ چلائیں

یہاں یہ بات بھی سمجھ لینا چاہئے کہ زکوٰۃ ایک عبادت ہے، اللہ تعالیٰ کا عائد کیا ہوا فریضہ ہے۔ اب بعض لوگ زکوٰۃ کے اندر اپنی عقل دوڑاتے ہیں اور یہ سوال کرتے ہیں کہ اس پر زکوٰۃ کیوں واجب ہے اور فلاں چیز پر زکوٰۃ کیوں واجب نہیں؟ یاد رکھیے کہ یہ زکوٰۃ ادا کرنا عبادت ہے اور عبادت کے معنی ہی یہ ہیں کہ چاہے وہ ہماری سمجھ میں آئے یا نہ آئے مگر اللہ کا حکم ماننا ہے مثلاً کوئی شخص کہے کہ سونے چاندی پر زکوٰۃ واجب ہے تو ہیرے جواہرات پر زکوٰۃ کیوں واجب نہیں؟ اور پلاٹینم پر کیوں زکوٰۃ نہیں؟ یہ سوال بالکل ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص یہ کہنے کہ حالت سفر میں ظہر اور عصر اور عشاء کی نمازیں قصر ہے اور چار رکعت کی بجائے دو رکعت پڑھی جاتی ہے تو پھر مغرب میں قصر کیوں نہیں؟ یا مثلاً کوئی شخص کہے کہ ایک آدمی ہوائی جہاز میں فرسٹ کلاس کے اندر سفر کرتا ہے اور اس سفر میں اس کو کوئی مشقت بھی نہیں ہوتی مگر اس کی نماز آدھی ہوجاتی ہے اور میں کراچی میں بس کے اندر بڑی مشقت کے ساتھ سفر کرتا ہوں، میری نماز آدھی کیوں نہیں ہوتی؟ ان سب کا ایک ہی جواب ہے، وہ یہ کہ یہ تو اللہ تعالیٰ کے بنائے ہوئے عبادت کے احکام ہیں، عبادات میں ان احکام کی پابندی کرنا ضروری ہے ورنہ وہ کام عبادت نہیں رہے گا۔

## عبادت کرنا اللہ کا حکم ہے

یا مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ ۹ ذی الحجہ ہی کو حج ہوتا ہے؟

مجھے تو آسانی یہ ہے کہ آج جاکر حج کر آؤں اور ایک دن کے بجائے میں عرفات تین دن قیام کروں گا، اب اگر وہ شخص ایک دن کے بجائے تین دن بھی وہاں بیٹھا رہے گا، تب بھی اس کا حج نہیں ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عبادت کا جو طریقہ بتایا تھا اس کے مطابق نہیں کیا۔ یا مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ حج کے تین دنوں میں جمرات کی رمی کرنے میں بہت ہجوم ہوتا ہے اس لئے میں چوتھے دن اکٹھی سارے دنوں کی رمی کرلوں گا۔ یہ رمی درست نہیں ہوگی اس لئے کہ یہ عبادت ہے اور عبادت کے اندر یہ ضروری ہے کہ جو طریقہ بتایا گیا ہے اور جس طرح بتایا گیا ہے اس کے مطابق وہ عبادت انجام دی جائے گی تو وہ عبادت درست ہوگی ورنہ درست نہ ہوگی۔ لہٰذا یہ اعتراض کرنا کہ سونے اور چاندی پر زکوٰۃ کیوں ہے اور ہیرے پر کیوں نہیں؟ یہ عبادت کے فلسفے کے خلاف ہے۔ بہرحال، اللہ تعالیٰ نے سونے چاندی پر زکوٰۃ رکھی ہے، چاہے وہ استعمال کا ہو، اور نقد روپیہ پر زکوٰۃ رکھی ہے۔

## سامان تجارت کی قیمت کے تعیّن کا طریقہ

دوسری چیز جس پر زکوٰۃ فرض ہے وہ ہے "سامان تجارت" مثلاً کسی کی دکان میں جو سامان برائے فروخت رکھا ہوا ہے، اس سارے اسٹاک پر زکوٰۃ واجب ہے، البتہ اسٹاک کی قیمت لگاتے ہوئے اس بات کی گنجائش ہے کہ آدمی زکوٰۃ نکالتے وقت یہ حساب لگائے کہ اگر میں پورا اسٹاک اکٹھا فروخت کروں تو بازار میں اس کی کیا قیمت لگے گی۔ دیکھئے ایک "ریٹیل پرائس" ہوتی ہے اور دوسری "ہول سیل پرائس" تیسری صورت یہ ہے کہ پورا اسٹاک اکٹھا فروخت کرنے کی صورت میں کیا قیمت لگے گی، لہٰذا جب دکان کے اندر جو مال ہے اس کی زکوٰۃ کا حساب لگایا جارہا ہو تو اس کی گنجائش ہے کہ تیسری قسم کی قیمت لگائی جائے، وہ قیمت نکال کر پھر اس کا ڈھائی فیصد زکوٰۃ میں نکالنا ہوگا، البتہ احتیاط اس میں ہے کہ عام "ہول سیل قیمت" سے حساب لگا کر اس پر زکوٰۃ ادا کردی جائے۔

## مال تجارت میں کیا کیا داخل ہے؟

اس کے علاوہ مال تجارت میں ہر وہ چیز شامل ہے جس کو آدمی نے بیچنے کی غرض سے خریدا ہو، لہٰذا اگر کسی شخص نے بیچنے کی غرض سے کوئی پلاٹ خریدا یا زمین خریدی یا کوئی مکان خریدا یا گاڑی خریدی اور اس مقصد سے خریدی کہ اس کو بیچ کر نفع کماؤں گا تو یہ سب چیزیں مال تجارت میں داخل ہیں، لہٰذا اگر کوئی پلاٹ، کوئی زمین، کوئی مکان خریدتے وقت شروع ہی میں یہ نیت تھی کہ میں اس کو فروخت کروں گا تو اس کی مالیت پر زکوٰۃ واجب ہے۔ بہت سے لوگ وہ ہوتے ہیں جو "انویسٹمنٹ" کی غرض سے پلاٹ خرید لیتے ہیں اور شروع ہی سے یہ نیت ہوتی ہے کہ جب اس پر اچھے پیسے ملیں گے تو اس کو فروخت کردوں گا اور فروخت کر کے اس سے نفع کماؤں گا، تو اس پلاٹ کی مالیت پر بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ لیکن اگر پلاٹ اس نیت سے خریدا کہ اگر موقع ہوا تو اس پر رہائش کے لئے مکان بنالیں گے، یا موقع ہوگا تو اس کو کرائے پر چڑھادیں گے یا کبھی موقع ہوگا تو اس کو فروخت کردیں گے، کوئی ایک واضح نیت نہیں ہے بلکہ ویسے ہی خرید کر ڈال دیا ہے، اب اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ آئندہ کسی وقت اس کو مکان بنا کر وہاں رہائش اختیار کرلیں گے اور یہ احتمال بھی ہے کہ کرائے پر چڑھادیں گے اور یہ احتمال بھی ہے کہ فروخت کردیں گے تو اس صورت میں اس پلاٹ پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے، لہٰذا زکوٰۃ صرف اس صورت میں واجب ہوتی ہے جب خریدتے وقت ہی اس کو دوبارہ فروخت کرنے کی نیت ہو، یہاں تک کہ اگر پلاٹ خریدتے وقت شروع میں یہ نیت تھی کہ اس پر مکان بنا کر رہائش اختیار کریں گے، بعد میں ارادہ بدل گیا اور یہ ارادہ کرلیا کہ اب اس کو فروخت کر کے پیسے حاصل کرلیں گے تو محض نیت اور ارادہ کی تبدیلی سے فرق نہیں پڑتا جب تک آپ اس پلاٹ کو واقعۃً فروخت نہیں کردیں گے اور اس کے پیسے آپ کے پاس نہیں آجائیں گے اس وقت تک اس پر زکوٰۃ واجب

نہیں ہوگی۔

بہرحال، ہر وہ چیز جسے خریدتے وقت ہی اس کو فروخت کرنے کی نیت ہو، وہ مال تجارت ہے اور اس کی مالیت پر ڈھائی فیصد کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہے۔

## کس دن کی مالیت معتبر ہوگی؟

یہ بات بھی یاد رکھیں کہ مالیت اس دن کی معتبر ہوگی جس دن آپ زکوٰۃ کا حساب کر رہے ہیں مثلاً ایک پلاٹ آپ نے ایک لاکھ روپے میں خریدا تھا اور آج اس پلاٹ کی قیمت دس لاکھ ہوگئی، اب دس لاکھ پر ڈھائی فیصد کے حساب سے زکوٰۃ نکالی جائے گی، ایک لاکھ پر نہیں نکالی جائے گی۔

## کمپنیوں کے شیئرز پر زکوٰۃ کا حکم

اسی طرح کمپنیوں کے "شیئرز" بھی سامان تجارت میں داخل ہیں۔ اور ان کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ آپ نے کسی کمپنی کے شیئرز اس مقصد کے لئے خریدے ہیں کہ اس کے ذریعہ کمپنی کا منافع (dividend) حاصل کریں گے اور اس پر ہمیں سالانہ منافع کمپنی کی طرف سے ملتا رہے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ آپ نے کسی کمپنی کے شیئرز "کیپٹل گین" کے لئے خریدے ہیں یعنی نیت یہ ہے کہ جب بازار میں ان کی قیمت بڑھ جائے گی تو ان کو فروخت کر کے نفع کمائیں گے۔ اگر یہ دوسری صورت ہے یعنی شیئرز خریدتے وقت شروع ہی میں ان کو فروخت کرنے کی نیت تھی تو اس صورت میں پورے شیئرز کی پوری بازاری قیمت پر زکوٰۃ واجب ہوگی مثلاً آپ نے پچاس روپے کے حساب سے شیئرز خریدے اور مقصد یہ تھا کہ جب ان کی قیمت بڑھ جائے گی تو ان کو فروخت کر کے نفع حاصل کریں گے، اس کے بعد جس دن آپ نے زکوٰۃ کا حساب نکالا، اس دن شیئرز کی قیمت ساٹھ روپے ہوگئی تو اب ساٹھ روپے کے حساب سے ان شیئرز کی مالیت نکالی جائے گی اور اس پر ڈھائی

فیصد کے حساب سے زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔

لیکن اگر پہلی صورت ہے یعنی آپ نے کمپنی کے شیئرز اس نیت سے خریدے کہ کمپنی کی طرف سے اس پر سالانہ منافع ملتا رہے گا اور فروخت کرنے کی نیت نہیں تھی تو اس صورت میں آپ کے لئے اس بات کی گنجائش ہے کہ یہ دیکھیں کہ جس کمپنی کے یہ شیئرز ہیں اس کمپنی کے کتنے اثاثے جامد ہیں مثلاً بلڈنگ، مشینری، کاریں وغیرہ، اور کتنے اثاثے نقد، سامان تجارت اور خام مال کی شکل میں ہیں، یہ معلومات کمپنی ہی سے حاصل کی جاسکتی ہیں، مثلاً فرض کریں کہ کسی کمپنی کے ساٹھ فیصد اثاثے نقد، سامان تجارت، خام مال، اور تیار مال کی صورت میں ہیں اور چالیس فیصد اثاثے بلڈنگ، مشینری اور کار وغیرہ کی صورت میں ہیں تو اس صورت میں آپ ان شیئرز کی بازاری قیمت لگا کر اس کی ساٹھ فیصد قیمت پر زکوٰۃ ادا کریں، مثلاً شیئرز کی بازاری قیمت ساٹھ روپے تھی اور کمپنی کے ساٹھ فیصد اثاثے قابل زکوٰۃ تھے اور چالیس فیصد اثاثے ناقابل زکوٰۃ تھے تو اس صورت میں آپ اس شیئرز کی پوری قیمت یعنی ساٹھ روپے کے بجائے =/۳۶ روپے پر زکوٰۃ ادا کریں۔ اور اگر کسی کمپنی کے اثاثوں کی تفصیل معلوم نہ ہوسکے تو اس صورت میں احتیاطاً ان شیئرز کی پوری بازاری قیمت پر زکوٰۃ ادا کردی جائے۔

شیئرز کے علاوہ اور جتنے فائینانشل انسٹرومنٹس ہیں چاہے وہ بونڈز ہوں یا سرٹیفکیٹس ہوں، یہ سب نقد کے حکم میں ہیں، ان کی اصل قیمت پر زکوٰۃ واجب ہے۔

## کارخانہ کی کن اشیاء پر زکوٰۃ ہے

اگر کوئی شخص فیکٹری کا مالک ہے تو اس فیکٹری میں جو تیار شدہ مال ہے اس کی قیمت پر زکوٰۃ واجب ہے، اسی طرح جو مال تیاری کے مختلف مراحل میں ہے یا خام مال کی شکل میں ہے اس پر بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ البتہ فیکٹری کی مشینری، بلڈنگ،

گاڑیاں وغیرہ پر زکوٰۃ واجب نہیں۔

اس طرح اگر کسی شخص نے کسی کاروبار میں شرکت کے لئے روپیہ لگایا ہوا ہے، اور اس کاروبار کا کوئی متناسب حصہ اس کی ملکیت ہے تو جتنا حصہ اس کی ملکیت ہے اس حصے کی بازاری قیمت کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوگی۔

بہرحال، خلاصہ یہ کہ نقد روپیہ جس میں بینک بیلنس اور فائینانشل انسٹرومنٹس بھی داخل ہیں، ان پر زکوٰۃ واجب ہے، اور سامان تجارت، جس میں تیار مال، خام مال، اور جو مال تیاری کے مراحل میں ہیں وہ سب سامان تجارت میں داخل ہیں، اور کمپنی کے شیئرز بھی سامان تجارت میں داخل ہیں، اس کے علاوہ ہر چیز جو آدمی نے فروخت کرنے کی غرض سے خریدی ہو وہ بھی سامان تجارت میں داخل ہے، زکوٰۃ نکالتے وقت ان سب کی مجموعی مالیت نکالیں اور اس پر زکوٰۃ ادا کریں۔

## واجب الوصول قرضوں پر زکوٰۃ

ان کے علاوہ بہت سی رقمیں وہ ہوتی ہیں جو دوسروں سے واجب الوصول ہوتی ہیں۔ مثلاً دوسروں کو قرض دے رکھا ہے، یا مثلاً مال ادھار فروخت کر رکھا ہے اور اس کی قیمت ابھی وصول ہونی ہے، تو جب آپ زکوٰۃ کا حساب لگائیں اور اپنی مجموعی مالیت نکالیں تو بہتر یہ ہے کہ ان قرضوں کو اور واجب الوصول رقموں کو آج ہی آپ اپنی مجموعی مالیت میں شامل کرلیں۔ اگرچہ شرعی حکم یہ ہے کہ جو قرضے ابھی وصول نہیں ہوئے تو جب تک وہ وصول نہ ہوجائیں اس وقت تک شرعاً ان پر زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں ہوتی، لیکن جب وصول ہوجائیں تو جتنے سال گزر چکے ہیں ان تمام پچھلے سالوں کی بھی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ مثلاً فرض کریں کہ آپ نے ایک شخص کو ایک لاکھ روپیہ قرضہ دے رکھا تھا، اور پانچ سال کے بعد وہ قرضہ آپ کو واپس ملا، تو اگرچہ اس ایک لاکھ روپے پر ان پانچ سالوں کے دوران تو زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں تھی، لیکن جب وہ ایک لاکھ روپے وصول ہوگئے تو اب گزشتہ

پانچ سالوں کی بھی زکوٰۃ دینی ہوگی۔ تو چونکہ گذشتہ سالوں کی زکوٰۃ یک مشت ادا کرنے میں بعض اوقات دشواری ہوتی ہے لہٰذا بہتر یہ ہے کہ ہر سال اس قرض کی زکوٰۃ کی ادائیگی بھی کر دی جایا کرے۔ لہٰذا جب زکوٰۃ کا حساب لگائیں تو ان قرضوں کو بھی مجموعی مالیت میں شامل کر لیا کریں۔

## قرضوں کی منہائی

پھر دوسری طرف یہ دیکھیں کہ آپ کے ذمے دوسرے لوگوں کے کتنے قرضے ہیں۔ اور پھر مجموعی مالیت میں سے ان قرضوں کو منہا کر دیں، منہا کرنے کے بعد جو باقی بچے وہ قابل زکوٰۃ رقم ہے۔ اس کا پھر ڈھائی فیصد نکال کر زکوٰۃ کی نیت سے ادا کردیں۔ بہتر یہ ہے کہ جو رقم زکوٰۃ کی بنے اتنی رقم الگ نکال کر محفوظ کرلیں، پھر وقتاً فوقتاً اس کو مستحقین میں خرچ کرتے رہیں۔ بہرحال زکوٰۃ کا حساب لگانے کا یہ طریقہ ہے۔

## قرضوں کی دو قسمیں

قرضوں کے سلسلے میں ایک بات اور سمجھ لینی چاہئے، وہ یہ کہ قرضوں کی دو قسمیں ہیں: ایک تو معمولی قرضے ہیں جن کو انسان اپنی ذاتی ضروریات اور ہنگامی ضروریات کے لئے مجبوراً لیتا ہے۔ دوسری قسم کے قرضے وہ ہیں جو بڑے بڑے سرمایہ دار پیداواری اغراض کے لئے لیتے ہیں مثلاً: فیکٹریاں لگانے، یا مشینریاں خریدنے، یا مال تجارت امپورٹ کرنے کے لئے قرضے لیتے ہیں یا مثلاً ایک سرمایہ دار کے پاس پہلے سے دو فیکٹریاں موجود ہیں لیکن اس نے بینک سے قرض لے کر تیسری فیکٹری لگالی۔ اب اگر اس دوسری قسم کے قرضوں کو مجموعی مالیت سے منہا کیا جائے تو نہ صرف یہ کہ ان سرمایہ داروں پر ایک پیسے کی بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی بلکہ وہ لوگ الٹے مستحق زکوٰۃ بن جائیں گے، اس لئے کہ ان کے پاس جتنی مالیت کا مال

موجود ہے، اس سے زیادہ مالیت کے قرضے بینک سے لے رکھے ہیں، وہ بظاہر فقیر اور مسکین نظر آرہا ہے۔ لہٰذا ان قرضوں کے منہا کرنے میں بھی شریعت نے فرق رکھا ہے۔

## تجارتی قرضے کب منہا کئے جائیں

اس میں تفصیل یہ ہے کہ پہلی قسم کے قرضے تو مجموعی مالیت سے منہا ہو جائیں گے اور ان کو منہا کرنے کے بعد زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔ اور دوسری قسم کے قرضوں میں یہ تفصیل ہے کہ اگر کسی شخص نے تجارت کی غرض سے قرض لیا، اور اس قرض کو ایسی اشیاء خریدنے میں استعمال کیا جو قابل زکوٰۃ ہیں، مثلاً اس قرض سے خام مال خرید لیا، یا مال تجارت خرید لیا، تو اس قرض کو مجموعی مالیت سے منہا کریں گے۔ لیکن اگر اس قرض کو ایسے اثاثے خریدنے میں استعمال کیا جو ناقابل زکوٰۃ ہیں تو اس قرض کو مجموعی مالیت سے منہا نہیں کریں گے۔

## قرض کی مثال

مثلاً ایک شخص نے بینک سے ایک کروڑ روپے قرض لئے اور اس رقم سے اس نے ایک پلانٹ (مشینری) باہر سے امپورٹ کر لیا ـــــ چونکہ یہ پلانٹ قابل زکوٰۃ نہیں ہے اس لئے کہ یہ مشینری ہے تو اس صورت میں یہ قرضہ منہا نہیں ہوگا۔ لیکن اگر اس نے اس قرض سے خام مال خرید لیا تو چونکہ خام مال قابل زکوٰۃ ہے اس لئے یہ قرض منہا کیا جائے گا، کیونکہ دوسری طرف یہ خام مال ادا کی جانے والی زکوٰۃ کی مجموعی مالیت میں پہلے سے شامل ہو چکا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ نارمل قسم کے قرض تو پورے کے پورے مجموعی مالیت سے منہا ہو جائیں گے۔ اور جو قرضے پیداواری اغراض کے لئے لئے گئے ہیں، اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر اس سے ناقابل زکوٰۃ اثاثے خریدے ہیں تو وہ قرض منہا نہیں ہوگا، اور اگر قابل زکوٰۃ اثاثے خریدے

ہیں تو وہ قرض منہا ہوگا۔ یہ تو زکوٰۃ نکالنے کے بارے میں احکام تھے۔

## زکوٰۃ مستحق کو ادا کریں

دوسری طرف زکوٰۃ کی ادائیگی کے بارے میں بھی شریعت نے احکام بتائے ہیں۔ میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ زکوٰۃ نکالو، نہ یہ فرمایا کہ زکوٰۃ پھینکو، بلکہ فرمایا: آتوا الزکاۃ زکوٰۃ ادا کرو۔ یعنی یہ دیکھو کہ اس جگہ پر زکوٰۃ جائے جہاں شرعاً زکوٰۃ جانی چاہئے۔ بعض لوگ زکوٰۃ نکالتے تو ہیں لیکن اس کی پرواہ نہیں کرتے کہ صحیح مصرف پر خرچ ہو رہی ہے یا نہیں؟ زکوٰۃ نکال کر کسی کے حوالے کردی اور اس کی تحقیق نہیں کی کہ یہ صحیح مصرف پر خرچ کرے گا یا نہیں؟ آج بے شمار ادارے دنیا میں کام کر رہے ہیں، ان میں بہت سے ادارے ایسے بھی ہوں گے جن میں بسا اوقات اس بات کا لحاظ نہیں ہوتا ہوگا کہ زکوٰۃ کی رقم صحیح مصرف پر خرچ ہو رہی ہے یا نہیں؟ اس لئے فرمایا کہ زکوٰۃ ادا کرو۔ یعنی جو مستحق زکوٰۃ ہے اس کو ادا کرو۔

## مستحق کون؟

اس کے لئے شریعت نے یہ اصول مقرر فرمایا کہ زکوٰۃ صرف انہی اشخاص کو دی جاسکتی ہے جو صاحب نصاب نہ ہوں۔ یہاں تک کہ اگر ان کی ملکیت میں ضرورت سے زائد ایسا سامان موجود ہے جو ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت تک پہنچ جاتا ہے تو بھی وہ مستحق زکوٰۃ نہیں رہتا۔ مستحق زکوٰۃ وہ ہے جس کے پاس ساڑھے باون تولہ چاندی کی مالیت کی رقم یا اتنی مالیت کا کوئی سامان ضرورت سے زائد نہ ہو۔

## مستحق کو مالک بنا کر دیں

اس میں بھی شریعت کا یہ حکم ہے کہ اس مستحق زکوٰۃ کو مالک بنا کر دو۔ یعنی وہ

مستحق زکوٰۃ اپنی ملکیت میں خود مختار ہو کہ جو چاہے کرے۔ اسی وجہ سے کسی بلڈنگ کی تعمیر پر زکوٰۃ نہیں لگ سکتی، کسی ادارے کے ملازمین کی تنخواہوں پر زکوٰۃ نہیں لگ سکتی۔ اس لئے کہ اگر زکوٰۃ کے ذریعہ تعمیرات کرنے اور ادارے قائم کرنے کی اجازت دے دی جاتی تو زکوٰۃ کی رقم سب لوگ کھاپی کر ختم کر جاتے، کیونکہ اداروں کے اندر تنخواہیں بے شمار ہوتی ہیں، تعمیرات پر خرچ لاکھوں کا ہوتا ہے، اس لئے یہ حکم دیا گیا کہ غیر صاحب نصاب کو مالک بنا کر زکوٰۃ دو، یہ زکوٰۃ فقراء اور غرباء اور کمزوروں کا حق ہے؟ لہٰذا یہ زکوٰۃ انہی تک پہنچنی چاہئے، جب ان کو مالک بنا کر دے دو گے تو تمہاری زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

## کن رشتہ داروں کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے

یہ زکوٰۃ ادا کرنے کا حکم انسان کے اندر یہ طلب اور جستجو خود بخود پیدا کرتا ہے کہ میرے پاس زکوٰۃ کے اتنے پیسے موجود ہیں، ان کو صحیح مصرف میں خرچ کرنا ہے۔ اس لئے وہ مستحقین کو تلاش کرتا ہے کہ کون کون لوگ مستحقین ہیں اور ان مستحقین کی فہرست بناتا ہے، پھر ان کو زکوٰۃ پہنچاتا ہے، یہ بھی انسان کی ذمہ داری ہے۔ آپ کے محلے میں، ملنے جلنے والوں میں، عزیز و اقارب اور رشتہ داروں میں، دوست احباب میں جو مستحق زکوٰۃ ہوں، ان کو زکوٰۃ ادا کریں۔ اور ان میں سے سب سے افضل یہ ہے کہ اپنے رشتہ داروں کو زکوٰۃ ادا کریں اس میں ڈبل ثواب ہے، زکوٰۃ ادا کرنے کا ثواب بھی ہے اور صلہ رحمی کرنے کا ثواب بھی ہے۔ اور تمام رشتہ داروں کو زکوٰۃ دے سکتے ہیں صرف دو رشتے ایسے ہیں جن کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی، ایک ولادت کا رشتہ ہے لہٰذا باپ بیٹے کو زکوٰۃ نہیں دے سکتا اور بیٹا باپ کو زکوٰۃ نہیں دے سکتا، دوسرا نکاح کا رشتہ ہے لہٰذا شوہر بیوی کو زکوٰۃ نہیں دے سکتا اور بیوی شوہر کو زکوٰۃ نہیں دے سکتی، ان کے علاوہ باقی تمام رشتوں میں زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔ مثلاً بھائی کو، بہن کو، چچا کو، خالہ کو، پھوپھی کو، ماموں کو زکوٰۃ دی جاسکتی

ہے۔ البتہ یہ ضرور دیکھ لیں کہ وہ مستحق زکوٰۃ ہوں اور صاحب نصاب نہ ہو۔

## بیوہ اور یتیم کو زکوٰۃ دینے کا حکم

بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اگر کوئی خاتون بیوہ ہے تو اس کو زکوٰۃ ضرور دینی چاہئے حالانکہ یہاں بھی شرط یہ ہے کہ وہ مستحق زکوٰۃ ہو اور صاحب نصاب نہ ہو۔ اگر بیوہ مستحق زکوٰۃ ہے تو اس کی مدد کرنا بڑی اچھی بات ہے۔ لیکن اگر ایک خاتون بیوہ ہے اور مستحق زکوٰۃ نہیں ہے تو محض بیوہ ہونے کی وجہ سے وہ مصرف زکوٰۃ نہیں بن سکتی۔ اسی طرح یتیم کو زکوٰۃ دینا اور اس کی مدد کرنا بہت اچھی بات ہے لیکن یہ دیکھ کر زکوٰۃ دینی چاہئے کہ وہ مستحق زکوٰۃ ہے۔ لیکن اگر کوئی یتیم ہے مگر وہ مستحق زکوٰۃ نہیں ہے بلکہ صاحب نصاب ہے تو یتیم ہونے کے باوجود اس کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی۔ ان احکام کو مدنظر رکھتے ہوئے زکوٰۃ نکالنی چاہئے۔

## بینکوں سے زکوٰۃ کی کٹوتی کا حکم

کچھ عرصے سے ہمارے ملک میں سرکاری سطح پر زکوٰۃ وصول کرنے کا نظام قائم ہے۔ اس کی وجہ سے بہت سے مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ وصول کی جاتی ہے، کمپنیاں بھی زکوٰۃ کاٹ کر حکومت کو ادا کرتی ہیں۔ اس کے بارے میں، تھوڑی سی تفصیل عرض کر دیتا ہوں۔

جہاں تک بینکوں اور مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ کی کٹوتی کا تعلق ہے تو اس کٹوتی سے زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے، دوبارہ زکوٰۃ ادا کرنے کی ضرورت نہیں، البتہ احتیاطاً ایسا کرلیں کہ یکم رمضان آنے سے پہلے دل میں یہ نیت کرلیں کہ میری رقم سے جو زکوٰۃ کٹے گی وہ میں ادا کرتا ہوں، اس سے اس کی زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے دوبارہ زکوٰۃ نکالنے کی ضرورت نہیں۔

اس میں بعض لوگوں کو یہ شبہ رہتا ہے کہ ہماری پوری رقم پر سال پورا نہیں

گزرا جب کہ پوری رقم پر زکوٰۃ کٹ گئی۔ اس کے بارے میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ ہر ہر رقم پر سال گزرنا ضروری نہیں ہوتا، بلکہ اگر آپ صاحب نصاب ہیں تو اس صورت میں سال پورا ہونے سے ایک دن پہلے بھی جو رقم آپ کے پاس آئی ہے اس پر جو زکوٰۃ کٹی ہے وہ بھی بالکل صحیح کٹی ہے کیونکہ اس پر بھی زکوٰۃ واجب ہو گئی تھی۔

## اکاؤنٹ کی رقم سے قرض کس طرح منہا کریں؟

البتہ اگر کسی شخص کا سارا اثاثہ بینک ہی میں ہے، خود اس کے پاس کچھ بھی موجود نہیں، اور دوسری طرف اس کے اوپر لوگوں کے قرضے ہیں تو اس صورت میں بینک تو تاریخ آنے پر زکوٰۃ کاٹ لیتا ہے حالانکہ اس رقم سے قرضے منہا نہیں ہوتے، جس کے نتیجے میں زیادہ زکوٰۃ کٹ جاتی ہے۔ اس کا ایک حل تو یہ ہے کہ یا تو آدمی وہ تاریخ آنے سے پہلے اپنی رقم بینک سے نکال لے یا کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھ دے۔ بلکہ ہر شخص کو چاہئے کہ وہ اپنی رقم کرنٹ اکاؤنٹ ہی میں رکھے، سیونگ اکاؤنٹ میں بالکل نہ رکھے، اس لئے کہ وہ تو سودی اکاؤنٹ ہے اور کرنٹ اکاؤنٹ میں زکوٰۃ نہیں کٹتی۔ بہرحال زکوٰۃ کی تاریخ آنے سے پہلے وہ رقم کرنٹ اکاؤنٹ میں منتقل کر دے، جب کرنٹ اکاؤنٹ سے زکوٰۃ نہیں کٹے گی تو آپ اپنے طور پر حساب کر کے قرض منہا کر کے زکوٰۃ ادا کریں۔ دوسرا حل یہ ہے کہ وہ شخص بینک کو لکھ کر دیدے کہ میں صاحب نصاب نہیں ہوں اور صاحب نصاب نہ ہونے کی وجہ سے میرے اوپر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ اگر یہ لکھ کر دے دے تو قانوناً اس کی رقم سے زکوٰۃ نہیں کاٹی جائے گی۔

## کمپنی کے شیئرز کی زکوٰۃ کاٹنا

ایک مسئلہ کمپنی کے شیئرز کا ہے۔ جب کمپنی شیئرز پر سالانہ منافع تقسیم کرتی

ہے تو اس وقت وہ کمپنی زکوٰۃ کاٹ لیتی ہے، لیکن کمپنی ان شیئرز کی جو زکوٰۃ کاٹتی ہے وہ اس شیئرز کی فیس ویلیو (FACE VALUE) کی بنیاد پر زکوٰۃ کاٹتی ہے، حالانکہ شرعاً ان شیئرز کی مارکیٹ قیمت پر زکوٰۃ واجب ہے، لہٰذا فیس ویلیو پر جو زکوٰۃ کاٹ لی گئی ہے وہ تو ادا ہوگئی البتہ فیس ویلیو اور مارکیٹ ویلیو کے درمیان جو فرق ہے، اس کا آپ کو اس بنیاد پر حساب کرنا ہوگا جس کی تفصیل شیئرز کی زکوٰۃ کے بارے میں بیان کی گئی ہے مثلاً ایک شیئر کی فیس ویلیو پچاس روپے تھی اور اس کی مارکیٹ ویلیو ساٹھ روپے ہے، تو اب کمپنی والوں نے پچاس روپے کی زکوٰۃ ادا کردی، لہٰذا دس روپے کی زکوٰۃ آپ کو الگ سے نکالنی ہوگی۔ کمپنی کے شیئرز اور این آئی ٹی یونٹ دونوں کے اندر یہی صورت ہے، لہٰذا جہاں کہیں فیس ویلیو پر زکوٰۃ کٹتی ہے وہاں مارکیٹ ویلیو کا حساب کرکے دونوں کے درمیان جو فرق ہے اس کی زکوٰۃ ادا کرنا ضروری ہے۔

## زکوٰۃ کی تاریخ کیا ہونی چاہئے؟

ایک بات یہ سمجھ لیں کہ زکوٰۃ کے لئے شرعاً کوئی تاریخ مقرر نہیں ہے اور نہ کوئی زمانہ مقرر ہے کہ اس زمانے میں یا اس تاریخ میں زکوٰۃ ادا کی جائے، بلکہ ہر آدمی کی زکوٰۃ کی تاریخ جدا ہوتی ہے۔ شرعاً زکوٰۃ کی اصل تاریخ وہ ہے جس تاریخ اور جس دن آدمی پہلی مرتبہ صاحب نصاب بنا، مثلاً ایک شخص یکم محرم الحرام کو پہلی مرتبہ صاحب نصاب بنا تو اس کی زکوٰۃ کی تاریخ یکم محرم الحرام ہوگئی، اب آئندہ ہر سال اس کو یکم محرم الحرام کو اپنی زکوٰۃ کا حساب کرنا چاہئے۔ لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ لوگوں کو یہ یاد نہیں رہتا کہ ہم کس تاریخ کو پہلی مرتبہ صاحب نصاب بنے تھے، اس لئے اس مجبوری کی وجہ سے وہ اپنے لئے کوئی ایسی تاریخ زکوٰۃ کے حساب کی مقرر کرلے جس میں اس کے لئے حساب لگانا آسان ہو، پھر آئندہ ہر سال اسی تاریخ کو زکوٰۃ کا حساب کرکے زکوٰۃ ادا کرے، البتہ احتیاطاً کچھ زیادہ ادا کردیں۔

## کیا رمضان المبارک کی تاریخ مقرر کر سکتے ہیں؟

عام طور پر لوگ رمضان المبارک میں زکوٰۃ نکالتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث شریف میں ہے کہ رمضان المبارک میں ایک فرض کا ثواب ستر گنا بڑھا دیا جاتا ہے، لہٰذا زکوٰۃ بھی چونکہ فرض ہے اگر رمضان المبارک میں ادا کریں گے تو اس کا ثواب بھی ستر گنا ملے گا۔ بات اپنی جگہ بالکل درست ہے اور یہ جذبہ بہت اچھا ہے، لیکن اگر کسی شخص کو اپنے صاحب نصاب بننے کی تاریخ معلوم ہے تو محض اس ثواب کی وجہ سے وہ شخص رمضان کی تاریخ مقرر نہیں کر سکتا، لہٰذا اس کو چاہئے کہ اسی تاریخ پر اپنی زکوٰۃ کا حساب کرے۔ البتہ زکوٰۃ کی ادائیگی میں یہ کر سکتا ہے کہ اگر تھوڑی تھوڑی زکوٰۃ ادا کر رہا ہے تو اس طرح ادا کرتا رہے اور باقی جو بچے اس کو رمضان المبارک میں ادا کر دے۔ البتہ اگر تاریخ یاد نہیں ہے تو پھر گنجائش ہے کہ رمضان المبارک کی کوئی تاریخ مقرر کر لے، البتہ احتیاطاً زیادہ ادا کر دے تاکہ اگر تاریخ کے آگے پیچھے ہونے کی وجہ سے جو فرق ہو گیا ہو وہ فرق بھی پورا ہو جائے۔

پھر جب ایک مرتبہ جو تاریخ مقرر کر لے تو پھر ہر سال اسی تاریخ کو اپنا حساب لگائے اور یہ دیکھے کہ اس تاریخ میں میرے کیا کیا اثاثے موجود ہیں، اس تاریخ میں نقد رقم کتنی ہے، اگر سونا موجود ہے تو اسی تاریخ کی سونے کی قیمت لگائے، اگر شیئرز ہیں تو اسی تاریخ کی ان شیئرز کی قیمت لگائے، اگر اسٹاک کی قیمت لگانی ہے تو اسی تاریخ کی اسٹاک کی قیمت لگائے اور پھر ہر سال اسی تاریخ کو حساب کر کے زکوٰۃ ادا کرنی چاہئے، اس تاریخ سے آگے پیچھے نہیں کرنا چاہئے۔

بہرحال، زکوٰۃ کے بارے میں یہ تھوڑی سی تفصیل عرض کر دی۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو ان احکام پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

# سوالات اور جوابات

بیان کے بعد حاضرین مجلس نے کچھ تحریری سوالات پیش کئے، حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے ان کے جوابات دیے۔ ان سوال و جواب کو پیش کیا جارہا ہے۔

## چاند کی تاریخ مقرر کرنا

سوال (۱) کیا زکوٰۃ کا حساب کرنے کے لئے انگریزی تاریخ مقرر کر سکتے ہیں یا چاند ہی کی تاریخ مقرر کرنا ضروری ہے؟

جواب: چاند ہی کی تاریخ مقرر کرنا ضروری ہے، انگریزی تاریخ مقرر کرنا درست نہیں۔

## زیور کی زکوٰۃ کس کے ذمے ہے؟

سوال (۲) بہت سی خواتین اپنے شوہروں کو کہتی ہیں کہ ہمارے زیور کی زکوٰۃ آپ ادا کریں، کیوں کہ ہمارے پاس زکوٰۃ ادا کرنے کے لئے پیسے نہیں ہیں۔ ایسی صورت میں اگر شوہر زکوٰۃ ادا کردے تو زکوٰۃ ادا ہوگی یا نہیں؟

جواب: یہ بات سمجھ لیں کہ جو شخص صاحب نصاب ہے اور اس پر زکوٰۃ فرض ہے وہ اپنی زکوٰۃ کا خود ذمہ دار ہے جس طرح ہر شخص اپنی نماز کا خود ذمہ دار ہے، اسی طرح زکوٰۃ کا بھی خود ذمہ دار ہے۔ جس طرح شوہر کے ذمے بیوی کی نماز نہیں، اسی طرح شوہر کے ذمے بیوی کی زکوٰۃ نہیں ہے، اگر بیوی خود صاحب نصاب ہے، تو زکوٰۃ ادا کرنا اسی کے ذمے فرض

ہے، اور بیوی کا یہ کہنا کہ میرے پاس زکوٰۃ ادا کرنے کے پیسے نہیں ہیں، یہ بات اس لئے درست نہیں کہ اگر پیسے نہ ہوتے تو زکوٰۃ واجب ہی کیوں ہوتی؟ اور اگر بیوی کے پاس صرف زیور ہے اور زیور کی وجہ سے وہ صاحب نصاب بن گئی ہے اور اس کے پاس الگ سے پیسے نہیں ہیں تو وہ اپنے زیور بیچ کر زکوٰۃ ادا کرے۔ لیکن اگر شوہر خوش دلی سے اس کی یہ درخواست قبول کرلے اور اس کی طرف سے زکوٰۃ ادا کردے تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

البتہ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ بیوی کے ذمے اسی زیور کی زکوٰۃ فرض ہے جو اس کی ملکیت میں ہو، لیکن اگر وہ زیور شوہر کی ملکیت میں ہے خواہ بیوی ہی پہنتی ہو تو اس کی زکوٰۃ بیوی پر فرض نہیں، شوہر کو دینی ہوگی۔

## مالک بنا کر دینا ضروری ہے

سوال (۳) بہت سے مالدار ایسے ہیں جن کے علاقوں میں سینکڑوں غریب ہوتے ہیں مگر وہ مالدار لوگ صرف اپنی برادری کی انجمن میں دیتے ہیں، اور پھر وہ انجمن قبرستان کی زمین، شادی ہال وغیرہ پر حیلہ تملیک کا ذریعہ اختیار کرکے ان پر خرچ کرتی ہے اور غریب لوگوں کو وہ زکوٰۃ نہیں ملتی۔ کیا یہ طریقہ درست ہے؟

جواب: اس کا جواب پہلے عرض کر چکا ہوں کہ جو غریب صاحب نصاب نہیں ہے، اس کو مالک بنا کر زکوٰۃ دینا ضروری ہے۔ کوئی بھی ایسا کام جس میں تملیک نہ پائی جائے مثلاً کوئی عمارت تعمیر کرنا ہو یا قبرستان خرید کر وقف کرنا ہو یا مسجد ہو، ان پر زکوٰۃ صرف نہیں کی جاسکتی۔

اور یہ جو تملیک کا حیلہ عام طور پر کیا جاتا ہے کہ کسی غریب کو زکوٰۃ

دے دی اور اس سے کہا کہ تم فلاں کام پر خرچ کردو، وہ غریب بھی جانتا ہے کہ یہ میرے ساتھ کھیل ہو رہا ہے اور حقیقت میں مجھے اس زکوٰۃ کی رقم میں سے ایک پیسے کا بھی اختیار نہیں ہے تو یہ محض ایک حیلہ ہے، اور اس کی وجہ سے حکم میں کوئی تبدیلی نہیں آتی۔

## پبلسٹی پر زکوٰۃ کی رقم لگانا

سوال (۴) آجکل بہت سے ادارے زکوٰۃ اور دوسرے عطیات جمع کرنے کے لئے بہت سی رقم پبلسٹی پر خرچ کر دیتے ہیں۔ تو کیا زکوٰۃ کی رقم اس طرح خرچ کرنا جائز ہے؟

جواب: پبلسٹی پر زکوٰۃ کی رقم خرچ کرنا جائز نہیں۔

## مدارس کے طلبہ کو زکوٰۃ دینا

سوال (۵) زکوٰۃ کا بہترین مصرف تو غرباء اور مساکین ہیں لیکن ہمارے ہاں دینی مدارس اور دوسرے اداروں کی وجہ سے زکوٰۃ کا یہ مصرف تقریباً ختم ہو کر رہ گیا ہے، مدارس والے زکوٰۃ لے جاتے ہیں اور پھر وہ لوگ مسجد پر بھی زکوٰۃ خرچ کرنے کے لئے تملیک کرا لیتے ہیں، وہ غریب لوگ جو سارا سال زکوٰۃ کی آس میں اپنے بچوں کی شادیاں اور دیگر امور التواء میں رکھتے ہیں، وہ کیا کریں؟

جواب: جن اداروں میں زکوٰۃ کو صحیح طور پر ان کے شرعی مصرف میں خرچ کرنے کا انتظام موجود نہیں ہے، ان اداروں کو زکوٰۃ نہ دینی چاہئے بلکہ غریبوں کو مالک بنا کر زکوٰۃ دینی چاہئے۔ البتہ اگر کسی ادارے میں باقاعدہ شرعی طریقے پر زکوٰۃ خرچ کرنے کا انتظام موجود ہے وہاں زکوٰۃ دینی چاہئے، اس لئے کہ جس طرح اور فقراء اور غرباء زکوٰۃ کے حقدار ہیں،

اس طرح وہ طلبہ جو دین کی تعلیم حاصل کر رہے ہیں اور وہ غریب بھی ہیں تو وہ طلبہ اور زیادہ حقدار ہیں، کیونکہ انہوں نے دین کی تعلیم کے لئے اپنے آپ کو وقف کر دیا ہے۔ اس لئے جن اداروں میں صحیح انتظام موجود ہو وہاں بے کھٹک زکوٰۃ دے سکتے ہیں۔ البتہ اگر اپنے رشتہ داروں اور پڑوسیوں میں مستحقین زکوٰۃ موجود ہیں تو ان کو مقدم رکھنا چاہئے، ان کو دینے کے بعد ان اداروں کو دینا چاہئے۔

## تاریخ زکوٰۃ پر نصاب سے کم مال ہونا

سوال (۶) اگر زکوٰۃ کی تاریخ مقرر ہے اب سال گزرنے کے بعد جب وہ تاریخ آئی تو اس وقت نصاب سے کم مال تھا تو کیا اس صورت میں زکوٰۃ ادا کرنی ہے یا نہیں؟

جواب: اگر زکوٰۃ کا حساب کرنے کے لئے آپ نے جو تاریخ مقرر کی ہے، اس تاریخ میں آپ کے پاس نصاب کے بقدر مال نہیں ہے تو آپ کے ذمے زکوٰۃ واجب نہیں۔

## ضرورت سے زائد مال کا مطلب

سوال (۷) ضرورت سے زائد مال کی کیا تعریف ہے، کیونکہ یہ ضروریات ہر ایک کی مختلف ہوتی ہیں؟

جواب: ضرورت سے زائد مال سے مراد یہ ہے کہ گھر میں جو اشیاء کھانے پینے کی ہیں یا استعمال ہونے والے برتن وغیرہ ہیں، اسی طرح پہننے کے کپڑے ہیں اور گھر کا اثاثہ جو گھر میں استعمال ہوتا رہتا ہے، وہ سب ضروریات میں داخل ہیں۔ اور پھر ہر آدمی کی ضروریات بھی مختلف ہوتی ہیں، بعض لوگ وہ ہیں جن کے پاس مہمان بہت کثرت سے آتے ہیں تو اب اس

کو ان کے لئے بہت سارے سامان بستر وغیرہ رکھنے پڑتے ہیں، بعض لوگ وہ ہوتے ہیں جن کے پاس اس طرح مہمان نہیں آتے۔ بہرحال یوں سمجھ لیں کہ وہ سامان جن کو کبھی استعمال کرنے کی نوبت ہی نہیں آتی، ایسا سامان ضرورت سے زائد سمجھا جائے گا۔

## ٹیلیویژن ضرورت سے زائد ہے

سوال (۸) کیا ٹیلیویژن ضرورت سے زائد ہے؟

جواب: جی ہاں ٹیلیویژن یقیناً ضرورت سے زائد ہے۔

## تعمیرات پر زکوٰۃ کا حکم

سوال (۹) ہسپتالوں کی تعمیر اور مدارس کی تعمیر پر زکوٰۃ خرچ کرنا چاہیں تو اس کا صحیح طریقہ کیا ہے؟

جواب: حقیقت میں تو تعمیرات پر زکوٰۃ کی رقم خرچ نہیں ہو سکتی، اور آجکل جو حیلہ تملیک کیا جاتا ہے جس میں جانبین کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ حقیقت میں تملیک نہیں ہے، ایسا حیلہ تو کسی طرح بھی معتبر نہیں۔ لیکن یہ صورت ہو سکتی ہے کہ جن لوگوں کے لئے تعمیر کی جارہی ہے واقعۃً ان کو وہ رقم مالک بنا کر دے دی جائے اور چونکہ وہ جانتے ہیں کہ یہ رقم ہمارے لئے اور ہمارے مصرف میں استعمال ہوگی لہٰذا پھر وہ لوگ وہ رقم اپنے طور پر خوش دلی سے اس تعمیر کے لئے دے دیں تو اس کی گنجائش ہے۔

## زکوٰۃ میں کھانا کھلانا

سوال (۱۰) زکوٰۃ کے طور پر کھانا پکاکر دینا درست ہے یا نہیں؟
جواب: کھانا پکاکر مستحقین زکوٰۃ کو مالک بنا کر دینا درست ہے۔

## زکوٰۃ میں کتابیں دینا

سوال (۱۱) کتابوں کی اشاعت میں زکوٰۃ کی رقم لگ سکتی ہے یا نہیں؟
جواب: کتابوں کی اشاعت میں زکوٰۃ کی رقم نہیں لگ سکتی، البتہ اگر وہ کتابیں زکوٰۃ کے طور پر مستحقین زکوٰۃ کو مالک بنا کر دی جائیں گی تو اس سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

## مال تجارت کی قیمت کا تعیّن

سوال (۱۲) اگر کسی مال تجارت کا ریٹ کنفرم نہ ہو اور وہ مال بازار میں عام فروخت نہ ہوتا ہو۔ اس کے ریٹ اپنی صوابدید کے مطابق مقرر کر کے اس پر مخصوص نفع رکھ کر فروخت کرنا چاہیں لیکن وہ مال ابھی تک فروخت نہیں ہوا اور نہ اب فروخت ہونے کا امکان ہے، تو اس کی قیمت کا تعین کس طرح کریں؟
جواب: مال تجارت کی قیمت کے تعیّن کرنے کا تعلق تجربہ سے ہے، تجربہ سے اس کا فیصلہ کریں اور انصاف اور احتیاط کے ساتھ اس کی تخمینی قیمت لگائیں کہ جب یہ سامان فروخت ہو گا تو ہمیں اس کے اتنے پیسے ملیں گے، اس طرح قیمت کا تعیّن کر کے اس کے حساب سے زکوٰۃ ادا کردیں۔

## مالِ تجارت ہی کو زکوٰۃ میں دینے کا حکم

سوال (۱۳) ایک مال تجارت ہمارے پاس موجود ہے مگر وہ فروخت نہیں ہو رہا ہے تو اسی مال کو ہم بطور زکوٰۃ کے مستحق کو دے سکتے ہیں یا نہیں؟

جواب: جی ہاں، زکوٰۃ میں خود وہ چیز بھی دی جاسکتی ہے جس پر زکوٰۃ عائد ہے، لہٰذا سامان تجارت کی زکوٰۃ میں یہ ضروری نہیں ہے کہ نقد روپیہ ہی دیا جائے، بلکہ وہ سامان تجارت جس کی زکوٰۃ نکالی جارہی ہے اسی سامان تجارت کا کچھ حصہ بطور زکوٰۃ کے دے سکتے ہیں۔ البتہ اگر وہ سامان عام استعمال کا سامان نہیں ہے اور خیال یہ ہے کہ غریب اور فقیر کو اس سے کوئی فائدہ نہیں ہوگا تو اس صورت میں انصاف کے ساتھ اندازہ اور تخمینہ سے اس کی قیمت لگا کر پھر اس کی قیمت پر زکوٰۃ ادا کی جائے۔

## امپورٹ کئے ہوئے مال پر زکوٰۃ کا حکم

سوال (۱۴) ہم نے ایک مال تجارت باہر کے ملک سے خریدا ہے اور ابھی ہمارے قبضہ میں نہیں آیا۔ اس مال کی قیمت کس حساب سے لگائی جائے؟

جواب: اس میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر وہ سامان آپ کی ملکیت میں آچکا ہے، چاہے وہ ابھی تک آپ کے قبضے میں نہیں آیا، تب تو اس سامان کی قیمت لگائی جائے گی۔ لیکن اگر وہ سامان آپ کی ملکیت میں نہیں آیا، تو اس صورت میں جتنے پیسے آپ نے اس کی خریداری میں لگائے ہیں، صرف ان پیسوں پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ مثلاً فرض کریں کہ آپ نے ایک سامان امپورٹ کیا اور وہ سامان آپ کی ملکیت میں آگیا ہے اگرچہ وہ سامان ابھی راستے میں ہے آپ کے قبضے میں نہیں آیا، تب تو اس سامان کی قیمت لگا کر زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔ لیکن اگر وہ سامان ابھی آپ

کی ملکیت ہی میں نہیں آیا، اس لئے کہ سودا ہی مکمل نہیں ہوا تو اس صورت میں اس مال کی خریداری میں جتنی رقم لگائی ہے اس رقم پر زکوٰۃ واجب ہوگی، اس مال پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

## شمسی تاریخ سے قمری تاریخ کی طرف تبدیلی کس طرح ہو؟

سوال (۱۵) شروع ہی سے میں انگریزی تاریخ کے حساب سے زکوٰۃ ادا کرتا ہوں۔ اب میں قمری تاریخ کا تعین کس طرح کروں؟

جواب: آئندہ کے لئے تو آپ کسی قمری تاریخ کا تعین کرلیں، اور اب تک آپ جو شمسی تاریخ کے حساب سے زکوٰۃ ادا کرتے چلے آئے ہیں، تو اس میں ہر سال جو تقریباً چند دنوں کا فرق چلا گیا ہے اس کی تلافی کے لئے آپ شمسی سال کے لئے 2.60 کا حساب کریں اور جو فرق نکلتا ہو اس کی مزید زکوٰۃ ادا کریں۔

## خالص سونے پر زکوٰۃ ہے

سوال (۱۶) سونے کے زیور میں کھوٹ اور نگینوں کی قیمت اور وزن شامل ہوتا ہے، تو کیا زیور کے پورے وزن پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا کھوٹ کا وزن اور اس کی قیمت الگ کرنی ہوگی؟

جواب: زکوٰۃ ادا کرتے وقت زیور میں نگینوں کی قیمت اور کھوٹ کو نکالا جائے گا، صرف خالص سونے پر زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔

## مجاہدین کو زکوٰۃ دینا

سوال (۱۷) کیا جہاد میں کافروں سے برسرپیکار مجاہدین کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے؟

جواب: جی ہاں! دی جاسکتی ہے جب کہ وہ جہاد میں لگے ہوئے ہوں، اس لئے کہ مجاہدین بھی زکوٰۃ کا ایک مصرف ہیں۔

## تھوڑی تھوڑی کر کے زکوٰۃ دینا

سوال (۱۸) بعض تاجر زکوٰۃ کا حساب لگا کر یکمشت ادا نہیں کرتے، بلکہ اس زکوٰۃ کی رقم کو قابل ادا کھاتے میں درج کر دیتے ہیں اور پھر تھوڑی تھوڑی کر کے زکوٰۃ ادا کرتے ہیں، اور زکوٰۃ کی مکمل ادائیگی تک وہ رقم کاروبار میں لگی رہتی ہے، کیا یہ صورت جائز ہے؟

جواب: زکوٰۃ تھوڑی تھوڑی ادا کرنا جائز ہے، مگر کوشش یہ کرنی چاہئے کہ زکوٰۃ جتنی جلد ادا ہو جائے تو بہتر ہے۔

## ایک سے زائد گاڑی پر زکوٰۃ

سوال (۱۹) اگر کسی شخص کے پاس ایک سے زائد گاڑیاں ہیں تو ان پر زکوٰۃ ہے یا نہیں؟

جواب: اگر ایک سے زائد گاڑیاں استعمال ہی کے لئے ہیں تو ان پر زکوٰۃ نہیں ہے، لیکن اگر کوئی گاڑی بیچنے کی نیت سے خریدی ہو تو اس گاڑی پر زکوٰۃ واجب ہے۔

## کرایہ کے مکان پر زکوٰۃ

سوال (۲۰) کیا کرایہ پر دیے ہوئے مکان پر زکوٰۃ ہے یا نہیں؟

جواب: کرایہ پر دیے ہوئے مکان کی مالیت پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے، البتہ جو کرایہ ہر ماہ آئے گا وہ کرایہ آپ کی نقد رقم میں شامل ہوگا اور سال کے

ختم ہونے پر صاحب نصاب ہونے کی صورت میں اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

## قرض مانگنے والے کو زکوٰۃ

سوال (۲۱) اگر کوئی شخص قرض مانگے اور احتمال یہ ہے کہ یہ شخص قرض واپس نہیں کرے گا تو اس کو قرض بتا کر دل میں زکوٰۃ کی نیت کر کے رقم دے دیں، تو زکوٰۃ ادا ہوجائے گی یا نہیں؟

جواب: جی ہاں، اس طرح دینے سے بھی زکوٰۃ ادا ہوجاتی ہے بشرطیکہ شروع میں رقم دیتے وقت ہی زکوٰۃ کی نیت ہو۔ اور یہ نیت ہو کہ اگر یہ واپس لائے گا تو اس سے واپس نہیں لوں گا تو اس طرح بھی زکوٰۃ ادا ہوجاتی ہے۔

## اگر بینک صحیح مصرف پر زکوٰۃ خرچ نہ کرے؟

سوال (۲۲) جیسا کہ آپ نے فرمایا کہ اگر بینک زکوٰۃ کاٹ لے تو زکوٰۃ ادا ہوجاتی ہے لیکن ہمیں اس کا پتہ نہیں کہ وہ صحیح مصرف پر خرچ کرتا ہے یا نہیں، لہٰذا اگر بینک صحیح مصرف پر زکوٰۃ نہ لگائے تو کیا ہماری زکوٰۃ ادا ہو جائے گی؟ ہمارے ذمے پر زکوٰۃ باقی تو نہیں رہ جائے گی؟

جواب: حکومت جو زکوٰۃ وصول کرتی ہے تو حکومت کے وصول کرتے ہی زکوٰۃ ادا ہوجاتی ہے۔ اب حکومت کا یہ فرض ہے کہ وہ صحیح مصرف پر خرچ کرے، اگر حکومت صحیح مصرف پر خرچ کرے گی تو اس کی ذمہ داری ادا ہوجائے گی اور اگر صحیح مصرف پر خرچ نہیں کرے گی تو وہ گناہ گار ہوگی لیکن آپ کی زکوٰۃ ادا ہوجائے گی۔

## زکوٰۃ کی تاریخ بدلنے کا حکم

سوال (۲۳) اگر کوئی شخص اپنی زکوٰۃ کی تاریخ بدلنا چاہتا ہے تو وہ بدل سکتا ہے یا نہیں؟

جواب: جیسا کہ پہلے بتایا تھا کہ ہر شخص کی زکوٰۃ کی تاریخ وہ ہے جب وہ پہلی بار صاحب نصاب بنا، لیکن جب ایک تاریخ بن گئی تو پھر آئندہ اس کو وہی تاریخ رکھنی چاہئے اس کو بدلنا درست نہیں۔

## اپنے پراویڈنٹ فنڈ سے لئے ہوئے قرض کا حکم

سوال (۲۴) اگر کسی شخص نے کمپنی سے اپنے پراویڈنٹ فنڈ سے قرض لیا ہے تو کیا وہ قرض میں شمار ہوگا یا نہیں؟

جواب: اگر کسی شخص نے اپنے پراویڈنٹ فنڈ سے قرض لیا ہے تو چونکہ وہ اس کی اپنی ہی رقم ہے، اس لئے اس قرض کو اپنی مجموعی رقم سے قرض کے طور پر منہا نہیں کیا جائے گا۔

## زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے نیت ضروری ہے

سوال (۲۵) میں نے اپنے ملازم کو شادی کی مد میں ۲۵ ہزار روپے دیے اور اس سے کہا کہ اس میں سے دس ہزار روپے تمہارے ہیں، اور ۱۵ ہزار روپے قرض ہیں جو تمہیں واپس کرنا ہے۔ یہ ۱۵ ہزار روپے اگرچہ زکوٰۃ ہی کے تھے لیکن یہ سوچا کہ اس سے واپس لے کر کسی اور کو یہ زکوٰۃ میں دے دوں گا۔ کیا میرا یہ فیصلہ درست ہے؟

جواب: جی ہاں، اگر آپ نے شروع ہی میں یہ نیت کرلی کہ اس میں سے دس ہزار روپے تو اس کو زکوٰۃ کے طور پر دیے ہیں اور باقی قرض ہیں تو اس

میں کوئی حرج نہیں۔ آپ کے دس ہزار روپے بطور زکوٰۃ کے ادا ہوجائیں گے باقی ۱۵ ہزار روپے بطور زکوٰۃ کے ادا نہیں ہوئے وہ جب وصول ہونے کے بعد دوبارہ زکوٰۃ کی نیت سے ادا کریں گے تو اس وقت ادا ہوجائیں گے۔

## اپنے ملازم کو زکوٰۃ دینا

سوال (۲۶) کیا اپنے ملازم کو زکوٰۃ دے سکتے ہیں، اور کیا اس کا صاحب نصاب نہ ہونا ضروری ہے؟

جواب: ملازم ہو یا نہ ہو، جس کو زکوٰۃ دے رہے ہیں اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ صاحب نصاب نہ ہو، کسی بھی صاحب نصاب کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی، چاہے وہ ملازم ہی کیوں نہ ہو۔ البتہ ملازم کو دی ہوئی زکوٰۃ اجرت میں ہرگز نہ لگائیں بلکہ اگر کسی وقت وہ اجرت میں اضافے کا مطالبہ کرے تو اضافہ بھی اس بنا پر نہ روکیں کہ تمہیں ہم زکوٰۃ بھی دیتے ہیں، یعنی زکوٰۃ کا کوئی اثر اس کی تنخواہ پر نہ پڑنا چاہئے۔

## طلبہ کو وظیفے کے طور پر زکوٰۃ دینا

سوال (۲۷) مدارس میں طالب علم کو کھانے کے وظیفے کے طور پر مثلاً پانچ سو روپے فی طالب علم زکوٰۃ کی رقم سے دیے جائیں اور پھر ان طلبہ سے فیس کے طور پر وہ رقم اہل مدارس وصول کرلیں تو اس طرح کرنے سے زکوٰۃ ادا ہوجائے گی یا نہیں؟

جواب: جی ہاں زکوٰۃ ادا ہوجائے گی اور اس طرح کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

## شیئرز پر ملنے والے سالانہ منافع پر زکوٰۃ کا حکم

سوال (۲۸) کیا شیئرز پر ملنے والے سالانہ منافع پر زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟

جواب: جو نقد رقم تاریخ زکوٰۃ میں آپ کے پاس موجود ہے، چاہے وہ رقم کسی بھی ذریعہ سے آئی ہو، چاہے شیئرز پر ملنے والے سالانہ نفع کے طور پر آپ کو ملی ہو یا کسی نے ہدیہ میں آپ کو دی ہو یا دکان کی آمدنی سے حاصل ہوئی ہو، ان سب پر زکوٰۃ واجب ہے۔

## شیئرز کی کون سی قیمت معتبر ہوگی؟

سوال (۲۹) اگر شیئرز فروخت کرنے کی نیت سے خریدے لیکن بازار میں ان کی قیمت بہت زیادہ گر جانے کی وجہ سے ان کو فروخت نہ کریں تو کیا زکوٰۃ کی تاریخ آنے پر ان شیئرز کی زکوٰۃ مارکیٹ ریٹ پر دی جائے گی یا اس کی خریداری کی قیمت پر دی جائے گی؟

جواب: مارکیٹ ریٹ پر زکوٰۃ دی جائے گی چاہے مارکیٹ میں نرخ گر گیا ہو یا بڑھ گیا ہو۔

## ضرورت سے زائد سامان کے ہوتے ہوئے زکوٰۃ دینا

سوال (۳۰) اگر ایک شخص کے گھر میں بظاہر ضرورت کا تمام سامان ٹی وی، وی سی آر وغیرہ موجود ہے مگر وہ ضرورت مند ہے مثلاً علاج کے لئے اور بچوں کی تعلیم اور شادی وغیرہ کے لئے پیسوں کی ضرورت ہے لیکن شرم کے مارے کھلے عام لوگوں سے نہیں مانگ سکتا۔ کیا ایسے شخص کو زکوٰۃ دے سکتے ہیں؟

جواب: اگر اس شخص کو واقعۃً ان کاموں کے لئے پیسوں کی ضرورت ہے تو

سب سے پہلے ٹی وی، وی سی آر فروخت کر کے پیسے حاصل کرے۔ جب اس قسم کی اشیاء فروخت کر دے اور ضرورت سے زائد سامان اس کے پاس نہ رہے تو پھر ایسے مستحق شخص کو زکوٰۃ دینے کی گنجائش ہوگی اس سے پہلے نہیں۔

دوسرا نکتہ یہ ہے کہ جس شخص کی ملکیت میں ٹی وی یا وی سی آر ہے، اسے تو زکوٰۃ نہیں دے سکتے لیکن اگر اسکی بیوی یا بالغ اولاد میں کوئی غیر صاحب نصاب مستحق زکوٰۃ ہے تو اسے زکوٰۃ دے سکتے ہیں۔

## مریض کو زکوٰۃ کی مد سے دوا دینا

سوال (۳۱) ایسا مریض جو غریب ہو اور سید نہ ہو، ایک ڈاکٹر اس کو دوائی زکوٰۃ کی مد سے دے سکتا ہے یا نہیں؟

جواب: ایسے مریض کو ڈاکٹر زکوٰۃ کی مد سے دوا دے سکتا ہے۔

## بچیوں کے زیور پر زکوٰۃ کا حکم

سوال (۳۲) بعض اوقات والدین اپنی غیر شادی شدہ بچیوں کو زیور بنا کر دے دیتے ہیں، اور ان بچیوں کا کوئی ذریعہ آمدنی بھی نہیں ہوتا، لیکن وہ بچیاں اس زیور کی مالک ہوتی ہیں۔ اب وہ بچیاں اس زیور کی زکوٰۃ کس طرح ادا کریں؟

جواب: اگر بچیاں نابالغ ہیں اور والدین نے وہ زیور ان کی ملکیت میں اس طرح دیدیا ہے کہ اب وہ زیور نہ بچیوں سے لیا جائے گا اور نہ وہ دوسروں کو دیا جائے گا تو اس صورت میں تو اس زیور پر زکوٰۃ نہیں، اس لئے کہ نابالغ پر زکوٰۃ واجب نہیں۔ لیکن اگر بچیاں بالغ ہیں اور والدین نے زیور کا مالک ان کو بنادیا ہے، تو اس صورت میں خود اس بچی پر اس زیور

کی زکوٰۃ فرض ہے۔ اگر اس کے پاس کوئی ذریعہ آمدنی نہیں ہے تو پھر یا تو والدین اس کی طرف سے اس کی اجازت سے زکوٰۃ ادا کردیں، اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو زیور فروخت کر کے زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔

## کیا زیور فروخت کر کے زکوٰۃ ادا کریں؟

سوال (۳۳) اگر اس طرح ہر سال زیور فروخت کر کے زکوٰۃ ادا کرتے رہیں تو پھر تو ایک وقت آئے گا کہ سارا زیور ختم ہو جائے گا؟

جواب: سارا زیور ختم نہیں ہوگا بلکہ ساڑھے باون تولہ چاندی کے بقدر ضرور باقی رہے گا، اس لئے کہ جب ساڑھے باون تولہ چاندی کی مقدار سے کم ہوگا تو نصاب زکوٰۃ ختم ہو جائے گا اور زکوٰۃ ہی واجب نہیں رہے گی۔

## تاریخ زکوٰۃ پر حساب ضرور کرلیں

سوال (۳۴) ایک شخص کو شادی کے موقع پر جو تحفے ملے اور منہ دکھائیاں ملیں، اس کے نتیجے میں وہ صاحب نصاب ہوگیا، اگر اگلے سال بھی صاحب نصاب رہے تو اگلے سال اسی تاریخ کو اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اب اگر آئندہ سال وہ تاریخ تو آگئی، لیکن رمضان کے آنے میں ابھی پانچ ماہ باقی ہیں تو کیا وہ رمضان آنے پر ایک سال پانچ ماہ کی زکوٰۃ ادا کرے یا وہ کوئی اور طریقہ اختیار کرے؟

جواب: وہ یہ کرے کہ جس تاریخ کو سال پورا ہو جائے اس تاریخ کو زکوٰۃ کا حساب تو لگا لے کہ میرے ذمے اتنی زکوٰۃ واجب ہوئی، پھر حسب ضرورت ادا کرتا رہے۔ اگر رمضان تک کوئی مناسب مصرف نہ ملے تو جو زکوٰۃ بچی ہوئی ہو وہ رمضان میں ادا کردے۔ لیکن اگر فوری مصرف موجود ہے اور ضرورت مند موجود ہے تو زکوٰۃ رمضان تک ہرگز مؤخر نہ

کرنی چاہئے ہر صورت میں انشاء اللہ ضرورت مند کو فوراً دینے میں زیادہ ثواب ہے۔

## پگڑی کی رقم پر زکوٰۃ کا حکم

سوال (۳۵) پگڑی پر مکان خریدا اور پھر مزید آگے کرایہ پر دے دیا۔ اس کی زکوٰۃ کس طرح دی جائے گی؟

جواب: پگڑی پر مکان خریدا نہیں جاتا، بلکہ کرایہ پر لیا جاتا ہے۔ شرعاً اس کا حکم یہ ہے کہ پگڑی کوئی قابل زکوٰۃ چیز نہیں، بلکہ جو مکان کرایہ پر دیا ہوا ہے اور اس کا جو کرایہ آرہا ہے وہ جب آمدنی کی شکل میں جمع ہو، اور پھر سال کے آخر میں تاریخ زکوٰۃ پر جو باقی رہے اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اصل میں اس پر واجب ہے کہ وہ رقم کرایہ دار کو واپس کرے، چاہے کرایہ بڑھادے۔

## گڈوِل پر فروخت کی ہوئی بلڈنگ پر زکوٰۃ

سوال (۳۶) اگر ایک شخص کے پاس ایک بلڈنگ ہے جو اس نے گڈوِل پر فروخت کردی ہے، کیا وہ اس پر زکوٰۃ دے گا یا نہیں؟

جواب: اگر عمارت یا بلڈنگ چاہے گڈوِل پر فروخت کی ہو یا کسی اور ذریعہ سے فروخت کی ہو، جب آپ کے پاس نقد رقم آگئی تو نقد رقم کا جو حکم ہے وہی حکم اس پر جاری ہوگا۔ یعنی سال کے ختم پر تاریخ زکوٰۃ آنے پر جو رقم باقی ہوگی اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

## جس قرض کی واپسی کی امید نہ ہو، اس کا حکم

سوال (۳۷) اگر ایک شخص نے اپنا مال ادھار فروخت کیا ہوا ہے اور پارٹی رقم ادا

نہیں کر رہی، ہے تو اس کی زکوٰۃ کا کیا حکم ہے؟۔ اس میں بھی پھر دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ ادھار مال لینے والا مسلسل یہ کہتا رہے کہ میں ادا کر دوں گا۔ مگر ادا نہیں کرتا۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ ادھار لینے والا واپس دینے سے صاف انکار کر دیتا ہے یا غائب ہی ہو جاتا ہے یا اس کا انتقال ہو جاتا ہے تو ان صورتوں میں زکوٰۃ کا کیا حکم ہے؟

جواب: اگر کسی شخص کے ذمے آپ کی رقم تھی مگر وہ اب واپس ادا کرنے سے مکر گیا ہے یا غائب ہو گیا ہے اور پتہ نہیں چل رہا ہے کہ کہاں گیا، اور اب اس رقم کے واپس ملنے کی امید نہیں ہے، تو اس رقم پر زکوٰۃ نہیں۔ لیکن اگر ایک شخص یہ کہتا ہے کہ میں تمہاری رقم ادا کر دوں گا، بظاہر یہ معلوم ہو رہا ہے کہ وہ نیک نیتی سے یہ کہہ رہا ہے، اگرچہ اس وقت گنجائش نہیں ہے لیکن گنجائش ہونے پر وہ واقعی دیدے گا تو اس صورت میں اس رقم پر زکوٰۃ واجب ہے، اس کی زکوٰۃ نکالنی چاہئے۔ البتہ اس رقم پر زکوٰۃ کی ادائے گی فوری واجب نہیں، قرض کی رقم وصول ہونے پر ادا کر سکتا ہے، مگر جب رقم مل جائے گی تو پچھلے ان سالوں کی بھی زکوٰۃ دینی ہوگی جن میں وہ رقم وصول نہیں ہوئی تھی اور زکوٰۃ بھی ادا نہیں کی گئی تھی۔

واللّٰہ اعلم بالصواب

نحمده و نصلی علی رسوله الکریم

"النکاح من سنتی"

(ابن ماجہ)

نکاح میری سنت ہے

# تین طلاقوں کا حکم

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

# (۵) تین طلاقوں کا حکم

یہ مقالہ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کی قابل قدر تالیف "تکملة فتح الملهم" کا حصہ ہے، مقالہ کی اہمیت اور ضرورت کے پیش نظر احقر نے اس کا اردو میں ترجمہ کر دیا۔ جو پیش خدمت ہے۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

# ایک وقت میں دی گئیں تین طلاقوں کا حکم

الحمد لله رب العالمین، والعاقبة للمتقین، والصلاة والسلام علی سید المرسلین وعلی آله واصحابه اجمعین، وعلی کل من تبعهم باحسان الی یوم الدین۔

## دو مسئلے

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ایک مجلس میں یا ایک کلمہ میں تین طلاقیں دیدے تو اس کے بارے میں شرعاً دو مسئلے قابل غور ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اس طرح ایک مجلس یا ایک جملے میں اکٹھی تین طلاقیں دینا جائز ہے یا نہیں؟ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کیا ان طلاقوں کو ایک شمار کیا جائے گا یا تین ہی شمار کیا جائے گا؟

## ایک ساتھ تین طلاقیں دینا جائز ہے؟

(۱) جہاں تک پہلے مسئلے کا تعلق ہے کہ تین طلاقیں ایک ساتھ دینا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک اس طرح طلاق دینا حرام اور بدعت ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت بھی یہی ہے، اور صحابہ کرام میں سے حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے بھی یہی منقول ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ فعل حرام تو نہیں، البتہ مستحب یہ ہے کہ ایک طہر میں تین طلاقیں جمع نہ کی جائیں۔ (المہذب للشیرازی: ۷۹/۲)

امام ابو ثورؒ، امام داؤدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک راویت یہی ہے جس کو امام خرقیؒ نے اختیار کیا ہے۔ صحابہ کرام میں سے حضرت حسن بن علی اور حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہما سے بھی یہی منقول ہے اور امام شعبیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ (المغنی لابن قدامۃ: ۱۰۲/۷)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ حضرت عویمر عجلانی رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں، چنانچہ صحیح بخاری میں ہے کہ:

﴿فلما فرغا (یعنی من اللعان) قال عویمر رضی اللّٰہ عنہ: کذبت علیھا یا رسول اللّٰہ ان امسکتھا فطلقھا ثلاثا﴾

یعنی جب یہ دونوں میاں بیوی "لعان" سے فارغ ہوگئے تو حضرت عویمر عجلانی رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! اگر اب بھی میں اس کو اپنے پاس رکھوں تو گویا کہ میں نے اس پر زنا کی جھوٹی تہمت لگائی۔ چنانچہ انہوں نے اپنی بیوی کو اسی وقت تین طلاقیں دیدیں۔

مسند احمد کی روایت میں یہ الفاظ ہیں:

﴿ظلمتھا ان امسکتھا ھی الطلاق، وھی الطلاق، وھی الطلاق﴾ (نیل الاوطار: ۱۵۱/۶)

یعنی اگر میں (لعان کے بعد بھی) اس کو اپنے نکاح میں رکھوں تو میں نے اس پر ظلم کیا، لہٰذا اس کو طلاق ہے، اس کو طلاق ہے، اس کو طلاق ہے۔ یہ الفاظ سن کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر کوئی نکیر نہیں فرمائی کہ تم نے ایک مجلس میں تین طلاقیں کیوں جمع کیں۔ آپ کا یہ سکوت اس بات کی دلیل ہے کہ ایک مجلس میں تین طلاقیں دینا حرام نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ وغیرہ سنن نسائی کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں جو محمود بن لبید سے مروی ہے کہ:

﴿اخبر رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم عن رجل طلق امراته ثلاث تطلیقات جمیعا، فقام غضبان ثم قال: ایلعب بکتاب اللّٰہ وانا بین اظهرکم؟ حتی قام رجل وقال: یا رسول اللّٰہ! الا اقتله؟﴾

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ اطلاع دی گئی کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دیدی ہیں تو آپ غصے میں کھڑے ہوگئے اور فرمایا: کیا کتاب اللہ کو کھلونا بنایا جائے گا حالانکہ میں تمہارے درمیان موجود ہوں؟ ایک صاحب کھڑے ہوئے اور کہا یا رسول اللہ! کیا میں اس کو قتل نہ کردوں؟

(نسائی: ۸۲/۲)

اس روایت کی سند صحیح ہے (کمافی الجوہر النقی) ابن کثیر فرماتے ہیں کہ اس کی سند جید ہے (کمافی نیل الاوطار) حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ:

﴿رجاله ثقات﴾ (فتح الباری: ۳۱۵/۹)

البتہ محمود بن لبید حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پیدا ہوئے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کا سماع ثابت نہیں ہے۔ اگرچہ بعض حضرات نے ان کو "رؤیت" کی وجہ سے صحابہ میں شمار کیا ہے۔ امام احمدؒ نے "مسند احمد" میں ان کے حالات تحریر کئے ہیں اور ان کی روایت کردہ چند احادیث بھی ذکر کی ہیں لیکن اس میں کسی لفظ سے بھی "سماع" کی صراحت معلوم نہیں ہورہی ہے۔

احقر کی رائے میں ان کی روایت کو زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ "مرسل صحابی" ہے۔ اور "مرسل صحابی" کے حجت ہونے میں ہمارا اور شوافع دونوں کا اتفاق ہے۔ لہٰذا اس روایت کے صحیح ہونے میں کوئی کلام نہیں۔

حنفیہ سعید بن منصور کی ایک روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ:

﴿عن انس رضی اللّٰہ عنہ ان عمر رضی اللّٰہ عنہ کان اذا اتی برجل طلق امراتہ ثلاثا اوجع ظہرہ﴾

یعنی حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس جب کوئی ایسا شخص لایا جاتا جس نے اپنی بیوی کو ایک ساتھ تین طلاقیں دی ہوں تو آپؓ اس کی کمر پر کوڑے مارتے۔ (ذکرہ الحافظ فی الفتح: ۹/۳۱۵ وقال سندہ صحیح)

اس کے علاوہ ایک وقت میں دی گئی تین طلاقوں کے وقوع کے بارے میں جو روایات آگے آرہی ہیں، ان میں سے بھی اکثر روایات حنفیہ کے اس مسلک کی تائید کرتی ہیں کہ ایک مجلس میں تین طلاقیں جمع کرنا جائز نہیں ہے۔

جہاں تک عویمر عجلانی کے واقعہ کا تعلق ہے تو "احکام القرآن" میں امام جصاص رحمۃ اللہ علیہ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

> "امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اس روایت سے استدلال کرنا درست نہیں۔ اس لئے کہ ان کا تو یہ مسلک ہے کہ شوہر کے لعان کے فوراً بعد عورت کے لعان سے پہلے ہی میاں بیوی میں خود بخود جدائی ہوجاتی ہے۔ لہٰذا وہ عورت تو پہلے ہی بائن ہوچکی تھی اور اس پر طلاق واقع ہی نہیں ہوئی۔ لہٰذا جس طلاق کا حقیقت میں نہ وقوع ہوا اور نہ اس کا حکم ثابت ہوا تو ایسی طلاق پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کیوں کر نکیر فرماتے؟
> البتہ ایک اشکال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ حنفیہ کے مسلک پر اس روایت کا کیا جواب ہوگا؟ اس کے بارے میں یہ جواب دیا گیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہو جب عدت کی رعایت سے طلاق دینا مسنون نہ ہوئی ہو اور ایک طہر میں تین طلاقیں دینے کی ممانعت سے پہلے کا ہو۔ اس وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی نکیر نہ فرمائی ہو۔ اور یہ بھی

ممکن ہے کہ چونکہ فرقت کی وجہ طلاق کے علاوہ دوسری چیز تھی یعنی لعان، تو اس وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طلاقیں ایک ساتھ واقع کرنے پر نکیر نہ فرمائی ہو۔

(احکام القرآن للجصاص: ۴۵۴/۱)

## کیا تین طلاقیں ایک شمار ہوں گی؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک مجلس میں یا ایک ہی کلمہ کے ذریعہ اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں تو کیا تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی یا نہیں؟ اس مسئلے میں تین مذہب ہیں:

پہلا مذہب ائمہ اربعہ اور جمہور علماء سلف و خلف کا ہے، وہ یہ کہ تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی اور ان کے ذریعہ بیوی مغلظہ ہوجائے گی اور حلالہ شرعیہ کے بغیر یہ عورت شوہر اول کے لئے حلال نہیں ہوسکتی۔ صحابہ میں سے حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت ابوہریرہ، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عمرو، حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت انس رضی اللہ عنہم سے یہی منقول ہے۔ نیز تابعین اور بعد کے ائمہ میں سے اکثر اہل علم کا بھی یہی قول ہے۔ (المغنی لابن قدامۃ: ۱۰۴/۷)

اس کے علاوہ حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت حسن بن علی اور حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہم سے یہی قول منقول ہے۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح طلاق دینے سے کوئی طلاق نہیں ہوگی۔ یہ مذہب شیعہ جعفریہ کا ہے (کما جزم به الحلی الشیعی فی شرائع الاسلام: ۵۷/۲) اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے حجاج بن ارطاۃ، ابن مقاتل اور محمد بن اسحاق سے بھی یہی نقل کیا ہے۔

تیسرا مذہب بعض اہل ظاہر اور علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم رحمہم اللہ کا ہے، وہ یہ کہ اس صورت میں صرف ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، علامہ ابن قدامۃ رحمۃ

اللہ علیہ نے حضرت عطاء، طاؤس، سعید بن جبیر، ابوالشعثاء اور عمرو بن دینار رحمہم اللہ کا بھی یہی مذہب نقل کیا ہے۔ لیکن حضرت عطاء اور حضرت طاؤس رحمہما اللہ کی طرف یہ نسبت قابل اعتبار نہیں، اس لئے کہ حضرت طاؤس کا قول حسین بن علی الکرابیسی نے "ادب القضاء" میں یہ نقل کیا ہے:

﴿اخبرنا علی بن عبد اللّٰہ (وھو ابن المدینی) عن عبدالرزاق عن معمر عن ابن طاؤس، عن طاؤس انه قال: "من حدثک عن طاؤس انه کان یروی طلاق الثلاث واحدۃ کذبه﴾

یعنی حضرت طاؤس رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے بیٹے سے فرمایا کہ جو شخص تم سے یہ بیان کرے کہ "طاؤس" تین طلاقوں کو ایک شمار کرتے ہیں تو اسکی تکذیب کرو"۔

جہاں تک حضرت عطاء رحمۃ اللہ علیہ کا تعلق ہے تو علامہ ابن جریجؒ فرماتے ہیں کہ:

﴿قلت لعطاء: اسمعت ابن عباسؓ یقول: طلاق البکر الثلاث واحدۃ، قال: لا، بلغنی ذلک عنه﴾

یعنی میں نے حضرت عطاء رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا کہ کیا آپ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ "باکرہ کو دی گئی تین طلاقیں ایک ہوتی ہیں؟ انہوں نے فرمایا: نہیں (سنا تو نہیں) لیکن ان کے بارے میں یہ بات مجھ تک پہنچی ہے۔

(الاشفاق علی احکام الطلاق للعلامہ الکوثری: ۳۳ مطبع مجلہ الاسلام، مصر)

اہل ظاہر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ:

﴿عن ابن عباس قال: کان الطلاق علی عھد رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم وابی بکر و سنتین من

خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب رضی اللّٰه عنه: ان الناس قد استعجلوا فی امر قد کانت لهم فیه اناة، فلو امضیناه علیهم فامضاه علیهم﴾

(صحیح مسلم، کتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث)

یعنی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت کے ابتدائی دو سال تک تین طلاقوں کو ایک شمار کیا جاتا تھا، پھر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: لوگوں نے اس کام میں جلد بازی شروع کر دی جس کام میں ان کے لئے مہلت تھی، اگر ہم اس کو نافذ کر دیں تو بہتر رہے گا، چنانچہ آپ نے اس کو نافذ فرما دیا (کہ تین طلاقیں تین ہی شمار کی جائیں گی) اس حدیث میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اس بات کی تصریح فرما رہے ہیں کہ عہد رسالت میں تین طلاقوں کو ایک شمار کیا جاتا تھا۔

اہل ظاہر اس کے علاوہ مسند احمد وغیرہ کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضرت رکانہ بن عبد یزید رضی اللہ عنہ کا واقعہ مذکور ہے۔ وہ یہ ہے:

﴿عن عکرمة مولی ابن عباس قال: طلق رکانة بن عبدیزید اخو المطلب امراته ثلاثا فی مجلس واحد، فحزن علیها خزنا شدیدا قال: فساله رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: کیف طلقتها؟ قال: طلقتها ثلاثا قال: فقال: فی مجلس واحد؟ قال: نعم، قال: فانما تلک واحدة فارجعها ان شئت، قال: فراجعها﴾

یعنی حضرت ابن عباسؓ کے آزاد کردہ غلام حضرت عکرمہ فرماتے ہیں کہ "مطلب" کے بھائی "رکانہ بن عبدیزید" رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی کو ایک مجلس

میں تین طلاقیں دیدیں، پھر اپنے اس فعل پر انتہائی غمگین اور پریشان ہوئے، راوی کہتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ تم نے کس طرح طلاق دی؟ انہوں نے کہا کہ میں نے تین طلاقیں دی ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا ایک مجلس میں؟ انہوں نے کہا: جی ہاں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ تو ایک ہوئی۔ لہٰذا اگر تم چاہو تو اس سے رجوع کرلو۔ راوی کہتے ہیں کہ رکانہ رضی اللہ عنہ نے رجوع کرلیا۔ (فتاوی ابن تیمیہ: ۲۲/۳)

اہل ظاہر کے پاس ان مذکورہ بالا دو روایتوں کے علاوہ کوئی اور دلیل نہیں ہے۔

## تین طلاقوں کے وقوع پر جمہور ائمہ کے دلائل

جمہور کے پاس بہت سی احادیث ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ایک ہی مجلس میں دی گئیں تینوں طلاقیں واقع ہوجاتی ہیں۔

ان میں سے بعض احادیث درج ذیل ہیں:

① ﴿عن عائشة رضی اللّٰه عنها ان رجلا طلق امراته ثلاثا فتزوجت فطلق فسئل النبی صلی اللّٰه علیه وسلم اتحل للاول؟ قال: لا حتی یذوق عسیلتها کما ذاق الاول﴾

یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں، اس عورت نے دوسرے شخص سے نکاح کرلیا، دوسرے شخص نے بھی اس کو طلاق دیدی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ کیا یہ عورت پہلے شخص کے لئے حلال ہوگئی؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہیں: جب تک پہلے شوہر کی طرح دوسرا شوہر بھی اس کا ذائقہ نہ چکھ لے، (یعنی صحبت نہ کرلے) (صحیح بخاری، کتاب الطلاق، باب من جوز الطلاق الثلاث)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اس طرف گئے ہیں کہ یہ واقعہ "امراۃ رفاعہ" کے

واقعہ کے علاوہ ہے۔ بقول حافظؒ "اس روایت کے الفاظ "فطلقها ثلاثا" سے استدلال کیا گیا ہے۔ کیونکہ یہ الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ اس نے تین طلاقیں ایک ساتھ دیدی تھیں۔ (فتح الباری: ۳۲۱/۹)

(۲) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اسی باب میں حضرت عویمر عجلانی رضی اللہ عنہ کے "لعان" کا واقعہ نقل کیا ہے کہ "لعان" کے بعد انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا:

﴿كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها، فطلقها ثلاثا قبل ان يامره رسول الله صلى الله عليه وسلم﴾

یعنی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اگر اب بھی میں اس عورت کو اپنے گھر میں رکھوں تو گویا میں نے اس پر جھوٹا بہتان باندھا۔ یہ کہہ کر انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم دینے سے پہلے ہی تین طلاقیں دیدیں۔

(صحیح بخاری حوالہ بالا)

علامہ کوثری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کسی بھی روایت میں یہ مذکور نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر نکیر فرمائی ہو۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ وہ تینوں طلاقیں واقع ہوگئیں، اور لوگوں نے بھی اس سے تین طلاقوں کا وقوع سمجھا، اگر لوگوں کا سمجھنا غلط ہوتا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ضرور ان کی اصلاح فرماتے اور لوگوں کو غلط فہمی میں نہ رہنے دیتے۔ پوری امت نے اس روایت سے یہی سمجھا ہے، حتیٰ کہ علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی مطلب سمجھا۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا:

﴿انما طلقها وهو يقدر انها امراته ولولا وقوع الثلاث مجموعة لانكر ذلك عليه﴾

(الاشفاق علی احکام الطلاق صفحہ ۲۹)

(۳) امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ سنن کبریٰ میں یہ روایت لائے ہیں کہ:

﴿عن سويد بن غفلة قال: كانت عائشة الخثعمية عند الحسن بن علي رضي الله عنه، فلما قتل علي رضي الله عنه قالت: لتهنك الخلافة، قال: بقتل علي تظهرين الشماتة، اذهبي فانت طالق يعني ثلاثا، قال: فتلفعت بثيابها وقعدت حتى قضت عدتها، فبعث اليها ببقية بقيت لها من صداقها وعشرة آلاف صدقة فلما جاءها الرسول قالت: متاع قليل من حبيب مفارق فلما بلغه قولها بكى ثم قال: لولا اني سمعت جدي او حدثني ابي انه سمع جدي يقول: ايما رجل طلق امراته ثلاثا عند الاقراء او ثلاثا مبهمة لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره لراجعتها﴾

(سنن الکبریٰ للبیہقی، کتاب الخلع والطلاق، باب ماجاء فی امضاء الطلاق الثلاث وان کن مجموعات)

حضرت سوید بن غفلہ فرماتے ہیں کہ عائشہ خثعمیہ حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ کے نکاح میں تھیں، جب حضرت علی رضی اللہ عنہ قتل کردیئے گئے تو ان کی بیوی نے کہا کہ آپ کو خلافت مبارک ہو۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اچھا تم حضرت، علی رضی اللہ عنہ کے قتل پر خوشی کا اظہار کررہی ہو؟ جاؤ تمہیں تین طلاق۔ راوی کہتے ہیں کہ انہوں نے پردہ کرلیا اور عدت میں بیٹھ گئیں۔ جب عدت پوری ہوگئی تو حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے ان کو ان کا بقیہ پورا مہران کے پاس بھیج دیا اور اس کے علاوہ مزید دس ہزار درہم بھیج دیئے، جب قاصد یہ رقم لے کر ان کے پاس آیا تو انہوں نے کہا: یہ تو بچھڑنے والے دوست کی طرف سے متاع قلیل ملا ہے۔ جب اس خاتون کا یہ قول حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے پاس پہنچا تو آپ رو پڑے۔ اور فرمایا: اگر میں نے اپنے نانا جان سے یہ بات نہ سنی ہوتی۔ یا یہ

فرمایا کہ اگر میرے والد مجھ سے یہ بیان نہ کرتے کہ انہوں نے میرے نانا جان سے یہ سنا ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کو تین طہروں میں تین طلاقیں دیدے، یا تین مبہم طلاقیں دیدے تو وہ عورت اس کے لئے حلال نہیں رہتی حتیٰ کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرلے"۔ تو میں اپنی بیوی کو اپنے نکاح میں واپس لے لیتا۔ حافظ ابن رجب حنبلی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب میں اس حدیث کو لانے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

﴿اسنادہ صحیح بیان مشکل الاحادیث الواردۃ فی ان الطلاق الثلاث واحدۃ﴾

(الاشفاق علی احکام الطلاق صفحہ ۲۴)

علامہ ہیثمی طبرانی کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ:

﴿وفی رجالہ ضعف وقد وثقوا﴾

(مجمع الزوائد، باب متعۃ الطلاق: ۳۳۹/۴)

(۴) سنن نسائی کی ایک روایت پہلے صفحہ ۴ پر گزر چکی ہے جو حضرت محمود بن لبید رضی اللہ عنہ سے روایت کی گئی تھی کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو ایک ساتھ تین طلاقیں دیدیں، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا تو آپ بہت غضبناک ہوئے۔ اس روایت کو ابوبکر ابن العربی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی اس حدیث کے مقابلے میں پیش کیا ہے جس سے اہل ظاہر استدلال کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

﴿ویعارضہ حدیث محمود بن لبید، فان فیہ التصریح بان الرجل طلق ثلاثا مجموعۃ، ولم یردہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بل امضاہ﴾

یعنی حضرت محمود بن لبید والی روایت حضرت عبداللہ بن عباسؓ والی روایت کے معارض ہے۔ اس لئے کہ اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ اس شخص نے اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دی تھیں اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس

کی دی ہوئی طلاقوں کو رد نہیں فرمایا بلکہ ان کو نافذ کردیا۔

علامہ کوثری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شاید ابن عربی کی نظر میں سنن نسائی کی روایت کردہ روایت کے علاوہ کوئی دوسری روایت ہو، اس لئے کہ سنن نسائی کی روایت میں ان طلاقوں کو نافذ کرنے کی تصریح موجود نہیں، اور ابوبکر ابن العربی حافظ الحدیث اور "واسع الروایۃ جداً" ہیں۔

یا یہ ہوسکتا ہے کہ ابن العربی کا یہ خیال ہو کہ اگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ان طلاقوں کو رد فرماتے تو اس کا ذکر حدیث میں ضرور موجود ہوتا۔ اور دوسری طرف حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا غضبناک ہونا بھی خود وقوع طلاق کی ایک مستقل دلیل ہے۔ اور اس حدیث سے جو استدلال مقصود ہے اس کے لئے یہ بھی کافی ہے۔

⑤ طبرانی نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دینے کا واقعہ نقل کیا ہے، اور آخر میں یہ اضافہ نقل کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا:

﴿یا رسول اللّٰہ! لو طلقتها ثلاثا کان لی ان اراجعها؟
قال: اذا بانت منک وکانت معصیة﴾

"یا رسول اللہ! اگر میں اس کو تین طلاقیں دیدیتا تو کیا میرے لئے رجوع کا حق تھا؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تب تو وہ تم سے بائنہ ہوجاتی اور یہ گناہ بھی ہوتا"۔

علامہ ہیثمی "مجمع الزوائد" میں اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

﴿رواه الطبرانی وفیه علی بن سعید الرازی، قال الدار قطنی لیس بذاک وعظمه غیره وبقیة رجاله ثقات﴾

علامہ طبرانی نے اس حدیث کو نقل کیا ہے، اور اس کے ایک راوی "علی بن سعید الرازی" ہیں۔ جن کے بارے میں "دار قطنی" فرماتے ہیں کہ "لیس بذاک"

البتہ دوسرے حضرات نے ان کی تعظیم اور توقیر کی ہے۔ اور ان کے علاوہ باقی رجال ثقہ ہیں۔ (مجمع الزوائد: ۳۳۶/۴)

احقر عرض کرتا ہے کہ "میزان الاعتدال" میں حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے "علی بن سعید الرازی" کے حالات ان الفاظ سے بیان کئے ہیں:

﴿حافظ رحال جوال. قال الدار قطنی: لیس بذاک، تفرد باشیاء، قلت: سمع جبارة بن المغلس وعبدالاعلی بن حماد، روی عنہ الطبرانی والحسن بن رشیق والناس قال ابن یونس: کان یفھم ویحفظ﴾

یعنی علی بن سعید الرازی حافظ الحدیث اور بہت سفر کرنے والے تھے۔ امام دار قطنی نے ان کے بارے میں "لیس بذاک" جو کہا ہے، یہ ان کے تفردات میں سے ایک ہے۔ میں یہ کہتا ہوں کہ انہوں نے "جبارۃ بن المغلس اور عبدالاعلی بن حماد" سے احادیث لی ہیں۔ اور علامہ طبرانی اور حسن بن رشیق اور بہت سے لوگوں نے ان سے احادیث روایت کی ہیں۔ ابن یونس ان کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث سمجھتے اور اس کو یاد کرلیا کرتے تھے۔ (میزان الاعتدال: ۱۴۱/۳ ترجمہ نمبر۵۸۵۰)

اس سے ظاہر ہوا کہ "دار قطنی" کے علاوہ کسی اور نے ان کے بارے میں کلام نہیں کیا، اور دار قطنی نے بھی نرم الفاظ میں کلام کیا ہے۔ اور حافظ ذہبیؒ ان کے اس کلام پر راضی نہیں ہیں۔ اور اسرائیل بن یونسؒ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔ اور حافظ ذہبیؒ نے ان کو "حافظ" کہا ہے۔ لہٰذا ایسے شخص کی روایت کو رد نہیں کیا جاسکتا۔

اس روایت کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو پیچھے صحیح مسلم کی حدیث نمبر۳۶۵۴ حضرت نافع کے طریق سے گزر چکی ہے کہ:

﴿فکان ابن عمر اذا سئل عن الرجل یطلق امراتہ وھی حائض یقول واما انت طلقتھا ثلاثا فقد عصیت ربک

فیما امرک به من طلاق امراتک وبانت منک﴾

یعنی جب حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے کسی ایسے شخص کے بارے میں پوچھا جاتا جس نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دیدی تو آپ فرماتے: اگر تم نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں تو تم نے اپنے رب کے اس حکم کی نافرمانی کی جو حکم اس نے بیوی کو طلاق دینے کے بارے میں تم کو دیا ہے، اور وہ بیوی تم سے جدا ہو گئی۔ اس سے ظاہر ہو رہا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے یہ بات حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی تھی۔

(٦) امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک ساتھ دی گئی تین طلاقوں کے وقوع پر حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کے واقعہ سے استدلال کیا ہے۔ جس کے الفاظ یہ ہیں:

﴿انه قد ارسل الیها بثلاث تطلیقات قالت: فقال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: انما النفقة والسکنی للمراة اذا کان لزوجها علیها الرجعة﴾

یعنی فاطمہ بنت قیس کے شوہر (حفص بن عمرو بن المغیرۃ رضی اللہ عنہ) نے ان کو تین طلاقیں بھیج دیں۔ فاطمہ بنت قیس فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: نفقہ اور سکنیٰ اس عورت کو ملتا ہے جس کے شوہر کو رجوع کرنے کا حق ہو۔ (سنن نسائی، کتاب الطلاق، باب الثلاث المجموعة ومافیه من التغلیظ)

امام دار قطنی حضرت ابو سلمہ رضی اللہ عنہ سے ایک روایت نقل کرتے ہیں کہ:

﴿طلق خفص بن عمرو بن المغیرة فاطمة بنت قیس بکلمة واحدة ثلاثا﴾

یعنی حفص بن عمرو بن مغیرہ نے اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دیدیں۔ یہ روایت بھی اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ انہوں نے اکٹھی تین طلاقیں دی تھیں، اس وجہ سے امام نسائی کا اس روایت کو دلیل میں پیش کرنا صحیح ہے۔

(دار قطنی: ۴/۱۱ و ۱۲)

لیکن صحیح مسلم میں جو روایت ہے وہ اس روایت کے معارض ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں:

﴿طلقها آخر ثلاث تطليقات﴾

اور بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں:

﴿طلقها طلقة كانت بقية من طلاقها﴾

ان دونوں روایتوں سے یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ انہوں نے اکٹھی تین طلاقیں نہیں دی تھیں۔ لہٰذا فاطمہ بنت قیس کے واقعہ سے اس مسئلہ پر استدلال کرنا دو وجہ سے درست نہیں۔ ایک یہ کہ روایت میں تعارض موجود ہے۔ دوسرے یہ کہ "صحیح مسلم" والی روایت "دار قطنی" کی روایت کے مقابلے میں راجح ہے۔ واللہ اعلم۔

(۷) مصنف عبدالرزاق اور طبرانی میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

﴿طلق بعض آبائی امراته الفا فانطلق بنوه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا رسول الله: ان ابانا طلق امنا الفا، فهل له من مخرج؟ قال: ان اباكم لم يتق الله تعالى فيجعل له من امره مخرجا، بانت منه بثلاث على غير السنة وتسعمائة وسبع وتسعون اثم فى عنقه﴾

یعنی میرے باپ دادوں میں سے کسی نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دیدیں۔ ان کے بیٹے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور عرض کیا: یا رسول اللہ! ہمارے باپ نے ہماری ماں کو ہزار طلاقیں دیدی ہیں، تو کیا اس کے لئے نکلنے کا کوئی راستہ ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تمہارے باپ نے تو اللہ تعالیٰ کا کوئی خوف نہ کیا کہ اب اللہ تعالیٰ اس کے لئے کوئی راستہ نکالتے، اس کی بیوی خلاف سنت دی گئی تین طلاقوں کے ذریعہ بائنہ ہوگئی، اور نو سو ستانوے

طلاقوں کا گناہ اس کی گردن پر ہے۔ یہ الفاظ طبرانی کی روایت کے ہیں۔
(مصنف عبدالرزاق: ۳۹۳/۶)

علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت کے ایک راوی "عبید اللہ بن الولید الوصافی العجلی" ہیں جو کہ ضعیف ہیں۔
(مجمع الزوائد: ۳۳۸/۴ باب فیمن طلق اکثر من ثلاث)

میرا کہنا یہ ہے کہ "میزان الاعتدال" میں علامہ ذھبیؒ نے ان کے بارے میں امام احمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ:

﴿یکتب حدیثه للمعرفة﴾ (جلد ۳ صفحہ ۱۷)

اسی وجہ سے میں نے ان کی یہ روایت مستقل طور پر ذکر نہیں کی بلکہ دوسری روایات کی تقویت کے لئے لایا ہوں۔

(۸) مصنف عبدالرزاق میں سفیان ثوری کے طریق سے زید بن وھب سے یہ روایت مروی ہے کہ:

﴿انه رفع الی عمر رجل طلق امراته الفا وقال: انما کنت العب، فعلاه عمر رضی اللّٰہ عنه بالدرة وقال: انما یکفیک من ذلک ثلاثة﴾

یعنی ایک شخص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں لایا گیا جس نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دی تھیں۔ اس شخص نے کہا: میں نے ویسے ہی مذاق کیا ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو دُرّے سے مارا اور فرمایا: تیرے لئے ان میں سے تین طلاقیں کافی ہیں۔ (مصنف عبدالرزاق ۳۹۳/۶ حدیث ۱۱۳۴۰)

علامہ بیہقیؒ نے عن شعبة عن سلمة بن کهیل کے طریق سے یہی روایت نقل کی ہے۔ اور دونوں طریق کے راوی جماعت یعنی سنن اربعہ کے راوی ہیں۔ (بیہقی: ۳۳۴/۷)

(۹) امام بیہقیؒ نے یہ روایت نقل کی ہے کہ:

﴿عن انس بن مالک یقول: قال عمر بن الخطاب رضی اللّٰہ عنہ فی الرجل یطلق امراتہ ثلاثا قبل ان یدخل بها، قال: ھی ثلاث لا تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ وکان اذا اتی بہ اوجعہ﴾

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کو دخول سے پہلے تین طلاقیں دے، اس کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: یہ تین طلاقیں ہیں، یہ عورت اس کے لئے حلال نہیں جب تک کسی دوسرے شخص سے نکاح نہ کرلے، اور جب ایسا شخص آپ کے پاس لایا جاتا تو آپ اس کو سزا دیتے۔ (السنن الکبریٰ للبیہقی جلد۷/۳۳۴)

(۱۰) مصنف عبدالرزاق میں ہے کہ:

﴿عن ابراھیم بن محمد عن شریک بن ابی نمر قال: جاء رجل الی علی، فقال: انی طلقت امراتی عدد العرفج قال: تاخذ من العرفج ثلاثا وتدع سائرہ﴾

(مصنف عبدالرزاق: ۷/۳۹۴)

یعنی شریک بن ابی نمر فرماتے ہیں کہ ایک شخص حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں آیا اور کہا: میں نے اپنی بیوی کو عرفج (درخت) کی مقدار میں طلاق دی ہے۔ آپ نے فرمایا: عرفج میں سے تین لے لے اور باقی سب چھوڑ دے۔ ابراہیم کہتے ہیں کہ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے بھی اسی طرح کا قول منقول ہے۔

البتہ "تقریب التہذیب" میں ہے کہ:

﴿شریک بن ابی نمر صدوق یخطئی﴾

لیکن بیہقی میں ایک روایت دو طریق سے مروی ہے جو مندرجہ بالا روایت کے لئے شاہد ہے۔ اس روایت کے یہ الفاظ ہیں:

﴿عن علی رضی اللّٰہ عنہ فیمن طلق امراتہ ثلاثا قبل ان یدخل بھا قال: لا تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ﴾

یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایسے شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جس نے دخول سے پہلے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں۔ آپ نے فرمایا کہ وہ عورت اس کے لئے حلال نہیں جب تک وہ عورت کسی دوسرے شخص سے نکاح نہ کرلے۔

(السنن الکبری للبیہقی ۷/۳۳۴)

(۱۱) عطار بن یسار سے مروی ہے کہ:

﴿جاء رجل یسال عبد اللّٰہ بن عمرو بن العاص رضی اللّٰہ عنہ عن رجل طلق امراتہ ثلاثا قبل ان یمسھا، قال عطاء: فقلت: انما طلاق البکر واحدۃ، فقال لی عبد اللّٰہ بن عمرو: انما انت قاص، الواحدۃ تبینھا والثلاث تحرمھا حتی تنکح زوجا غیرہ﴾

یعنی ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی خدمت میں آکر اس شخص کے بارے میں سوال کیا جس نے دخول سے پہلے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں۔ حضرت عطاء بن یسار فرماتے ہیں کہ میں نے کہا: باکرہ کی طلاق ایک ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ نے مجھ سے فرمایا: تم تو قصہ گوئی کرنے والے ہو۔ اصل یہ ہے کہ وہ باکرہ ایک طلاق سے بائن ہوجائے گی، اور تین طلاقوں سے حرام ہوجائے گی حتیٰ کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرلے۔

(مؤطا امام مالک، کتاب الطلاق، باب طلاق البکر)

(۱۲) حضرت علقمہ سے روایت ہے کہ:

﴿جاء رجل الی ابن مسعود رضی اللّٰہ عنہ فقال: انی طلقت امراتی تسعۃ وتسعین وانی سالت فقیل لی: قد بانت منی، فقال ابن مسعود: لقد احبوا ان یفرقوا بینک وبینھا قال: فما تقول رحمک اللّٰہ؟ فظن انہ

سير خص له- فقال: ثلاث تبينها منك وسائرها عدوان﴾

ایک شخص حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو ننانوے طلاقیں دیدی ہیں، میں نے لوگوں سے مسئلہ پوچھا تو لوگوں نے بتایا کہ وہ مجھ سے بائن ہوگئی ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا: لوگ تمہارے اور تمہاری بیوی کے درمیان جدائی ڈالنے پر خوش ہیں۔ اس شخص نے کہا کہ آپ کی رائے کیا ہے؟ اللہ تعالیٰ آپ رحمت فرمائے۔ اس کے دل میں یہ خیال آیا کہ آپ اس کے لئے گنجائش نکالیں گے۔ آپ نے فرمایا: وہ تین طلاق سے تم سے جدا ہوگئی اور باقی طلاقیں ظلم اور زیادتی ہے۔

(مصنف عبدالرزاق حدیث نمبر۱۱۳۴۳)

(۱۳) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں:

﴿من طلق امراته ثلاثا طلقت وعصى ربه﴾

یعنی جس شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں، اس کی بیوی پر تینوں طلاقیں پڑ گئیں، اور اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی۔ (مصنف عبدالرزاق حدیث نمبر۱۱۳۴۴)

(۱۴) حضرت معاویہ بن ابی عیاش الانصاری فرماتے ہیں کہ:

﴿انه كان جالسامع عبد الله بن الزبير وعاصم بن عمر قال: فجاء هما محمد بن اياس بن البكير فقال: ان رجلا من اهل البادية طلق امراته ثلاثا قبل ان يدخل بها، فماذا تريان؟ فقال عبد الله بن الزبير: ان هذا الامر ما بلغ لنا فيه قول فاذهب الى عبد الله بن عباس وابى هريرة، فانى تركتهما عند عائشة فاسالهما ثم ائتنا فاخبرنا، فذهب، فسالهما، فقال ابن عباس لابى هريرة، افته يا ابا هريرة فقد جاء تك معضلة فقال ابوهريرة: الواحدة تبينها والثلاث

تحرمها حتی تنکح زوجا غیره، وقال ابن عباس مثل ذلک﴾

فرماتے ہیں کہ وہ حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت عاصم بن عمر رضی اللہ عنہما کے پاس بیٹھے ہوئے تھے، اتنے میں محمد بن ایاس ان کے پاس آئے اور کہا کہ ایک دیہاتی نے اپنی بیوی کو دخول سے پہلے تین طلاقیں دیدی ہیں۔ آپ حضرات کی اس کے بارے میں کیا رائے ہے؟ حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس بارے میں ہمارے پاس کوئی بات نہیں پہنچی ہے، آپ حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہما سے یہ مسئلہ پوچھ لیں، میں نے ان دونوں کو ابھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے گھر پر چھوڑ کر آیا ہوں، اور ان سے پوچھ کر پھر ہمیں بھی بتادو۔ چنانچہ محمد بن ایاس گئے اور ان دونوں سے یہی سوال کیا تو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ آپ فتویٰ دیجئے کیونکہ آپ کے پاس یہ ایک پیچیدہ مسئلہ آیا ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ایک طلاق سے وہ بائنہ ہوگئی اور تین طلاقوں سے وہ قطعی حرام ہوگئی حتیٰ کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے بھی یہی جواب دیا۔ (مؤطا امام مالک، کتاب الطلاق، باب طلاق البکر)

یہ حدیث ہمیں واضح طور پر یہ بتارہی ہے کہ پانچ صحابہ کرام یعنی عبداللہ بن زبیر، حضرت عاصم بن عمر، حضرت ابوہریرہ، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم، یہ سب ایک کلمہ سے دی گئی تین طلاقوں کے وقوع پر متفق ہیں۔ حضرت ابوہریرۃ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا مذہب تو ظاہر ہے اور جہاں تک حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت عاصم بن عمر رضی اللہ عنہما کا تعلق ہے تو ان دونوں حضرات نے غیر مدخول بہا کے حق میں تین طلاقیں دینے کے مسئلے کو بہت دشوار خیال کیا۔ اگر ان کے نزدیک مدخول بہا کی طلاق کے سلسلے میں "تین" کا عدد لغو ہوتا تو یہ حضرات اس مسئلے کو مشکل تصور نہ کرتے، بلکہ غیر مدخول

بِہا کو ایک لفظ سے دی گئی تین طلاقوں کے عدم وقوع کا بطریق اولیٰ فتویٰ دیدیتے، ان حضرات نے اس مسئلے کو اس لئے دشوار خیال کیا کہ یہ غیرمدخول بہا کا مسئلہ تھا۔ جہاں تک حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا تعلق ہے تو اس واقعہ کے سیاق و سباق سے ظاہر ہے کہ جس مجلس میں حضرت ابوہریرۃ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فتویٰ دیا، وہ خود اس مجلس میں موجود تھیں (اگر یہ مسئلہ ان کی رائے کے خلاف ہوتا تو وہ خاموش نہ رہتیں)

بہرحال، فقہاء صحابہ کی ایک جماعت جیسے حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عمرو، حضرت عبادہ بن صامت، حضرت ابوہریرۃ، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن زبیر، حضرت عاصم بن عمر رضی اللہ عنہم اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا تین طلاقوں کے وقوع پر اجماع ہے اگرچہ وہ طلاقیں ایک مجلس میں دی گئی ہوں۔ ان حضرات کا اتفاق دلیل اور حجت ہونے کے لئے کافی ہے۔

## مخالفین کے دلائل کا جواب

جہاں تک اس باب میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث کا تعلق ہے تو جمہور فقہاء نے ان کے مختلف جوابات دیے ہیں۔ اور حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری (جلد۹ صفحہ۳۱۶ تا۳۱۹) میں ان کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ البتہ میرے نزدیک ان میں سے دو جواب عمدہ اور پسندیدہ ہیں:

پہلا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ایک خاص صورت سے متعلق ہے، وہ یہ کہ طلاق دینے والا بنیت تجدید و تأسیس طلاق کے الفاظ مکرر ادا کرے۔ مثلاً اپنی بیوی سے کہے: تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے۔ ابتداء میں مسلمان راست باز اور صاف دل ہوتے تھے، لہٰذا ان کا یہ دعویٰ قبول کرلیا جاتا تھا کہ (تین دفعہ کے) الفاظ سے اس کی نیت صرف تاکید کی تھی۔ لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ

کے دور میں جب لوگوں کی کثرت ہوگئی اور لوگوں میں دھوکہ، فریب اور اس جیسی دوسری بری خصلتیں عام ہوگئیں جو دعویٰ تاکید کے قبول کرنے سے مانع ہوتی ہیں تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مکرر الفاظ کو ان کے ظاہری معنی پر محمول فرماتے ہوئے قضاءً اسے نافذ فرمادیا۔ امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی جواب کو پسند فرمایا، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس ارشاد ان الناس استعجلوا فی امر کانت لھم فیہ اناۃ یعنی لوگوں نے ایک ایسے کام میں جلدی کی جس میں ان کے لئے مہلت تھی" کی بنیاد پر اس کو قوی قرار دیا۔ اسی طرح امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ جواب تمام جوابوں میں صحیح ترین جواب ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث میں جو لفظ "ثلاثا" آیا ہے، اس سے مراد در حقیقت "طلاق البتۃ" ہے، جیسا کہ حدیث "رکانہ" میں اس کی تصریح ہے جو آگے آرہی ہے، اور یہ حدیث حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے اور یہ حدیث قوی ہے۔ اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس باب میں ان آثار صحابہ کو بھی لائے ہیں جن میں "البتۃ" کا ذکر ہے۔ اور اسی باب میں وہ احادیث بھی لائے ہیں جن میں طلاق ثلاثہ کی تصریح موجود ہے، اس سے امام بخاری رحمۃ اللہ کا مقصد اس طرف اشارہ کرنا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک "طلاق البتۃ" اور "طلاق ثلاثہ" میں کوئی فرق نہیں ہے اور یہ کہ "طلاق البتۃ" جب مطلق بولا جائے گا تو اس کو تین طلاقوں پر محمول کیا جائے گا۔ لیکن اگر طلاق دینے والا اس لفظ سے ایک طلاق کی نیت کرلے تو اس صورت میں اسی کا قول معتبر ہوگا۔ تو گویا حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت میں اصل لفظ "البتۃ" تھا لیکن چونکہ لفظ "البتۃ" کا طلاق ثلاثہ کے ہم معنی ہونا معروف اور مشہور تھا، اس لئے حدیث کے بعض راویوں نے اصل لفظ "البتۃ" کے بجائے طلاق ثلاثہ کا ذکر کردیا اور مراد لفظ "البتۃ" لیا۔ زمانہ نبوی میں جب کوئی شخص لفظ "البتۃ" بول کر ایک طلاق مراد لیتا

تو اس کا قول مان لیا جاتا تھا، لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دور خلافت میں ظاہری الفاظ کا اعتبار کرتے ہوئے ان الفاظ سے دی ہوئی طلاق پر تین طلاقوں کا حکم نافذ کر دیا۔ (کذا فی فتح الباری)

احقر کے نزدیک اس توجیہہ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں تمام صحابہ کرام نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فیصلے کے صحیح ہونے پر اتفاق کر لیا اور کسی ایک صحابی نے بھی اس کی مخالفت نہیں کی۔ اگر آپ کا یہ فیصلہ خود ساختہ ایک نیا فیصلہ ہوتا۔ العیاذ باللہ۔ یا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے خلاف ہوتا تو ایک صحابی بھی اس فیصلے پر راضی نہ ہوتا، چہ جائیکہ صحابہ کرام کی پوری جماعت نے اس فیصلے سے اتفاق کر لیا، حتیٰ کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما جو اس حدیث کے راوی ہیں اور حدیث "رکانہ" کے بھی راوی ہیں، ان کا فتویٰ بھی تین طلاقوں کے واقع ہونے کا ہے۔ (جیسا کہ اوپر تفصیل سے گزرا)۔ نیز سنن ابی داؤد میں حضرت مجاہدؒ سے ایک حدیث مروی ہے، اس حدیث کی سند کو حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں صحیح قرار دیا ہے، وہ یہ کہ حضرت مجاھد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ ایک شخص آپ کی خدمت میں آیا اور کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں، آپ سن کر خاموش رہے، حتیٰ کہ میں نے یہ گمان کیا کہ آپ اس کو رجوع کرنے کا فتویٰ دیں گے، لیکن آپ نے فرمایا:

﴿ینطلق احدکم فیرکب الاحموقۃ، ثم یقول: یا ابن عباس، یا ابن عباس، ان اللّٰہ قد قال: ومن یتق اللّٰہ یجعل لہ مخرجا وانک لم تتق اللّٰہ فلا اجدلک مخرجا، عصیت ربک وبانت منک امراتک﴾

یعنی تم میں سے ایک آدمی حماقت پر سوار ہو کر چل پڑتا ہے، (اور اپنی بیوی کو

تین طلاقیں دینے کے بعد) پھر چلاتا ہے اے ابن عباس! اے ابن عباس! حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمادیا ہے کہ جو اللہ تعالیٰ سے ڈرے گا تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے نکلنے کی راہ پیدا فرمادیں گے، اور تو چونکہ (طلاق کے معاملے میں) اللہ تعالیٰ سے نہیں ڈرا، اس لئے میں تیرے لئے نکلنے کی کوئی راہ نہیں پاتا، تو اپنے رب کا نافرمان ٹھہرا اور تیری بیوی بھی تجھ سے جدا ہوگئی۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے بارے میں یہ بدگمانی جائز نہیں کہ ان کے سامنے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک فیصلہ موجود تھا، پھر بھی انہوں نے اس کے خلاف فتویٰ دیا۔ اگر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے ایسا کیا ہے تو یقیناً ان کے سامنے واضح دلیل ہوگی۔ راوی حدیث اپنی روایت کے متعلق دوسروں سے بہتر جانتا ہے۔

جہاں تک حدیث "رکانہ" کا تعلق ہے جس سے امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کیا ہے، یہ حدیث مسند احمد اور مسند ابویعلیٰ میں مذکور ہے اور ابویعلیٰ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں:

﴿عن ابن عباس رضی اللّٰه تعالی عنهما قال: طلق رکانة بن عبدیزید امراته ثلاثا فی مجلس واحد، فقال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم: انما تلك واحدة فارتجعها ان شئت، فارتجعها﴾

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ رکانہ بن عبدیزید نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دیدیں تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ ایک طلاق ہے، تم اگر چاہو تو رجوع کرلو، پس انہوں نے رجوع کرلیا۔

(مسند احمد)

اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق رکانہ کے واقعے میں جو روایات مروی ہیں ان میں اضطراب پایا جارہا ہے، چنانچہ مسند احمد کی روایت جو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، اس میں یہ صراحت ہے کہ حضرت رکانہ نے اپنی بیوی کو

تین طلاقیں دی تھیں، اور دوسری روایت سنن ابی داؤد میں انہیں حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے لفظ "البتۃ" سے طلاق دی تھی۔ اسی اضطراب کی بنیاد پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے۔ اور علامہ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ نے "تمہید" میں اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ (دیکھئے تلخیص الحبیر للحافظ جلد ۳ صفحہ ۲۱۳ حدیث نمبر ۱۶۰۳)

اور مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی جو روایت ہے اس کو امام جصاص اور علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہما نے اسی سبب سے منکر قرار دیا ہے کہ یہ روایت ان ثقہ راویوں کی روایت کے خلاف ہے جنہوں نے لفظ "البتۃ" کے ساتھ روایت کی ہے۔ اور حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی "تلخیص الحبیر" میں اس کو معلول قرار دیا ہے۔

اور امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ نے سنن ابی داؤد میں اس بات کو راجح قرار دیا ہے کہ حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے لفظ "البتۃ" کے ساتھ طلاق دی تھی، اس لئے کہ انہوں نے اس روایت کی تخریج حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ کے اہل بیت کی سند سے کی ہے، اور کسی شخص کے اہل بیت اس کے قصہ سے دوسروں کے مقابلے میں زیادہ واقف ہوتے ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فتح الباری (جلد ۹ صفحہ ۳۱۶) میں فرماتے ہیں کہ بعض راویوں نے لفظ "البتۃ" کو طلاق ثلاثہ پر محمول کرکے "طلقھا ثلاثا" کہہ دیا ہے۔ اس نکتہ کی رو سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث سے استدلال موقوف ہوجاتا ہے۔

احقر کی رائے میں پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی کو "انت طلاق البتۃ" کے لفظ سے طلاق دی، اور صرف ایک طلاق کی نیت کی۔ پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کی اس نیت کی تصدیق فرمائی اور ان کو دوبارہ ان خاتون سے نکاح کرنے کی اجازت دیدی۔ اور حدیث کے

الفاظ فارتجعها ان شئت سے بھی یہی مراد ہے۔ لیکن بعض راویوں نے یہ خیال کرتے ہوئے کہ لفظ "البتۃ" سے مراد تین طلاقیں ہیں، حدیث کی روایت "طلقها ثلاثا" کے الفاظ سے کردی۔

بالفرض اگر تسلیم کرلیا جائے کہ معاملہ اس کے برعکس ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا یعنی حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے تو تین طلاقیں الگ الگ الفاظ سے دی تھیں لیکن بعض راویوں نے اس کو لفظ "البتۃ" سے روایت کردیا، تب بھی دیکھنے کی بات یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ایک طلاق اس وقت تسلیم کیا جب حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے اس بات پر قسم کھالی کہ انہوں نے صرف ایک طلاق کی نیت کی ہے۔ چنانچہ ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور دارمی کی روایت میں ہے کہ:

﴿فاخبر بذلك النبی صلی اللّٰه علیه وسلم وقال: و اللّٰه ما اردت الا واحدة فقال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم واللّٰه مااردت الا واحدة، فقال رکانه: و اللّٰه ما اردت الا واحدة فردها الیه رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم﴾

یعنی حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے اس واقعہ کی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی اور کہا کہ اللہ کی قسم! میں نے صرف ایک طلاق کی نیت کی ہے، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: واللہ! تم نے ایک ہی طلاق کی نیت کی ہے؟ حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: واللہ! میں نے ایک ہی طلاق کی نیت کی ہے، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی بیوی ان کو لوٹادی۔ اس روایت میں دیکھئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کس طرح ان کو دوبار قسم دی کہ ان کی نیت صرف ایک طلاق کی تھی۔ اور یہ بات ہم پیچھے بیان کرچکے ہیں کہ عہد رسالت میں اگر کوئی شخص تین مرتبہ طلاق کے الفاظ ادا کرنے کے بعد یہ کہتا کہ

تکرار سے میری نیت تاکید کی تھی تو اس کی نیت قضاءً مسموع ہوتی تھی، اس لئے کہ وہ زمانہ جھوٹ اور دھوکے سے پاک زمانہ تھا، اگر تین طلاقوں کو علی الاطلاق ایک شمار کیا جاتا جیسا کہ علامہ ابن تیمیہ اور ان کے پیروکاروں کا خیال ہے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کبھی بھی حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ کو ایک طلاق کے ارادہ کرنے پر قسم نہ دیتے۔ اس لئے کہ پھر تو تین طلاق کے الفاظ بول کہ ایک طلاق کی نیت کرنے کی بھی ضرورت نہیں تھی۔ (بلکہ نیت کے بغیر بھی ایک ہی طلاق واقع ہوتی) اور نہ ہی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کو قسم دینے کا کوئی فائدہ تھا، اس لئے کہ علامہ ابن تیمیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک اس میں نیت کی بھی شرط نہیں ہے بلکہ تین طلاق کے الفاظ بول کر تین کی نیت کرے تب بھی ان کے نزدیک ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔

زیادہ سے زیادہ حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی نیت تاکید میں قضاءً تصدیق فرمائی، یہ بات ہمیں بھی تسلیم ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص بنیت تأسیس بھی تین طلاقیں دے تب بھی ایک ہی طلاق واقع ہوگی، اس کی اس حدیث میں کوئی دلیل نہیں ہے۔ لہٰذا حدیث رکانہ سے استدلال درست نہیں۔

پھر امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اکٹھی دی گئی تین طلاقوں کے لازم ہونے کے بارے میں جمہور فقہاء کی دلیل نظری اعتبار سے بھی بالکل ظاہر ہے، وہ یہ کہ مطلقہ ثلاثہ طلاق دھندہ کے لئے اس وقت تک حلال نہیں ہو سکتی جب تک وہ عورت دوسرے شخص سے نکاح نہ کرلے، چاہے وہ تین طلاقیں متفرق طور پر دی گئی ہوں یا اکٹھی دی گئی ہوں۔ لغۃً اور شرعاً اس سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، اور ان دونوں صورتوں میں جس فرق کا تصور کیا جاتا ہے وہ فرق صرف ظاہری ہے، جس کو شریعت نے نکاح، عتق اور اقرار کے باب میں بالاتفاق لغو قرار دیا ہے۔ چنانچہ اگر ولی نکاح بیک کلمہ کسی سے یہ کہے کہ "میں نے ان تین لڑکیوں کا نکاح تجھ سے

کردیا" تو یہ نکاح منعقد ہو جائے گا، جیسا کہ اس صورت میں نکاح منعقد ہو جاتا ہے جب ولی نکاح کسی شخص سے الگ الگ الفاظ میں یہ کہے کہ "میں نے اس لڑکی کا اور اس لڑکی کا اور اس لڑکی کا نکاح تجھ سے کردیا" اور عتق اور اقرار وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے۔

جو حضرات اکٹھی دی گئی تین طلاقوں کو ایک طلاق شمار کرتے ہیں، ان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص اس طرح قسم کھائے کہ "احلف باللّٰہ ثلاثا" (یعنی میں تین بار اللہ کی قسم کھاتا ہوں) تو یہ ایک ہی قسم شمار ہوگی، تین نہیں ہوں گی، تو پھر طلاق دینے والے کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہ طلاق کو قسم پر قیاس کرنا درست نہیں اس لئے کہ دونوں میں فرق ہے، وہ فرق یہ ہے کہ طلاق دینے والا انشاء طلاق کرتا ہے اور شریعت نے طلاق کی آخری حد تین قرار دی ہے، لہٰذا جب کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ "انت طالق ثلاثا" تو گویا اس نے یہ کہا "انت طالق جمیع الطلاق" یعنی تجھے تمام طلاقیں دیتا ہوں۔ لیکن جہاں تک قسم کھانے والے کا تعلق ہے تو اس قسم کی کوئی آخری حد مقرر نہیں ہے۔ اس لئے طلاق اور قسم میں فرق ہے۔ (کذافی فتح الباری)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ طلاق ثلاثہ کا مسئلہ بعینہ "متعہ" کے مسئلے کی نظیر ہے، چنانچہ متعہ کے بارے میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ "حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے دور میں اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے ابتدائی دور خلافت میں "متعہ" کیا جاتا تھا، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ہمیں اس سے منع کردیا تو ہم اس سے باز آگئے۔ اور دونوں مسئلوں میں راجح قول یہ ہے کہ "متعہ" حرام ہے اور طلاق ثلاثہ واقع ہوتی ہیں، اس لئے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ان دونوں مسئلوں پر اجماع منعقد ہو چکا ہے، اور اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ صحابہ کرام میں سے کسی

ایک نے بھی ان دونوں مسئلوں میں اس اجماع کی مخالفت کی ہو۔ اور صحابہ کرام کے اجماع سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک کوئی ناسخ تھا، اگرچہ بعض حضرات صحابہ پر یہ ناسخ پہلے مخفی تھا۔ لیکن حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے زمانے میں صحابہ کرام کے اجماع سے ناسخ سب پر واضح ہوگیا۔ لہٰذا اس اجماع کے منعقد ہوجانے کے بعد جو شخص اس کی مخالفت کرے گا، وہ اس اجماع کو توڑنے والا ہوگا۔ اور کسی مسئلے میں اتفاق کے ہوچکنے کے بعد کوئی شخص اس میں اختلاف کرے تو جمہور کے نزدیک اس کا اختلاف کرنا معتبر نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ

# جھینگے کی شرعی حیثیت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط وترتیب

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

# (۶) جھینگے کی شرعی حیثیت

یہ مقالہ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کی مایہ ناز تالیف "تکملة فتح الملهم" کا حصہ ہے، ضرورت اور اہمیت کے پیش نظر احقر کی فرمائش پر مولانا عبدالمنتقم صاحب نے اس کا ترجمہ فرمایا۔ جو پیش خدمت ہے۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

# جھینگے کا شرعی حکم

الحمد للّٰہ رب العالمین والعاقبۃ للمتقین والصلاۃ والسلام علی رسولہ الکریم، اما بعد!

"جھینگے" کو عربی زبان میں "روبیان" یا اربیان کہا جاتا ہے، مصری زبان میں اس کا نام "جمبری" ہے اور انگریزی میں اسے Shrimp یا Prawn کہتے ہیں۔
ائمۂ ثلاثہ (یعنی حضرت امام مالک، حضرت امام شافعی اور حضرت امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ) کے نزدیک جھینگے کے حلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، کیونکہ ان کے ہاں تمام سمندری حیوانات حلال ہیں، اور احناف کے نزدیک جھینگے کا جواز اس بات پر موقوف ہے کہ آیا یہ مچھلی ہے یا نہیں؟

بہت سے ماہرین لغت نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ جھینگا مچھلی کی ایک قسم ہے چنانچہ ابن درید نے جمھرۃ اللغۃ میں کہا کہ واربیان ضرب من السمک "اربیان (جھینگا) مچھلی کی ایک قسم ہے"۔ (جلد ۳ صفحہ ۴۱۴)

لغت کی مشہور کتاب قاموس و تاج العروس میں بھی جھینگے کو مچھلی میں شمار کیا گیا ہے۔ (جلد ا صفحہ ۱۴۶)

اسی طرح علامہ دمیری نے اپنی کتاب "حیواۃ الحیوان" میں فرمایا کہ الروبیان ھو سمک صغیر جدا احمر "جھینگا بہت چھوٹی مچھلی ہے جس کا رنگ سرخ ہوتا ہے"۔ (جلد ا صفحہ ۴۷۰)

ماہرین لغت کی ان تصریحات کی بناء پر احناف میں سے بہت سے حضرات نے جھینگے کے حلال ہونے کا فتویٰ دیا ہے، جیسا کہ صاحب فتاویٰ حمادیہ وغیرہ۔ ہمارے شیخ المشائخ حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب

"امداد الفتاویٰ" میں فرمایا:

"سمک کے کچھ خواص لازمہ کسی دلیل سے ثابت نہیں ہوئے کہ ان کے انتفاء سے سمکیت منتفی ہوجائے، اب مدار صرف عدول مبصرین کی معرفت پر رہ گیا ہے۔ اس وقت میرے پاس حیواۃ الحیوان دمیری کی جو کہ ماہیات حیوانات سے بھی باحث ہے موجود ہے، اس میں تصریح ہے الروبیان هوسمك صغیر جدا۔ بہر حال احقر کو اس وقت تو اس کے سمک (مچھلی) ہونے میں بالکل اطمینان ہے۔ ولعل الله یحدث بعد ذالك امرا۔ والله اعلم۔ (امداد الفتاویٰ جلد ۴ صفحہ ۱۰۳)

لیکن موجودہ دور کے علم حیوانات کے ماہرین "جھینگا" کو مچھلی میں شمار نہیں کرتے، بلکہ ان کے نزدیک "جھینگا" پانی کے حیوانات کی ایک مستقل قسم ہے، ان کا کہنا ہے کہ جھینگا کیکڑے کے خاندان کا ایک فرد ہے، نہ کہ مچھلی کی کوئی قسم۔ ماہرین حیوانات کے ہاں مچھلی کی تعریف یہ ہے:

﴿هو حیوان ذوعمود فقری یعیش فی الماء ویسبح بعواماته ویتنفس بغلصمته﴾

"وہ ریڑھ کی ہڈی والا جانور ہے جو پانی میں رہتا ہے، اپنے پروں سے تیرتا ہے اور گلپھڑوں سے سانس لیتا ہے"۔

(انسائیکلوپیڈیا آف بریٹانیکا ۹/۳۰۵ مطبوعہ ۱۹۵۰ء)

اس تعریف کے رو سے جھینگا مچھلی میں داخل نہیں ہے، کیونکہ جھینگے میں ریڑھ کی ہڈی بھی نہیں ہے اور نہ جھینگا گلپھڑوں سے سانس لیتا ہے۔ نیز جدید علم حیوان، حیوانات کو دو بڑی قسموں میں تقسیم کرتا ہے۔

1. الحیوانات الفقریۃ (Vertebrate)
2. الحیوانات غیرالفقریۃ (Invertebrate)

پہلی قسم ان حیوانات کی ہے جن میں ریڑھ کی ہڈی ہوتی ہے اور جس میں اعصابی نظام بھی موجود ہوتا ہے اور دوسری قسم ان حیوانات کی ہے جن میں ریڑھ کی ہڈی نہیں ہوتی۔ اس تقسیم کے لحاظ سے مچھلی حیوانات کی پہلی قسم میں شمار ہوتی ہے جبکہ جھینگا دوسری قسم میں شمار ہوتا ہے۔ انسائیکلو پیڈیا آف بریٹانیکا (۶/ ۳۶۳ مطبوعہ ۱۹۸۸ء) کے مطابق نوے فیصد حیوانات کا تعلق اس دوسری قسم سے ہے، نیز یہ قسم تمام چھال والے جانور اور حشرات الارض کو بھی شامل ہے۔

اسی طرح مستانی نے دائرۃ المعارف میں مچھلی کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے۔

﴿حیوان من خلق الماء وآخر رتبة الحیوانات الفقریة دمه احمر یتنفس فی الماء بواسطة خیاشیم وله کسائر الحیوانات الفقریة هیکل عظمی﴾

"مچھلی پانی میں رہنے والا جانور ہے، ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں میں اس کا درجہ آخر میں ہے، اس کا خون سرخ ہے، ناک کے بانسوں کے ذریعہ وہ سانس لیتا ہے اور دوسرے ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں کی طرح اس کا ڈھانچہ بھی بہت بڑا ہوتا ہے"۔ (دائرۃ المعارف جلد ۱۰ صفحہ ۶۰)

محمد فرید وجدی نے مچھلی کی تعریف اس طرح کی ہے:

﴿السمك من الحیوانات البحریة وهو یکون الرتبة الخامسة من الحیوانات الفقریة دمها بارد احمر، یتنفس من الهواء الذائب فی الماء بواسطة خیاشیمها وهی محلاة باعضاء تمکنها من المعیشة دائما فی الماء وتعرم فیه بواسطة عوامات ولبعضها عوامة واحدة﴾

"مچھلی سمندری جانوروں میں سے ہے اور ریڑھ کی ہڈی والے

جانوروں میں اس کا درجہ پانچویں نمبر پر ہے اس کا خون ٹھنڈا سرخ ہے، پانی میں تحلیل شدہ ہواؤں سے خیشوم کے ذریعہ وہ سانس لیتی ہے اور وہ ایسے اعضاء سے آراستہ ہے جن کی مدد سے اس کے لئے ہمیشہ پانی میں رہنا آسان ہے، مچھلی اپنے پروں کے ذریعہ پانی میں تیرتی ہے اور بعض مچھلی کا صرف ایک ہی پر ہوتا ہے"۔

مچھلی کی یہ تعریفات جھینگے پر صادق نہیں آتیں، ان تعریفات کی رو سے جھینگا اس لئے مچھلی سے خارج ہوجاتا ہے کہ جھینگے میں ریڑھ کی ہڈی نہیں ہوتی، لہٰذا اگر ہم ماہرین حیوانات کے قول کا اعتبار کریں تو جھینگا مچھلی نہیں ہے اور اس صورت میں حنفیہ ؒ کے اصل مذہب کے مطابق یہ کھانا جائز نہیں ہوگا۔ لیکن یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا جھینگے کے مچھلی ہونے یا نہ ہونے میں ماہرین حیوانات کی ان علمی تحقیقات کا اعتبار کیا جائے گا یا عرف عام یعنی لوگوں میں متعارف اصطلاحی مفہوم کا اعتبار کیا جائے گا؟ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ دو جگہوں کے عرف اگر آپس میں مختلف ہوں تو اس صورت میں اہل عرب کا عرف معتبر ہوگا، کیونکہ حدیث میں مردہ سمندری جانوروں سے سمک (مچھلی) کا جو استثناء کیا گیا ہے وہ عربی زبان کی بنیاد پر کیا گیا ہے (لہٰذا کسی جانور کے سمک میں داخل ہونے یا نہ ہونے میں عربی زبان کا عرف معتبر ہوگا۔ مترجم) اور پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ ابن درید، فیروز آبادی، زبیدی اور دمیری جیسے ماہرین لغت اس بات پر متفق ہیں کہ جھینگا مچھلی ہے۔

لہٰذا اس تفصیل کے مطابق احناف میں سے جن حضرات نے "علم حیوان" کی بیان کردہ تعریف کی روشنی میں جھینگے کو مچھلی سے خارج سمجھا انہوں نے اس کے کھانے کو ممنوع قرار دیا۔ اور جن حضرات فقہاء نے اہل عرب کے عرف کے مطابق جھینگے کو مچھلی میں شمار کیا، انہوں نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا۔

جواز کا قول اس لئے راجح معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے مسائل میں شریعت کا مزاج یہ ہے کہ وہ لوگوں کے عام عرف کا اعتبار کرتا ہے، فنی باریکیوں کو نہیں دیکھتا۔

لہٰذا فتویٰ دیتے وقت جھینگے کے مسئلہ میں سختی کرنا مناسب نہیں ہے، بالخصوص جبکہ بنیادی طور پر یہ مسئلہ اجتہادی ہے کہ ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک جھینگے کے حلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، نیز کسی مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف تخفیف کا باعث ہے البتہ پھر بھی جھینگا کھانے سے اجتناب کرنا زیادہ مناسب زیادہ احوط اور زیادہ اولیٰ ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

# بیع بالتعاطی کا حکم

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

# (۷) بیع بالتعاطی کا حکم

یہ مقالہ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے کویت میں "بیت التمویل الکویتی" کی طرف سے منعقد ہونے والے ایک سیمینار میں پیش فرمایا۔ اہمیت کے پیش نظر احقر نے اس کا ترجمہ کر دیا۔ جو پیش خدمت ہے۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

# تعاطی اور استجرار کا حکم

الحمد للّٰہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی
اما بعد!

اس اجلاس میں جو موضوع میرے سپرد کیا گیا ہے، وہ ہے بیع التعاطی اور بیع الاستجرار اور یہ کہ اسلامی بینکوں کے معاملات میں اور موجودہ دور میں بیع کی جدید صورتوں میں ان دونوں سے کس طرح کام لیا جائے؟ لہٰذا پہلے ان دونوں بیوع کے معنیٰ اور تعریف اور ان کے بارے میں فقہاء نے جو کچھ فرمایا ہے اس کو بیان کریں گے۔ اور پھر ہم ان دونوں کو جدید معاملات پر تطبیق دینے کے بارے میں گفتگو کریں گے۔ واللّٰہ سبحانہ ھو الموفق والمعین۔

# البیع بالتعاطی

فقہاء کے نزدیک بیع تعاطی اسے کہتے ہیں کہ عاقدین عقد بیع کے وقت زبان سے ایجاب یا قبول نہ کریں بلکہ ایجاب یا قبول کئے بغیر مشتری چیز کی قیمت بائع کو پکڑا دے اور بائع وہ چیز مشتری کو دیدے، نہ بائع یہ کہے کہ میں نے یہ چیز فروخت کی اور نہ مشتری یہ کہے کہ میں نے یہ چیز خریدی۔

بیع تعاطی کی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ عاقدین میں سے ایک زبان سے ایجاب کا تلفظ کرے، اور دوسرا شخص قول کے بجائے فعلاً اس بیع کو قبول کرلے، مثلاً مشتری یہ کہے کہ مجھے ایک روپے کی روٹی دیدو، اس کے جواب میں بائع اس کو خاموشی سے روٹی اٹھا کر دیدے اور اس سے پیسے وصول کرلے اور زبان سے کچھ نہ کہے۔ اس صورت میں ایجاب لفظاً ہوا اور قبول فعلاً پایا گیا۔

دوسری قسم یہ ہے کہ عاقدین میں سے کوئی بھی زبان سے کچھ نہ کہے۔ مثلاً ایک شخص دکان میں داخل ہوا، دکان میں ہر چیز پر اس کی قیمت لکھی ہوئی تھی، اس نے اپنی مطلوبہ اشیاء ان کی جگہ سے اٹھائیں، اور ان پر لکھی ہوئی قیمت دکاندار کو دے کر وہ اشیاء لے کر چلا گیا۔ اس صورت میں عاقدین کے درمیان کسی بھی قسم کی بات چیت زبان سے نہیں ہوئی۔

فقہاء کی اصطلاح میں دونوں قسموں کو "بیع تعاطی" یا "بیع معاطاۃ" کہا جاتا ہے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک تمام اشیاء میں بیع تعاطی کی دونوں قسمیں جائز ہیں۔ البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مشہور مذہب کے مطابق بیع تعاطی جائز نہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک بیع ایجاب و قبول پر موقوف ہوتی ہے، اور بیع تعاطی کے اندر ایجاب و قبول دونوں یا ایک موجود نہیں۔ لیکن کتب شافعیہ کی طرف مراجعت کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بیع تعاطی کے حکم کے بارے میں مختلف اقوال ہیں:

1. ایک قول یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک بیع تعاطی تمام اشیاء میں باطل ہے، اور اس کے ذریعہ بیع منعقد نہیں ہوتی۔ یہی ان کا مشہور مذہب ہے۔
2. دوسرا قول یہ ہے کہ معمولی اشیاء میں بیع تعاطی جائز ہے لیکن قیمتی اور نفیس اشیاء میں بیع تعاطی جائز نہیں۔ یہ علامہ ابن سریج اور رویانی رحمۃ اللہ علیہما کا قول ہے۔ (مغنی المحتاج للشربینی فتح ۴/۲)
حنفیہ میں سے امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔
(فتح القدیر ۴۵۹/۵)
3. جن چیزوں میں بیع تعاطی کا عرف جاری ہے، ان میں بیع تعاطی جائز ہے، ان کے علاوہ دوسری چیزوں میں جائز نہیں۔
4. چوتھا قول یہ ہے کہ جو لوگ "بیع معاطاۃ" سے واقف ہیں جیسے عام آدمی اور تاجر وغیرہ، ان کا بیع معاطاۃ کرنا جائز ہے، اور جو لوگ بیع معاطاۃ سے پوری طرح واقف نہیں، ان کو تلفظ کے بغیر بیع کرنا درست نہیں ہے۔
(مغنی المحتاج ۴/۲)

البتہ جمہور فقہاء کا مذہب راجح یہ ہے کہ تمام اشیاء میں تعاطی کے ذریعہ بیع منعقد ہو جاتی ہے۔ بشرطیکہ یہ عقد آپس کی رضامندی کے ساتھ طے پائے۔ مذہب جمہور کی دلیل کے طور پر یہاں صرف علامہ ابن قدامۃ رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت نقل کرتے ہیں جو انشاء اللہ کافی و شافی ہوگی، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

> ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال قرار دیا اور اس کی کیفیت بیان نہیں فرمائی، چنانچہ جس طرح دوسرے معاملات مثلاً "قبض" "احراز" اور "تفرق" کے سلسلے میں عرف کی طرف رجوع کیا تھا، اسی طرح بیع کی کیفیت معلوم کرنے کے لئے بھی عرف کی طرف رجوع کرنا واجب ہے چنانچہ عرف کے ذریعہ معلوم ہوا کہ مسلمان اپنے بازاروں میں اس طرح سے بیع

کا معاملہ کرتے ہیں اور بیع کا یہ طریقہ ان کے درمیان معلوم اور مشہور ہے۔ البتہ بیع کی اس قسم پر شریعت کے بعض احکام کا دارومدار ہے اور ان کو شریعت نے اپنی جگہ پر برقرار بھی رکھا ہے، لہٰذا اپنی رائے سے بیع کی اس قسم میں تغیر اور تبدیلی کرنا جائز نہیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے درمیان اس بیع کا کثرت سے شیوع کے باوجود اس میں ایجاب وقبول کا استعمال ثابت اور منقول نہیں، اگر ایجاب وقبول اس بیع میں استعمال کرتے تو یہ بات ضرور مشہور ہوجاتی، اور اگر ایجاب وقبول کا تلفظ بیع کے اندر شرط کا درجہ رکھتا تو اس صورت میں اس حکم کو آگے دوسروں تک پہنچانا واجب ہوجاتا، اور صحابہ کرام سے اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا کہ جو بات آگے پہنچانا واجب ہو اس کو نقل کرنے میں سستی اور غفلت سے کام لیتے۔

دوسری طرف بیع ان معاملات میں سے ہے جن میں عموم بلویٰ پایا جاتا ہے، لہٰذا اگر بیع کے اندر ایجاب وقبول کا تلفظ شرط کے درجے میں ہوتا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس کو ضرور اس طرح واضح کرکے بیان فرماتے کہ وہ حکم مخفی نہ رہتا، اس لئے کہ اگر یہ ایجاب وقبول کا تلفظ بیع کے اندر شرط ہوتا تو پھر اس کے نہ پائے جانے کی صورت میں بہت سے معاملات فاسد ہوجاتے، اور پھر اس کے نتیجے میں باطل طریقے پر مال کھانے کی نوبت آجاتی، اور ہمارے علم کی حد تک حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے اس بارے میں کوئی روایت موجود نہیں ہے۔

اور چونکہ ہر زمانے میں لوگ بازاروں کے اندر بیع تعاطی کے معاملات کرتے آرہے ہیں اور ہمارے مخالفین سے پہلے کسی نے بھی بیع کے اس طریقے کی مخالفت نہیں کی، اس لئے اس کے جواز پر اجماع ہوچکا ہے۔ اسی طرح ہبہ، ہدیہ، صدقہ وغیرہ میں بھی ایجاب وقبول کا یہی حکم ہے کہ زبان سے ان کا تلفظ ضروری نہیں، چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے بھی ان معاملات میں ایجاب وقبول کا استعمال کرنا منقول نہیں، حالانکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حبشہ اور دوسرے مقامات کے بہت سے ہدایا پیش کئے گئے۔ اور لوگ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی باری کے دن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ہدیہ پیش کرنے کو اوّلیت دیتے تھے۔ (متفق علیہ)

صحیح بخاری میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کوئی شخص کھانا لاتا تو آپ لانے والے سے سوال کرتے کہ یہ ہدیہ ہے یا صدقہ ہے؟ اگر لانے والا جواب میں کہتا کہ یہ صدقہ ہے تو آپ اپنے صحابہ کرام سے فرماتے کہ آپ لوگ تناول فرمالیں، اور آپ خود تناول نہ فرماتے۔ اور اگر جواب میں یہ کہا جاتا کہ یہ ہدیہ ہے تو اس وقت آپ اپنے ہاتھ سے لوگوں کو اس کے کھانے کا اشارہ فرماتے اور خود بھی ان کے ساتھ بیٹھ کر کھاتے۔

حضرت سلمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک حدیث مروی ہے کہ ایک مرتبہ وہ کچھ کھجوریں حضور اقدس صلی اللہ علیہ

وسلم کی خدمت میں لائے، اور آکر کہا کہ میں نے یہ دیکھا کہ آپ اور آپ کے صحابہ اس کھجور کے زیادہ حق دار ہیں، اس لئے میں صدقہ کی کچھ کھجوریں آپ کی خدمت میں لایا ہوں، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی بات سن کر صحابہ کرام سے فرمایا کہ آپ لوگ کھالیں، آپ نے وہ کھجوریں نہیں کھائیں۔ پھر دوبارہ کھجوریں آپ کی خدمت میں لائے اور عرض کیا کہ میں نے دیکھا کہ آپ صدقہ نہیں کھاتے ہیں، اس لئے یہ کھجوریں آپ کے لئے ہدیہ لایا ہوں، اس وقت حضورؐ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "بسم اللہ" پڑھی اور ان کو کھایا۔

دیکھئے: ان احادیث میں نہ تو حضوراقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے قبول کا تلفظ کرنا منقول ہے اور نہ یہ منقول ہے کہ آپ نے "ایجاب" کے تلفظ کا حکم دیا ہو، بلکہ آپ نے صرف یہ معلوم کرنے کے لئے سوال کیا کہ وہ صدقہ ہے یا ہدیہ ہے؟ اور اکثر روایات میں ایجاب وقبول کا تلفظ منقول نہیں، بلکہ "معاطاۃ" کے طور پر وہ معاملہ مکمل ہوگیا۔ اور فریقین کے درمیان رضامندی کے ساتھ جدائی ہونا اس بات کی کافی دلیل ہے کہ یہ معاملہ درست ہوگیا، اس لئے کہ اگر ان معاملات میں ایجاب وقبول کا تلفظ شرط ہوتا تو اس صورت میں لوگوں کو دشواری پیش آجاتی، اور مسلمانوں کے بہت سے معاملات فاسد ہوجاتے، جس کے نتیجے میں ان کے اکثر اموال حرام ہوجاتے۔ دوسرے اس لئے کہ ایجاب و قبول کا مقصد تو فریقین کی رضامندی کا اظہار ہے، لہٰذا جب ایجاب وقبول کے علاوہ دوسری چیز مثلاً بھاؤ تاؤ یا تعاطی وغیرہ پائی جائے جو آپس کی

رضامندی پر دلالت کرنے والی ہو تو اس صورت میں بھاؤ تاؤ یا تعاطی اس ایجاب و قبول کے قائم مقام ہو کر اس کی طرف سے کافی ہو جائے گی، اس لئے کہ رضامندی کے اظہار کا ذریعہ صرف ایجاب و قبول نہیں ہے۔ (المغنی لابن قدامۃ: ۵۶۱/۳)

## اسلامی بینکوں میں جاری شدہ مرابحہ کے معاملات میں "تعاطی" کے جواز کی حد

بہرحال، یہ تو بیوع میں "تعاطی" کے حکم کے بارے میں تفصیل تھی۔ اور جمہور فقہاء کے نزدیک تعاطی جائز ہے جس کے دلائل پیچھے علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت میں بیان کر دیئے گئے۔ لیکن یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ "تعاطی" سے صرف ان عام بیوع کے معاملات میں کام لینا چاہئے جن میں کام لینے سے کوئی شرعی قباحت لازم نہ آئے، لیکن اگر کسی عقد میں "تعاطی" سے کام لینے کے نتیجے میں کوئی شرعی قباحت لازم آجائے، یا اس کی وجہ سے جائز معاملہ کا کسی ناجائز معاملے کے ساتھ اشتباہ لازم آجائے، تو اس صورت میں "تعاطی" سے احتراز کرنا لازم ہے۔ اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ آجکل اسلامی بینکوں میں جو عقود مرابحہ تعاطی کے ذریعہ انجام دیے جاتے ہیں وہ کسی طرح بھی درست نہیں۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ جب گاہک بینک کے پاس آکر سامان یا آلات یا مشینری وغیرہ کی خریداری کے لئے بینک سے سرمایہ کاری کا مطالبہ کرتا ہے تو بینک اس کو ان اشیاء کی خریداری کے لئے سود پر قرض فراہم کرنے کے بجائے گاہک کی مطلوبہ اشیاء پہلے خود اپنے لئے بازار سے خرید لیتا ہے، اور پھر وہ اشیاء مرابحہ مؤجلہ پر گاہک کو فروخت کر دیتا ہے۔ لیکن عملی طور پر اکثر بینکوں میں یہ ہوتا ہے کہ بینک وہ اشیاء خود نہیں خریدتا بلکہ وہ گاہک کو اپنا وکیل بنا دیتا ہے کہ تم میرے وکیل بن کر بازار

سے فلاں چیز جو ان اوصاف کی حامل ہو خرید لو، جب گاہک اس چیز پر بینک کے وکیل کی حیثیت سے قبضہ کرلیتا ہے تو پھر اس کے بعد گاہک مرابحہ مؤجلہ کے ذریعہ وہ چیز بینک سے خرید لیتا ہے۔

البتہ اس صورت میں یہ ضروری ہے کہ گاہک بحیثیت وکیل کے اپنے فرائض انجام دیتے ہوئے ان اشیاء کو خریدنے کے بعد ان کا رسک بینک کی طرف منتقل کردے، اور پھر ان اشیاء کو بینک سے خریدنے کے لئے از سرنو بینک کو اوفر (ایجاب) کرے اور بینک گاہک کی اس اوفر کو قبول کرے۔

بعض حضرات مندرجہ بالا معاملے میں اختصار کرنے کی غرض سے یہ تجویز پیش کر تے ہیں کہ بینک اور گاہک کے درمیان مرابحہ کا معاملہ "تعاطی" کی بنیاد پر ہوجائے اور از سرنو دوبارہ ایجاب وقبول کی ضرورت نہ ہو، لہٰذا جس وقت گاہک اس سامان پر بینک کی طرف سے بحیثیت وکیل کے قبضہ کرے تو اسی وقت یہ سمجھ لیا جائے گا کہ گاہک نے بینک سے وہ چیز "تعاطی" کی بنیاد پر خود بخود خرید لی ہے۔

"تعاطی" اگرچہ اصلاً جائز ہے، لیکن مندرجہ بالا تجویز میرے نزدیک شرعاً جائز نہیں۔

وجہ اس کی یہ ہے مرابحۃ للآمر بالشراء کو آجکل اسلامی بینک سودی قرض کے بدل کے طور پر استعمال کر رہے ہیں، لہٰذا اس قسم کے معاملات اور سودی معاملات کے درمیان کوئی جوہری فرق ضرور ہونا چاہئے جو ان دونوں کو جدا جدا کر دے، اب ان دونوں کے درمیان جوہری فرق یہی ہے کہ سودی معاملات میں معاملے کی اصل بنیاد "پیسے کا بھاؤ" ہے۔ چنانچہ بینک اسی "بھاؤ" (کرنسی کی تیزی) کی بنیاد پر کوئی خطرہ مول لئے بغیر سود کا مطالبہ کرتا ہے، جب کہ "مرابحہ" کے اندر معاملہ کی اصل بنیاد وہ سامان تجارت ہوتا ہے جو بینک کی ملکیت میں ہوتا ہے اور جس کو بینک اپنی ملکیت اور اپنے ضمان میں آنے کے بعد گاہک کو فروخت کرتا ہے، لہٰذا دونوں کے درمیان یہ عملی فرق کا ہونا ظاہر ہے کہ مرابحہ کے اندر اس سامان پر

کوئی مدت، چاہے وہ قلیل ہی کیوں نہ ہو، ایسی گزرنی چاہیے جس میں وہ سامان بینک کی ملکیت اور اس کے ضمان میں ہو، اگر اس عرصہ کے اندر وہ سامان تباہ ہوجائے تو وہ بینک کا نقصان ہوگا۔ چنانچہ بینک نہ تو اس مال کے ضمان کا مطالبہ کرے گا اور نہ اس پر کسی منافع کا مطالبہ کرے گا۔ اگر عملی طور پر یہ صورت نہ ہو تو اس صورت میں بینک کو حاصل ہونے والا نفع ربح مالم یضمن میں داخل ہوکر بنص حدیث حرام ہوجائے گا۔

لہٰذا اگر ہم مرابحہ کے اندر بھی "تعاطی" کو جائز قرار دیتے ہوئے یہ کہہ دیں کہ جس وقت گاہک نے بینک کا وکیل بن کر وہ سامان خرید کر اپنے قبضے میں لے لیا، اسی وقت خود بخود تعاطی کی بنیاد پر بینک اور گاہک کے درمیان بھی بیع مکمل ہوگئی تو اس صورت میں سودی معاملات اور مرابحہ کے درمیان جو فرق ہے وہ بھی ختم ہوجائے گا اور عملی طور پر یہی صورت ہوجائے گی کہ بینک نے گاہک کو رقم دیدی اور کسی بھی لمحے ملکیت کی ذمہ داری اور ضمان کا خطرہ مول لئے بغیر گاہک سے زیادہ رقم کا مطالبہ کردیا۔

زیر بحث مسئلے میں "تعاطی" کے عدم جواز کی ایک وجہ اور بھی ہے وہ یہ کہ "تعاطی" کے اندر اگرچہ ایجاب اور قبول کا تلفظ شرعاً ضروری نہیں ہوتا لیکن فریقین کا مجلس میں حاضر ہونا اور ایک کا دینا اور دوسرے کا قبضہ کرنا تو شرعاً ضروری ہے، جبکہ زیر بحث تجویز میں بیع خود بخود منعقد ہوجائے گی، نہ ایک شخص لے گا اور نہ ہی دوسرا شخص قبضہ کرے گا، اور فقہ کا مشہور اصول ہے کہ ایک ہی شخص بیع کی دونوں طرف کا ذمہ دار نہیں بن سکتا ہے (جبکہ زیر بحث معاملے میں ایک ہی شخص یعنی گاہک دونوں طرف کا ذمہ دار بن رہا ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ بینک اور گاہک کے درمیان تعاطی کی بنیاد پر عقد مرابحہ جائز نہیں ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# بیع الاستجرار کا حکم

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط وترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

# (۸) بیع الاستجرار کا حکم

یہ مقالہ ''بیع بالتعاطی'' کا حصہ ہے، جو حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے کویت میں منعقد ہونے والے سیمینار میں پیش کیا۔ یہ مقالہ "بحوث" میں شائع ہو چکا ہے۔ اہمیت کے پیش نظر احقر نے اس کا ترجمہ کر دیا۔

# بیع الاستجرار

لغوی اعتبار سے "بیع الاستجرار" "استجرالمال" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں: تھوڑا تھوڑا مال لینا۔ اور فقہاء متأخرین کی اصطلاح میں "بیع الاستجرار" یہ ہے کہ کوئی شخص دکاندار سے اپنی ضرورت کی اشیاء وقتاً فوقتاً تھوڑی تھوڑی کر کے لیتا رہے، اور ہر مرتبہ چیز لیتے وقت دونوں کے درمیان نہ تو ایجاب و قبول ہوتا ہے اور نہ ہی بھاؤ تاؤ ہوتا ہے۔

پھر "بیع الاستجرار" کی دو قسمیں ہیں:

(۱) پہلی قسم یہ ہے کہ سامان کی قیمت بعد میں دی جائے۔

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ سامان کی قیمت پہلے ہی دکاندار کو دے دی جائے۔

جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے، اس کو علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ نے در مختار میں ان الفاظ سے ذکر کیا ہے:

﴿مایستجره الانسان من البیّاع اذا حاسبه علی اثمانها بعد استهلاکها﴾

یعنی "بیع الاستجرار" یہ ہے کہ انسان دکاندار سے تھوڑی تھوڑی چیز لیتا رہے، اور ان اشیاء کو استعمال کرنے کے بعد آخر میں ان کی قیمت کا حساب کر کے ادا کردے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ انسان دکاندار کے ساتھ یہ سمجھوتہ کرلے کہ جب کبھی اس کے گھر میں کسی چیز کی ضرورت ہوگی وہ اس کی دکان سے منگوالے گا، چنانچہ جب اس شخص کو اپنے گھر میں کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے وہ اس کی دکان سے منگوا لیتا ہے، اور دکاندار اس کی مطلوبہ اشیاء ایجاب و قبول کے بغیر اور کسی بھاؤ تاؤ اور قیمت کے ذکر کے بغیر اس کو دیدیتا ہے، اور وہ شخص اس چیز کو اپنی ضرورت میں استعمال کر لیتا

ہے اور پھر ایک ماہ کے اندر جتنی اشیاء وہ دکان سے لیتا ہے، مہینے کے آخر میں اس کا حساب ہوجاتا ہے، اور وہ شخص یک مشت تمام اشیاء کی قیمت ادا کردیتا ہے۔

فقہ کے مشہور قواعد کی رو سے بیع کی یہ صورت ناجائز ہونی چاہئے، اس لئے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ یہ بیع اس وقت منعقد ہوگئی جب وہ چیز مشتری نے دکاندار سے وصول کرلی تو اس صورت میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ ثمن مجہول کے ساتھ بیع منعقد ہوگی، اس لئے کہ اس موقع پر دکاندار اور مشتری کے درمیان نہ تو بھاؤ تاؤ ہوتا ہے اور نہ ہی ثمن کا کوئی ذکر ہوتا ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ بیع اس وقت منعقد ہوگی جب مہینے کے آخر میں حساب کا تصفیہ ہوگا، جبکہ اس وقت وہ چیز استعمال کے بعد ختم ہوچکی ہوگی تو اس صورت میں دو خرابیاں لازم آئیں گی، ایک خرابی تو یہ لازم آئے گی کہ اس چیز کی بیع منعقد ہونے سے پہلے ہی مشتری اس چیز کو استعمال کر کے ختم کر دے گا۔ دوسری خرابی یہ ہوگی کہ معدوم چیز کی بیع لازم آئے گی۔ انہیں خرابیوں کی وجہ سے بعض فقہاء نے ''بیع الاستجرار'' کو ناجائز قرار دیا ہے، چنانچہ عام فقہاء شافعیہ کا مذہب یہی ہے، علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿فا ما اذا اخذ منه شيئا ولم يعطه شيئا، ولم يتلفظا ببيع بل نويا اخذه بثمنه المعتاد، كما يفعله كثير من الناس، فهذا باطل بلا خلاف لانه ليس ببيع لفظي ولا معاطاة، ولا يعدّ بيعا فهو باطل، وليعلم هذا وليحترز منه، ولا تغتر بكثرة من يفعله، فان كثيرا من الناس ياخذ الحوائج من البيّاع مرة بعد مرة من غير مبايعة ولا معاطاة ثم بعد مدة يحاسبه ويعطيه العوض، وهذا باطل بلا خلاف لما ذكرناه﴾

(المجموع شرح المہذب: ۹/۱۶۳)

''یعنی اگر کوئی شخص (دکاندار) سے کوئی چیز لے اور اس کی قیمت اس کو نہ دے اور دونوں (بائع اور مشتری) زبان سے بیع

کا تذکرہ بھی نہ کریں بلکہ دونوں یہ نیت کرلیں کہ اس چیز کی عام بازاری قیمت پر اس کی بیع ہو رہی ہے، جیسا کہ اکثر لوگ اس طرح کا معاملہ کرتے ہیں، تو بیع کی یہ صورت بلا اختلاف باطل ہے، اس لئے کہ یہ نہ تو لفظی بیع ہے اور نہ بیع معاطاۃ میں داخل ہے، اور جب کسی بیع کے اندر اس کا شمار نہیں ہے تو یہ بیع کی صورت باطل ہوگی۔ بیع کی اس قسم کا حکم جاننے کے بعد اس سے احتراز کرنا چاہئے، اور لوگوں کے درمیان اس بیع کا کثرت سے پایا جانا تمہیں دھوکے میں نہ ڈالے، اس لئے کہ بہت سے لوگ دکانداروں سے وقتاً فوقتاً بیع لفظی اور معاطاۃ کے بغیر اپنی ضرورت کی اشیاء لیتے رہتے ہیں، پھر کچھ مدت کے بعد آپس میں حساب کرلیتے ہیں اور دکاندار کو ان اشیاء کا معاوضہ دیدیتے ہیں۔ یہ صورت بلا اختلاف باطل ہے"۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ "بیع تعاطی اور استجرار" کے بارے میں شوافع کا مسلک زیادہ مدون نہیں ہے۔ لیکن فقہاء شوافع ہی کی ایک جماعت بیع کی ان دونوں قسموں کے جواز کی قائل ہے، ان میں سے ایک امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ بھی ہیں چنانچہ علامہ رملی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿اماالا ستجرار من بیّاع فباطل اتفاقا ای حیث لم یقدر الثمن کل مرة علی ان الغزالی سامح فیه ایضا بناء علی جواز المعاطاة﴾ (نہایۃ المحتاج للرملی ۳/۳۶۴)

"کسی دکاندار سے تھوڑا تھوڑا لینا یہ بالاتفاق باطل ہے، اس لئے کہ اس میں ہر مرتبہ قیمت متعین نہیں کی جاتی، البتہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے بیع معاطاۃ کے جواز کی بناء پر اس میں بھی تسامح سے کام لیتے ہوئے اس کو بھی جائز قرار دیا ہے"۔

علامہ شربینی خطیب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿واخذ الحاجات من البیّاع یقع علی ضربین احدھما ان یقول: اعطنی بکذالحما او خبزا مثلا وھذا ھو الغالب فیدفع الیہ مطلوبہ فیقبضہ ویرضی بہ ثم بعد مدۃ یحاسبہ ویؤدی ما اجتمع علیہ، فھذا مجزوم بصحتہ عند من یجوز المعاطاۃ فیما اراہ۔ والثانی: ان یلتمس مطلوبہ من غیر تعرض لثمن کاعطنی رطل خبز اولحم مثلا فھذا محتمل وھذا مارای الغزالی اباحتہ ومنعھا المصنف (یعنی النووی رحمہ اللّٰہ)﴾ (مغنی المحتاج: ۲/۴)

"یعنی بیچنے والے سے ضرورت کی اشیاء لینا دو طرح سے ہوتا ہے: ایک یہ کہ خریدنے والا مثلاً یہ کہے کہ مجھے اتنے کا گوشت یا روٹی دیدو۔ عام طور پر یہی صورت ہوتی ہے، چنانچہ بیچنے والا اس کو اس کی مطلوبہ اشیاء دیدیتا ہے اور خریدنے والا اس چیز پر قبضہ کر کے اس پر رضا مندی کا اظہار کردیتا ہے، پھر کچھ مدّت کے بعد اس کا حساب ہوجاتا ہے اور خریدنے والا تمام واجب الاداء رقم ادا کردیتا ہے۔ میرے خیال میں جو حضرات فقہاء بیع معاطاۃ کے جواز کے قائل ہیں، ان کے نزدیک یہ صورت یقینی طور پر درست ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ خریدنے والا قیمت کا ذکر کئے بغیر دکاندار سے اپنی مطلوبہ اشیاء طلب کرتے ہوئے مثلاً یہ کہے کہ مجھے ایک رطل گوشت یا روٹی دیدو (چنانچہ بیچنے والا اس کو مطلوبہ اشیاء دیدیتا ہے) اس صورت کے جائز ہونے میں احتمال ہے، البتہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ اس کے جواز کے قائل ہیں،

اور مصنف (یعنی علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ) اس کے عدم جواز کے قائل ہیں"۔

مالکیہ کی کتب میں "بیع الاستجرار" کی دوسری قسم کا ذکر ملتا ہے، جس میں قیمت پہلے ادا کردی جاتی ہے، چنانچہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ مؤطا میں تحریر فرماتے ہیں:

﴿ولا باس ان یضع الرجل عند الرجل درهما ثم یاخذ منه بربع اوثلث اوبکسر معلوم سلعة معلومة فاذا لم یکن فی ذلک سعر معلوم وقال الرجل: آخذ منک بسعر کل یوم، فهذا لایحل لانه غرر یقل مرة ویکثر مرة ولم یفترقا علی بیع معلوم﴾

(مؤطا الامام مالک: جامع بیع الطعام)

"اگر ایک شخص دکاندار کے پاس ایک درہم رکھوا دے اور پھر اس دکاندار سے اس درہم کے تہائی یا چوتھائی یا اس کے خاص حصے کے عوض کوئی چیز خریدلے تو یہ صورت جائز ہے، لیکن اگر اس چیز کی قیمت معلوم نہ ہو اور خریدنے والا یہ کہے کہ میں تم سے جو چیز بھی خریدوں گا، وہ اس دن کے بھاؤ کے حساب سے خریدوں گا، تو یہ صورت جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں دھوکہ پایا جارہا ہے۔ کیونکہ قیمت گھٹتی بڑھتی رہتی ہے، اور متعاقدین کسی ایک قیمت پر اتفاق کر کے جدا نہیں ہوئے (بلکہ قیمت کے تعین کے بغیر دونوں میں جدائی واقع ہوگئی ہے)"۔

مندرجہ بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ مالکیہ کے نزدیک "استجرار" کے ناجائز ہونے کی وجہ قیمت کی جہالت ہے، اس میں کوئی فرق نہیں کہ قیمت پہلے ادا کردی گئی ہے یا بعد میں ادا کی جائے گی۔ اس حد تک مالکیہ اکثر شوافع کے ساتھ متفق ہیں۔

جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک اس مسئلے میں مختلف روایتیں ہیں، چنانچہ ابن مفلح "النکت والفوائد السنیة" میں فرماتے ہیں:

﴿قال ابوداؤد فی مسائله باب فی الشراء ولایسمی الثمن سمعت احمد سئل عن الرجل یبعث الی البقال فیاخذ منه الشئی بعد الشئی، ثم یحاسبه بعد ذالك قال: ارجو ان لایکون بذلك بأس- قال ابوداؤد: وقیل لأحمد: یکون البیع ساعتئذ؟ قال: لا-

قال الشیخ تقی الدین: وظاهر هذا انهما اتفقا علی الثمن بعد قبض المبیع والتصرف فیه، وان البیع لم یکن وقت القبض، وانما کا ن وقت التحاسب وان معناه صحة البیع بالسعر۰﴾

(موسوعة الفقه الاسلامی ۵/۳۰۵)

امام ابوداؤدؒ ان مسائل کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: یہ باب ان چیزوں کے بیان میں ہے جن کو خریدا جائے اور ان کی قیمت بیان نہ کی جائے۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے سوال کیا گیا کہ ایک شخص دکاندار سے ضرورت کی اشیاء وقتاً فوقتاً لیتا رہتا ہے اور آخر میں حساب کرلیتا ہے، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے جواب میں فرمایا کہ میرے خیال میں اس میں کوئی حرج نہیں۔ امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں کہ دوبارہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے سوال کیا گیا کہ کیا یہ بیع اسی وقت منعقد ہوجائے گی؟ انہوں نے جواب میں فرمایا: نہیں۔

شیخ تقی الدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں متعاقدین نے مبیع پر قبضہ اور اس میں تصرف کے بعد اس کی قیمت پر اتفاق کرلیا تھا اور یہ بیع مبیع پر

قبضہ کے وقت منعقد نہیں ہوگی بلکہ حساب کتاب کے وقت منعقد ہوگی، اور یہ بیع بازاری قیمت کے مطابق درست ہوجائے گی)۔

اس عبارت سے ظاہر ہوا کہ حنابلہ کے نزدیک "بیع الاستجرار" کے جائز ہونے کی روایت بازاری قیمت پر مبنی ہے، لہٰذا اس مسئلے میں ان کی دو روایتیں ہوگئیں۔

جہاں تک احناف کا تعلق ہے تو متأخرین حنفیہ نے "بیع الاستجرار" کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ اگرچہ دکاندار سے سامان لیتے وقت قیمت کا کوئی تذکرہ نہ ہو۔ درمختار میں ہے:

﴿مایستجره الانسان من البیّاع اذا حاسبه علی اثمانها بعد استهلاكها جاز استحسانا﴾

(درمختار مع ردالمحتار ۴/۵۱۶)

"انسان دکاندار سے تھوڑی تھوڑی چیزیں خریدتا رہتا ہے اور ان کو استعمال کرنے کے بعد آخر میں ان کی قیمت کا حساب کرتا ہے۔ یہ معاملہ استحساناً جائز ہے"۔

علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿ومما تسامحوا فیه واخرجوه عن هذه القاعدة ما فی القنیة: الاشیاء التی توخذ من البیّاع علی وجه الخرج كما هو العادة من غیر بیع كالعدس والملح والزیت ونحوها ثم اشتراها بعد ما انعدمت صح اه فیجوز بیع المعدوم هنا﴾ (البحرالرائق ۵/۲۵۹)

بیع کی وہ صورت جس میں علماء حنفیہ نے تسامح سے کام لیتے ہوئے اس کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ کردیا ہے جو "قنیہ" میں مذکور ہے، وہ یہ ہے کہ گھریلو ضرورت کی وہ اشیاء جس کو عادةً

لوگ بغیر بیع وشراء کے ضرورت کے مطابق دکاندار سے لیتے ہیں جیسے دال، نمک، تیل وغیرہ، اور پھر ان اشیاء کو استعمال کرنے کے بعد آخر میں ان کی بیع کرتے ہیں، یہ معاملہ صحیح ہے اور اس میں "معدوم" کی بیع جائز ہوگی۔

اس سے ظاہر ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک "بیع الاستجرار" استحساناً جائز ہے، لیکن پھر وجہ استحسان کی کیفیت کے بارے میں علماء احناف کی عبارتیں مختلف ہیں، چنانچہ مختلف کتابوں میں فقہاء کی عبارات کے مطالعہ کے بعد میرے نزدیک جو خلاصہ نکلا ہے وہ مندرجہ ذیل ہے:

وہ "بیع الاستجرار" جس میں قیمت پہلے ادا کردی جائے، وہ دو حال سے خالی نہیں:

یا تو یہ صورت ہوگی کہ جب بھی مشتری دکاندار سے کوئی چیز لے تو وہ دکاندار اس چیز کی قیمت بیان کردے یا اس چیز کی قیمت کسی بھی طریقے سے فریقین کے علم میں ہو۔ جو حضرات فقہاء بیع تعاطی کے جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک "استجرار" کی اس صورت کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، لہٰذا اس صورت میں ہر چیز کی بیع "تعاطی" کے طور پر اسی وقت بیع منعقد ہوجائے گی جب مشتری اس چیز کو اپنے قبضے میں لے لے گا، البتہ تمام بیوع کا حساب آخر (مہینے) میں اکٹھا ہوجائے گا، اس صورت میں نہ تو ثمن مجہول کے ساتھ بیع ہونے کی خرابی لازم آئے گی اور نہ بیع معدوم کی خرابی لازم آئے گی۔ بیع استجرار کی یہ صورت حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور فقہاء شوافع میں امام غزالی اور ابن سریج رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک جائز ہے۔ البتہ شوافع کے مشہور مسلک کے مطابق بیع استجرار کا جواز ایجاب وقبول کے تلفظ پر موقوف ہے۔ جیسا کہ ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے کہ "تعاطی" میں جمہور کا مسلک راجح ہے۔

یا تو یہ صورت ہوگی کہ دکاندار ہر مرتبہ چیز کی قیمت بیان نہ کرے البتہ ابتدائی گفت وشنید ہی کے وقت فریقین کے درمیان یہ سمجھوتہ ہوجائے کہ مشتری جس روز

جو چیز دکاندار سے لے گا وہ اس چیز کی اس روز کی بازاری قیمت کے حساب سے لے گا۔ اس صورت میں بیع الاستجرار کی یہ صورت قبضہ کرنے کے دن کی بازاری قیمت پر موقوف رہے گی، اور چاروں ائمہ کے نزدیک یہ اصول معروف ہے کہ کسی چیز کی بیع اس کی بازاری قیمت پر یا قیمت مثل پر یا لکھی ہوئی قیمت پر اس وقت تک جائز نہیں ہوتی جب تک مجلس کے اندر ہی فریقین کو متعین طور پر اس چیز کی قیمت معلوم نہ ہوجائے۔ (ردالمحتار ۵۲۹/۴) لیکن مسلک شافعیہ اور حنابلہ کے مسلک کی ایک روایت یہ ہے کہ بازاری قیمت پر بیع درست ہوجائے گی۔ جہاں تک شوافع کے مسلک میں اس روایت کا تعلق ہے تو امام رافعی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ روایت منسوب ہے۔ چنانچہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کو ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے:

﴿وحکی الرافعی وجها ثالثا انه یصح مطلقا للتمکن من معرفته کمالو قال: بعت هذه الصبرة کل صاع بدرهم یصح البیع وان کانت جملة الثمن فی الحال مجهولة وهذا ضعیف شاذ﴾

"امام رافعی رحمۃ اللہ علیہ نے تیسری صورت یہ بیان کی ہے کہ بیع کی یہ صورت مطلقاً درست ہے اس لئے کہ قیمت معلوم کرنا ممکن ہے مثلاً کوئی شخص کہے کہ میں تمہیں گندم کا یہ ڈھیر ہر صاع ایک درہم کے حساب سے فروخت کرتا ہوں تو یہ بیع درست ہے اگرچہ فی الحال اس ڈھیر کی کل قیمت مجہول ہے، البتہ یہ قول ضعیف اور شاذ ہے"۔ (المجموع شرح المہذب ۳۶۶/۹)

جہاں تک حنابلہ کے مسلک میں اس روایت کا تعلق ہے تو یہ روایت امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی بھی ایک روایت ہے جس کو علامہ شیخ تقی الدین رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیا ہے۔ (الانصاف للمرداوی ۳۱۰/۴) اور ماقبل میں ہم علامہ تقی الدین رحمۃ

اللہ علیہ کی عبارت نقل کرچکے ہیں۔ اسی طرح علامہ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ بھی اس بیع کے جواز کے قائل ہیں اور فرماتے ہیں کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے اس کا جواز منصوص ہے، اور ان کے شیخ علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس کے جواز کے قول کو اختیار کیا ہے۔ (اعلام الموقعین ۴/۳)

بہرحال، اس موضوع پر فقہاء کی عبارات اور ان کے دلائل دیکھنے کے بعد جو حقیقت میرے سامنے واضح ہوئی، وہ یہ ہے کہ اشیاء کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم کی اشیاء وہ ہیں جن کی اکائیوں کے بدلنے سے ان کی قیمت میں تبدیلی آجاتی ہے اور کسی منضبط اور معلوم پیمانے کے ذریعہ اس کی قیمت متعین کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ مثلاً کوئی تاجر اس چیز کو دس روپے میں فروخت کرتا ہے جبکہ دوسرا تاجر اسی چیز کو اسی وقت دس روپے سے کم یا زیادہ میں فروخت کرتا ہے۔ لہٰذا جن فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ "بازاری بھاؤ" پر کسی چیز کو فروخت کرنا حرام ہے، ان کا مقصد یہ ہے کہ پہلی قسم کی اشیاء میں اس طرح فروخت کرنا حرام ہے، اس لئے کہ "بازاری بھاؤ" (جبکہ عاقدین کو ان اشیاء کی بازاری قیمت معلوم نہ ہو) کی اصطلاح ان اشیاء کے حق میں غیر مستقر اور ناپائیدار ہے، لہٰذا بازاری بھاؤ پر عقد کرنے کی صورت میں ثمن مجہول رہے گا اور یہ جہالت مفضی الی النزاع ہوگی۔

دوسری قسم کی اشیاء وہ ہیں جن کی نہ تو اکائیوں میں تفاوت اور فرق ہوتا ہے اور نہ ہی قیمتوں میں فرق ہوتا ہے، اور ان اشیاء کی قیمتوں کو کسی معلوم پیمانے کے ذریعہ اس طرح متعین کیا جاسکتا ہے کہ ہر شخص اس کی قیمت آسانی سے معلوم کرسکتا ہے اور اس کی قیمت کو اس پیمانے پر منطبق کرنے میں کسی غلطی یا جھگڑے کا بھی احتمال نہیں رہتا۔ لہٰذا جو حضرات فقہاء "بازاری بھاؤ" پر فروخت کرنے کے جواز کے قائل ہیں، ان کے نزدیک یہی دوسری قسم کی اشیاء مراد ہیں، اس لئے کہ ان اشیاء کی بیع کے وقت، قیمت کے سلسلے میں کسی مضبوط پیمانے کا بیان کردینا ہی قیمت بیان کردینے کے قائم مقام ہوجائے گا اور اس میں ایسی جہالت باقی نہیں رہے

گی جو مفضی الی النزاع ہو۔ چنانچہ امام محقق علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

﴿ومما لا يجوز البيع به: البيع بقيمته او بما حل به اوبما تريد اوتحبّ اوبراس ماله اوبما اشتراه اوبمثل مااشترى فلان لايجوز.......... وكذالا يجوز بمثل مايبيع الناس الا ان يكون شيئا لايتفاوت كالخبز واللحم﴾ (فتح القدیر مع الکفایۃ ۵/۴۶۷)

وہ صورتیں جن میں بیع جائز نہیں وہ یہ ہیں کہ بائع یہ کہے کہ میں اس کو اس کی قیمت پر فروخت کرتا ہوں، یا میں اس قیمت پر فروخت کرتا ہوں جس قیمت پر مجھے پڑی ہے، یا اس قیمت پر فروخت کرتا ہوں جس پر تم خریدنا چاہتے ہو، یا جس قیمت کو تم پسند کرو، یا اس کے راس المال پر فروخت کرتا ہوں، یا جس قیمت پر اس نے خریدا، یا فلاں کی قیمت خرید کی مثل پر فروخت کرتا ہوں، یہ صورتیں جائز نہیں۔

اسی طرح یہ صورت بھی جائز نہیں کہ بائع یہ کہے کہ میں اس قیمت مثل پر فروخت کرتا ہوں جس پر لوگ خرید وفروخت کرتے ہیں، الّا یہ کہ وہ چیز ایسی ہو جس کی اکائیوں میں فرق نہیں ہوتا جیسے روٹی اور گوشت۔

علامہ ابن عابدینؒ نے بھی اس قسم کی عبارت صاحب "النہر الفائق" سے نقل کرتے ہوئے ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا:

﴿وخرج ايضا مالوكان الثمن مجهولا كالبيع بقيمته اوبراس ماله اوبما اشتراه اوبمثل ما اشتراه فلان.......
.. ومنه ايضا مالو باعه بمثل مايبيع الناس الاان يكون

شیئا لا یتفاوت﴾ (در مختار ۴/۵۲۹)

"اور اس حکم سے وہ بیع بھی خارج ہو گئی جس میں ثمن مجہول ہو مثلاً اس چیز کی قیمت پر بیع کرنا، یا اس کے رأس المال پر بیع کرنا، یا اس قیمت پر بیع کرنا جس پر بائع نے اس کو خریدا تھا، یا فلاں شخص نے جس قیمت پر خریدا تھا اسی قیمت پر بیع کرنا..... ...اور یہ صورت بھی ناجائز ہے کہ بائع یہ کہے کہ جس قیمت پر لوگ بازاروں میں اس کو فروخت کر رہے ہیں اس پر فروخت کرتا ہوں، البتہ اس آخری صورت میں بیع اس وقت جائز ہے جبکہ وہ چیز ایسی ہو کہ اس کی مختلف اکائیوں میں تفاوت نہ پایا جاتا ہو"۔

میرے خیال میں یہ رائے اعتدال سے زیادہ قریب اور متفقہ اصولوں کے زیادہ موافق بھی ہے، اس لئے کہ ایسی جہالت ثمن جو مفضی الی النزاع ہو، بیع کے جواز میں مانع ہوتی ہے لیکن جب ایک مضبوط پیمانے کی تعیین کے بعد نزاع کا احتمال ہی ختم ہو گیا اور مانع مرتفع ہو گیا تو اب بیع جائز ہو گئی۔

موجودہ دور میں بہت سی اشیاء ایسی ہیں کہ ان کی قیمت کو ایک متعین پیمانے کے ساتھ اس طرح ایڈجسٹ کیا جا سکتا ہے کہ اس کے بعد اس کو تطبیق دینے میں کسی نزاع کا احتمال باقی نہیں رہتا، لہٰذا اس قسم کی اشیاء میں معاملہ درست ہو جائے گا اور بازاری بھاؤ کی بنیاد پر ان اشیاء میں "بیع الاستجرار" بھی جائز ہو گی۔

مثلاً آجکل اخبارات بیچنے والوں کے ساتھ لوگ معاملہ کرتے ہیں کہ اخبار بیچنے والا روزانہ صبح ایک اخبار خریدنے والے کے گھر میں اس خیال سے ڈال جاتا ہے کہ مہینے کے آخر میں اخبار کی خوردہ قیمت (ریٹیل پرائز) کی بنیاد پر حساب ہو جائے گا۔ اب بعض اوقات مشتری کو پتہ بھی نہیں ہوتا کہ اس اخبار کی خوردہ قیمت کیا ہے؟ لیکن اخبار کے ریٹیل پرائز اس طرح فکس ہے کہ لوگوں کے بدلنے سے اس کی قیمت میں

کوئی فرق نہیں ہوتا۔ ہاں، بعض اوقات یہ تو ہوتا ہے کہ مہینے کے بیچ میں اس کی قیمت بدل جاتی ہے لیکن یہ تبدیلی تمام خریداروں کے حق میں ہوتی ہے، کسی خاص خریدار کے حق میں نہیں ہوتی، لہٰذا اخبار کی قیمت کی تعیین میں کسی بھی قسم کے نزاع کی کوئی صورت موجود نہیں۔ لہٰذا جس وقت اخبار بیچنے والا خریدار کے گھر میں اس کے حکم یا اس کی اجازت سے اخبار ڈالے گا اسی وقت بازاری قیمت پر بیع منعقد ہوجائے گی اور مہینے کے آخر میں حساب کا تصفیہ ہوجائے گا۔ بہرحال یہ استجرار کی دوسری قسم کی مثال تھی جس میں قیمت بعد میں ادا کی جاتی ہے۔

اس تفصیل سے ظاہر ہوگیا کہ بیع الاستجرار کی دوسری قسم میں بیع ہر مرتبہ اس وقت منعقد ہوجاتی ہے جس وقت مشتری مبیع پر قبضہ کرلیتا ہے، بشرطیکہ اس چیز کی قیمت کسی معلوم پیمانے کے ساتھ اس طرح منسلک ہو کہ ثمن کی تعیین کے سلسلے میں آپس میں کسی بھی قسم کے نزاع کا اندیشہ باقی نہ رہے۔ لیکن اگر اس مبیع کی قیمت اس طرح کسی معیار کے ساتھ منسلک نہیں ہے تو اس صورت میں قبضہ کے وقت بیع منعقد نہیں ہوگی۔ اس صورت کا شرعی حکم تیسری قسم کے بیان میں انشاء اللہ آگے آجائے گا۔

## بیع الاستجرار کی تیسری قسم جس میں قیمت بعد میں ادا کی جاتی ہے

بیع الاستجرار کی تیسری قسم یہ ہے کہ چیز لیتے وقت اس کی قیمت معلوم نہ ہو اور نہ ہی معاملہ کرتے وقت عاقدین کے ذہن میں کوئی ایسا معیار ہو جس کی بنیاد پر ثمن کی تحدید اس طرح ہوجائے کہ اس کے بعد نزاع کا اندیشہ نہ رہے، بلکہ عاقدین لاپرواہی کے ساتھ معاملہ کریں اور ثمن سے بالکل تعرض ہی نہ کریں۔ اس صورت میں چونکہ سامان پر قبضہ کرتے وقت ثمن بالکل مجہول ہے اور یہ ایسی جہالت فاحشہ

ہے جو مفضی الی النزاع ہو سکتی ہے، اس لئے سامان لینے کے وقت تک بیع منعقد نہیں ہوگی، اور مہینے کے آخر میں حساب کے تصفیے تک یہ بیع فاسد رہے گی، البتہ متأخرین حنفیہ فرماتے ہیں کہ جب مہینے کے آخر میں تصفیہ کے وقت ثمن پر دونوں اتفاق کرلیں گے تو اس وقت یہ بیع درست ہوجائے گی۔

پھر بعض فقہاء نے فرمایا کہ تصفیہ کے وقت ہی یہ معاملہ بیع کی صورت اختیار کرلے گا جس کا مطلب یہ ہے کہ جب ان اشیاء کی صحیح قیمت تصفیہ کے وقت عاقدین کے سامنے آگئی اس وقت بیع منعقد ہوگئی۔ البتہ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مشتری دکاندار سے جو اشیاء مہینے بھر تک لیتا رہا ہے ان میں سے اکثر اشیاء کو استعمال کرکے وہ ختم کرچکا ہے اور اب تصفیہ کے وقت ان اشیاء کا وجود ہی باقی نہیں رہا تو اب ان اشیاء کی بیع کیسے درست ہوگی جو معدوم ہوچکی ہیں۔

بعض فقہاء نے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ اگرچہ یہ معدوم کی بیع ہے لیکن عرف یا تعامل یا عموم بلوی کی بنیاد پر استحساناً اس قسم کی بیع جائز ہے۔ یہ علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ کا موقف ہے اور بحرالرائق اور "الاشباہ والنظائر" میں موجود ہے جیسے کہ ہم ماقبل میں ذکر کرچکے ہیں۔

البتہ اس پر ایک اشکال اور ہوتا ہے، وہ یہ کہ اس صورت میں مشتری کا ایسی اشیاء میں تصرف کرنا لازم آئے گا جو اس کی ملک میں داخل نہیں ہوئیں اور نہ ان کی بیع ہوئی ہے اور غیر ملک میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ اس اشکال کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ چونکہ یہ تصرف مالک کی اجازت سے ہوا ہے اور مالک کی اجازت سے اس کی ملک میں تصرف کرنا جائز ہے اس لئے یہ صورت جائز ہے۔

دوسرے فقہاء کرام نے اس معاملے کو بیع کی بنیاد پر نہیں، بلکہ "ضمان المتلفات" یعنی ہلاک شدہ اشیاء کے ضمان کی بنیاد پر درست کہا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ چیز لیتے وقت ثمن مجہول تھا اور تصفیہ کے وقت مبیع معدوم ہوچکی تھی، اس لئے اس معاملے کو بیع کہنا تو کسی حال میں درست نہیں، اس لئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ

چیز لینے والے نے لیتے وقت وہ چیز بطور قرض لی، پھر اس چیز کو استعمال کر کے ہلاک کردیا جس کے نتیجے میں اس پر ضمان آیا، اور پھر تصفیہ کے وقت دونوں کے اتفاق سے جو ضمان طے ہوا وہ ضمان اس نے ادا کردیا۔

البتہ اس پر ایک اشکال یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک صرف "مثلیات" میں قرض کا معاملہ کرنا درست ہے "قیمیات میں قرض کا معاملہ کرنا درست نہیں، جبکہ استجرار بعض اوقات ذوات القیم میں بھی جاری ہوتا ہے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ قیمیات میں اقتراض کے عدم جواز سے استجرار استحساناً مستثنیٰ ہے جیسا کہ روٹی اور گوندے ہوئے آٹے میں استحساناً اقتراض کو جائز قرار دیا گیا ہے، باوجودیکہ یہ دونوں ذوات القیم میں سے ہیں "مثلیات" میں سے نہیں ہیں۔ استجرار کی زیر بحث صورت کو جائز قرار دینے کے مندرجہ بالا مختلف طریقے علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے ردالمحتار میں ذکر فرمائے ہیں:

احقر کے نزدیک۔ واللہ اعلم بالصواب۔ اس معاملہ کو درست قرار دینے کی پہلی صورت زیادہ راجح ہے، وہ یہ ہے کہ تصفیہ کے وقت جب فریقین ان اشیاء کی قیمت پر اتفاق کرلیں گے اس وقت یہ عقد بیع کا معاملہ بن کر درست ہوجائے گا۔ البتہ جہاں تک اس صورت پر اس اشکال کا تعلق ہے کہ اس میں "بیع المعدوم" لازم آئے گی جو کہ ناجائز ہے؟ تو اس اشکال کا صحیح جواب یہ ہے کہ دراصل اس صورت میں معدوم کی بیع نہیں ہے بلکہ اس چیز کی بیع ہو رہی ہے جس سے مشتری پوری طرح انتفاع حاصل کرچکا ہے اور اسی انتفاع کے نتیجے میں وہ چیز ہلاک ہو چکی ہے۔ اور "بیع المعدوم" کے حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں "غرر" پایا جاتا ہے اور بعض اوقات مبیع کے معدوم ہونے کی وجہ سے بائع اس مبیع کو مشتری کے سپرد کرنے پر قادر ہی نہیں ہوتا۔ جبکہ زیر بحث صورت میں "غرر" موجود نہیں، اس لئے کہ بائع مشتری کو مبیع پہلے ہی سپرد کرچکا ہے اور مبیع مشتری کے پاس موجود تھی اور اس سے اس نے انتفاع کیا، حتیٰ کہ وہ مبیع اس انتفاع کے نتیجے میں ختم ہوگئی۔ لہٰذا تصفیہ کے

وقت اس مبیع کو موجود فرض کرلیں گے۔ اس طرح یہ بیع درست ہو جائے گی۔

اور جہاں تک دوسرے اشکال کا تعلق ہے کہ اس صورت میں مشتری کا ان اشیاء کو استعمال کرنا اور ان میں تصرف کرنا، بیع سے پہلے ملکِ غیر میں تصرف کرنا ہے جو جائز نہیں۔ تو اس اشکال کا صحیح جواب یہ ہے کہ تصفیہ کے وقت جب بیع درست ہوگئی تو اس درستگی کو تقدیراً اس وقت کی طرف منسوب کر دیا جائے گا جس وقت مشتری نے وہ چیز حاصل کی تھی، اور یوں سمجھا جائے گا کہ گویا مشتری نے اس چیز میں تصرف کیا جس چیز کا بیع کے ذریعہ وہ مالک بن چکا تھا۔ یہ صورت بالکل ویسی ہے جیسی مغصوبہ اشیاء کے ضمان میں ہوتی ہے یعنی مغصوبہ اشیاء میں غاصب کا تصرف درست نہیں ہوتا، لیکن جب غاصب مغصوبہ چیز کا ضمان ادا کر دیتا ہے تو وہ اس چیز کا مالک بن جاتا ہے اور اس ملک کو غصب کے وقت کی طرف منسوب کردیا جاتا ہے کہ گویا غاصب نے جس وقت وہ چیز غصب کی تھی اسی وقت وہ اس کا مالک بن گیا تھا۔ لہٰذا راجح قول کے مطابق غاصب کے تمام تصرفات جو اس نے شئ مغصوب میں کئے تھے، ضمان ادا کرنے کے بعد خود بخود درست ہوجائیں گے۔ اور جس صورت میں مغصوب منہ غاصب کے لئے شئ مغصوب میں تصرف (اجازت کے ذریعے) حلال کردے، اس صورت میں تو کوئی اختلاف ہی نہیں کہ اس غاصب کے تمام تصرفات ضمان ادا کرنے کے بعد بالکل جائز اور درست ہوجائیں گے۔[1]

---

[1] علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صاحب درمختار کی عبارت سے یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ شئ مغصوب میں اداء ضمان سے پہلے ملک غاصب کے لئے ثابت ہے، البتہ اس سے انتفاع کرنے کی حلت اداء ضمان پر موقوف ہے۔ یہی مسئلہ عام متون میں بھی اسی طرح درج ہے۔ لہٰذا نوازل میں جو یہ لکھا ہے کہ ملکیت میں آنے کے بعد بھی اس سے انتفاع حلال نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں ملک خبیث سے استفادہ کرنا لازم آجائے گا جیسا کہ بیع فاسد میں قبضہ کے بعد ملک خبیث ہونے کی وجہ سے استفادہ درست نہیں ہوتا جب تک کہ مالک خود اس سے انتفاع کرنے کو

لہٰذا جب غصب کے اندر غاصب ضمان ادا کرنے کے بعد شئ مغصوب کا اس وقت سے مالک بن جاتا ہے جب اس نے وہ شئ غصب کی تھی، تو "بیع الاستجرار" میں سامان لینے والا بطریق اولیٰ مالک بن جائے گا، اس لئے کہ یہاں تو مالک کی اجازت سے اس سامان پر قبضہ کررہا ہے اور اس کے اندر تصرف کر رہا ہے۔ اور "بیع الاستجرار" کے اندر سامان لینے والا گناہ گار بھی نہیں ہوگا، جبکہ غاصب غصب کی وجہ سے گناہ گار بھی ہوگا۔

بہر حال "بیع الاستجرار" "ضمان للمتلفات" کی طرح نہیں ہے جیسا کہ تخریج ثانی کرنے والے فقہاء کا خیال ہے، البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس حیثیت سے "ضمان للمتلفات" کی نظیر ہے کہ اس میں بھی بعد میں ہونے والی بیع کو قبضہ کرنے کے وقت کی طرف منسوب کردیا جاتا ہے۔ جیسا کہ وہ ملکیت جو اداء ضمان کے بعد حاصل ہوتی ہے اس کو وقت غصب کی طرف منسوب کردیا جاتا ہے۔

## خلاصہ

ثمن مؤخر کے ساتھ جو بیع الاستجرار کی جاتی ہے اس کے حکم کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے:

❶ اگر بائع مشتری کو اشیاء کی قیمت اسی وقت بتا دے جب مشتری ان اشیاء پر قبضہ کرے تو اس صورت میں ہر قبضہ کے وقت بیع درست ہوجائے گی، اس کے صحیح

---

مشتری کے لئے حلال نہ کردے۔ نوازل کی یہ بات عام متون کے خلاف ہے۔ بعض متأخرین فقہاء فرماتے ہیں کہ اداء ضمان کے بعد غصب سبب ملکیت بن جاتا ہے جیسے مبسوط میں ہے۔

(ردالمحتار ۱۹۱/۶)

اس عبارت کے تحت علامہ رافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ صورت مسئلہ ایسا ہی ہے جیسے بیع بشرط الخیار للمشتری ہو۔ اس صورت میں سقوط خیار کے وقت مشتری اس مبیع کا شراء کے ذریعہ مالک ہوجائے گا۔ (دیکھئے: التحریر المختار للرافعی ۲۸۷/۶)

ہونے پر ان تمام فقہاء کا اجماع ہے جو بیع بالتعاطی کے جواز کے قائل ہیں۔ اور حساب کا تصفیہ اس وقت ہوگا جب مشتری تمام مبیع کے مجموعہ پر قبضہ کرلے گا۔

۲ اگر بائع مشتری کو ہر مرتبہ قبضہ کے وقت مبیع کی قیمت نہ بتائے لیکن متعاقدین کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ بیع بازاری قیمت پر ہو رہی ہے، اور بازاری قیمت اس طرح متعین اور معلوم ہو کہ اس میں ردو بدل اور اختلاف کا اندیشہ نہ ہو تو اس صورت میں بھی ہر مرتبہ مبیع پر قبضہ کرتے وقت بیع صحیح ہوجائے گی۔

۳ اگر قبضہ کرتے وقت مبیع کی قیمت معلوم نہیں تھی یا عاقدین نے اس بات پر اتفاق کرلیا تھا کہ جو بازاری قیمت ہوگی اس پر بیع منعقد ہوگی، لیکن بازار میں اس چیز کی قیمت میں اتنا فرق پایا جارہا ہے کہ اس کی قیمت کی تعیین میں اختلاف واقع ہو رہا ہے تو اس صورت میں قبضہ کے وقت بیع صحیح نہیں ہوگی، بلکہ حساب کے تصفیہ کے وقت بیع صحیح ہوجائے گی اور اس کی صحت کو قبضہ کے وقت کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ لہٰذا اس مبیع میں مشتری کی ملکیت قبضہ کے وقت سے ثابت ہوجائے گی اور ثمن کی ادائیگی کے بعد قبضہ کے وقت سے ہی مشتری کے تمام تصرفات مبیع کے اندر حلال ہوجائیں گے۔

## ثمن مقدّم کے ساتھ بیع الاستجرار کرنا

بیع الاستجرار کی دوسری قسم یہ ہے کہ مشتری بائع کو مبیع کی قیمت پہلے ہی ادا کر دیتا ہے اور پھر بائع سے مبیع تھوڑی تھوڑی کر کے وصول کرتا ہے، پھر مہینے کے آخر تک یا سال کے آخر تک جب مشتری پوری مبیع پر قبضہ کرلیتا ہے تو اس وقت حساب کا تصفیہ کیا جاتا ہے۔

بیع الاستجرار کی اس صورت میں دو پہلوؤں سے غور کرنا ضروری ہے۔ اوّل یہ کہ اس صورت میں ثمن معلوم ہوگا یا مجہول ہوگا؟ دوسرے یہ کہ جو قیمت پہلے مشتری نے ادا کردی ہے، اس کی کیا حیثیت ہوگی؟

جہاں تک ثمن کے معلوم اور مجہول ہونے کا تعلق ہے تو یہاں بھی ثمن کے بارے میں وہی تین صورتیں پائی جائیں گی جو "ثمن مؤخر" کے ساتھ بیع الاستجرار کرنے میں پائی جارہی تھیں اور ان کا حکم بھی وہی ہوگا جو حکم وہاں تھا۔ لہٰذا اس بارے میں دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

جہاں تک دوسرے مسئلے کا تعلق ہے کہ اس ثمن کی کیا حیثیت ہوگی؟ کیا اس کو ثمن مقدم کہا جائے گا؟ یا اس ثمن کو بائع کے ہاتھ میں امانت سمجھا جائے گا؟ یا اس کو قرض کہا جائے گا؟

اگر اس کو ثمن مقدم کہا جائے تو اس کے لئے دو شرطیں ضروری ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ قیمت کی ادائیگی کے وقت مبیع کی جنس اور اس کا وصف اور اس کی مقدار یہ سب معلوم ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ قیمت اور ثمن تو بیع پر موقوف ہے، اور بیع کی شرائط میں سے یہ ہے کہ مبیع کی ذات اور اس کا وصف اور اس کی مقدار معلوم ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مبیع ان اشیاء میں سے ہو جن میں بیع سلم یا استصناع ہو سکتی ہو، اور عقد کے اندر ان تمام شرائط کا لحاظ کیا گیا ہو جو بیع سلم اور استصناع کے جواز کے لئے ضروری ہیں، اس اختلاف کے مطابق جو شرائط کے بارے میں فقہاء کے درمیان ہے۔ اس لئے کہ ثمن مقدم کے ساتھ فروختگی صرف بیع سلم اور استصناع ہی میں ہو سکتی ہے۔ لہٰذا یہاں بھی انہی شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے جو بیع سلم میں ضروری ہیں۔

مشاہدہ یہ ہے کہ "بیع الاستجرار" میں مندرجہ بالا دونوں شرطیں نہیں پائی جاتیں، اس لئے کہ جس وقت مشتری بائع کو رقم دیتا ہے اس وقت بعض اوقات، دینے والے کو یہ پتہ بھی نہیں ہوتا کہ وہ وقتاً فوقتاً کیا چیز اس رقم سے خریدے گا۔ اور اگر اس کو یہ پتہ بھی ہو کہ میں فلاں چیز خریدوں گا، تب بھی اس کے لئے اس چیز کا وصف، اس کی مقدار اور اس کا وقت بتانا ممکن نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس کے اندر بیع سلم کی

شرائط نہیں پائی گئیں۔ اور بعض اوقات وہ چیز ایسی نہیں ہوتی جس کو بنوانے کی ضرورت ہو، اس لئے اس میں "استصناع" بھی متحقق نہیں ہو سکتا۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ جو رقم مشتری نے بائع کو دی ہے وہ رقم بائع کے پاس امانت ہے، لہٰذا مشتری جب بھی بائع سے کوئی چیز لے گا تو اس امانت کی رقم کا اتنا حصّہ جو اس چیز کی قیمت کے برابر ہوگا ثمن بن جائے گا، باقی رقم بائع کے پاس اسی طرح بطور امانت کے رہے گی جس طرح مشتری نے رکھوائی تھی اور بائع کے لئے اس رقم کو اپنی ضروریات میں خرچ کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ امانت میں تصرف کرنا جائز نہیں۔ یہ صورت مشکل بلکہ عملی اعتبار سے متعذر بھی ہے اور بیع الاستجرار کا جو طریقہ متعارف ہے اس کے بھی خلاف ہے، اس لئے کہ "بیع الاستجرار" کرنے والے دکاندار اس رقم کو علیحدہ محفوظ کر کے نہیں رکھتے بلکہ صرف یہ کرتے ہیں کہ رقم پیشگی دینے والے کے حساب میں درج کرلیتے ہیں، پھر اس رقم میں جس طرح چاہتے ہیں تصرف کرتے ہیں۔

اور اگر ہم یہ کہیں کہ جو رقم مشتری نے بائع کو دی ہے وہ قرض ہے، اس لئے بائع کو اس میں تصرف کرنا اور اس کو استعمال کرنا جائز ہے۔ لیکن اس صورت میں یہ اشکال ہوگا کہ یہ ایسا قرض ہوگا جس میں آئندہ ہونے والی بیع مشروط ہوگی، اس لئے کہ مشتری نے بائع کے ساتھ صلہ رحمی کرتے ہوئے قرض نہیں دیا بلکہ اس غرض سے قرض دیا ہے تاکہ آئندہ اس کے ذریعے بیع کرے گا، لہٰذا قرض کے معاملے کے اندر بیع مشروط ہو جائے گی اور یہ ایسی شرط ہے جو عقد قرض کے مقتضٰی کے خلاف ہے۔ اس لئے یہ صورت بھی فاسد ہونی چاہئے۔

میرے خیال میں جن حضرات فقہاء نے "استجرار" کے مسئلے پر بحث کی ہے، ان میں سے کسی نے بھی اس اشکال سے تعرض نہیں کیا۔ میری رائے میں وہ رقم جو بائع کو مشتری نے پہلے سے دیدی ہے اس کو یہ کہا جائے کہ یہ "رقم علی الحساب" ہے اور جو رقم "علی الحساب" دی جاتی ہے وہ اگرچہ فقہی اصطلاح میں قرض ہی ہوتی

ہے، چنانچہ جس شخص کو وہ رقم دی جاتی ہے وہ اس کو اپنی ضروریات میں خرچ کر سکتا ہے اور وہ رقم مضمون بھی ہوتی ہے۔ لیکن یہ "علی الحساب" دی جانے والی رقم ایسا قرض ہوتا ہے جس میں "بیع لاحق" کی شرط لگانا بھی درست ہے اس لئے کہ یہ متعارف شرط ہے، اور جو رقم "علی الحساب" دی جاتی ہے اس کا مقصد بھی قرض دینا نہیں ہوتا بلکہ آئندہ ہونے والی بیع کے وقت عائد ہونے والے ثمن سے مشتری کے ذمے کو فارغ کرنا مقصود ہوتا ہے تاکہ مشتری کو اپنی ضرورت کا سامان خریدنا آسان ہوجائے اور ہر مرتبہ خریداری کے وقت اس کو رقم ادا کرنے کی ضرورت نہ پڑے۔ لہٰذا یہ ایک ایسا قرض ہوگیا جس کے اندر بیع کی شرط متعارف ہے، اور ایسی شرط جو متعارف ہوجائے وہ حنفیہ کے نزدیک جائز ہوتی ہے اگرچہ وہ شرط مقتضاء عقد کے خلاف ہو جیسے اس شرط کے ساتھ جوتا خریدنا جائز ہے کہ بائع ان کو برابر کر کے دے گا۔

اور جن فقہاء کرام نے "بیع الاستجرار" کو جائز کہا ہے، انہوں نے اس میں کوئی تفریق نہیں کی کہ آیا ثمن مقدّم کے ساتھ بیع ہوئی ہے یا ثمن مؤخر کے ساتھ بیع ہوئی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿قال فی الولوالجیة: دفع دراهم الی خباز فقال: اشتریت منک مائة منّ من خبز، وجعل یاخذ کل یوم خمسة امناء فالبیع فاسد وماأکل فهو مکروه لانه اشتری خبزا غیر مشار الیه فکان المبیع مجهولا ولو اعطاه دراهم وجعل یاخذ منه کل یوم خمسة امناء ولم یقل فی الابتداء اشتریت منک یجوز وهذا حلال وان کانت نیته وقت الدفع الشراء لانه بمجرد النیة لا ینعقد البیع وانما ینعقد البیع الآن بالتعاطی والآن المبیع معلوم فینعقد البیع صحیحا اھ قلت: ووجهه ان ثمن الخبز معلوم فاذا انعقد بیعا بالتعاطی

وقت الاخذ مع دفع الثمن قبله فكذا اذا تاخر دفع الثمن بالأولى ﴾ (ردالمحتار ۴/ )

ولوالجیۃ میں فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے نانبائی کو دراہم دیے اور اس سے کہا کہ میں تم سے سو کلو روٹیاں خرید تا ہوں، اور پھر اس نانبائی سے یومیہ پانچ کلو روٹیاں لینا شروع کر دیں تو یہ بیع فاسد ہوگئی اور ان روٹیوں کو کھانا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس نے غیر مشارالیہ روٹیاں خریدیں، لہٰذا مبیع مجہول ہوگئی۔ اور اگر بائع نے مشتری کو کچھ دراہم دے دیے اور پھر اس سے یومیہ پانچ کلو روٹیاں لینی شروع کر دیں اور دراہم دیتے وقت یہ نہیں کہا کہ میں تم سے اتنی روٹیاں خرید تا ہوں، اس صورت میں یہ بیع جائز ہوجائے گی اور ان روٹیوں کا کھانا حلال ہوگا اگرچہ دراہم دیتے وقت روٹی خریدنے کی ہی نیت ہو، اس لئے کہ صرف نیت کرنے سے بیع منعقد نہیں ہوتی، اور اب یہ "بیع تعاطی" ہوجائے گی اور مبیع بھی معلوم ہوگی، لہٰذا یہ بیع درست ہوگی۔ میں کہتا ہوں کہ اس بیع کے صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ روٹی کی قیمت معلوم ہے۔ اور جب روٹی لیتے وقت "بیع بالتعاطی" منعقد ہوگئی جبکہ مشتری ثمن پہلے دے چکا ہے، تو جس صورت میں مشتری ثمن بعد میں دے گا تو اس صورت میں بطریق اولیٰ بیع درست ہوجائے گی۔

"الاشباہ والنظائر" میں علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿ومنها لواخذ من الارز والعدس وما اشبهه وقد كان دفع اليه دينارا مثلاً لينفق عليه ثم اختصما بعد ذلك في قيمته هل تعتبر قيمته يوم الاخذ اويوم

الخصومة؟ قال في التتمة: تعتبر يوم الاخذ﴾

(حکاه ابن عابدین ایضاً ۴/    )

اگر کسی شخص نے دوسرے سے چاول اور دال وغیرہ لے لیں اور اس لینے والے شخص نے پہلے سے اس کو چند دینار اس غرض سے دے رکھے تھے تاکہ ضرورت کے وقت اس پر خرچ کرے، پھر بعد میں ان اشیاء کی قیمت کے بارے میں دونوں کے درمیان جھگڑا ہوگیا تو اس صورت میں کس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا؟ ان اشیاء کو جس دن لیا تھا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا یا خصومت کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا؟ چنانچہ "تتمۃ" میں فرمایا کہ جس دن ان اشیاء کو لیا تھا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول "مؤطا" سے پہلے بھی نقل کرچکے ہیں کہ:

﴿ولا باس ان یضع الرجل عند الرجل درهما ثم یاخذ منه بربع او بثلث او کسر معلوم سلعة معلومة﴾

(مؤطا الامام مالک، جامع بین الطعام)

اس میں کوئی قباحت نہیں ہے کہ ایک شخص ایک شخص (دکاندار) کے پاس ایک درہم رکھوائے اور پھر اس (دکاندار) سے اس درہم کے چوتھائی یا تہائی یا اس درہم کے حصہ معلوم کے بدلے کوئی چیز خرید لے۔

ان عبارات سے ظاہر ہوا کہ جس طرح ثمن مؤخر کے ساتھ "استجرار" جائز ہے اسی طرح ثمن مقدم اور پیشگی ادائیگی کے ساتھ بھی بیع الاستجرار جائز ہے، اور یہ رقم بیع ہونے تک بائع کے پاس قرض ہوگی اور پھر بیع کے وقت اس قرض کا مبیع کے

ثمن کے ساتھ مقاصہ ہوجائے گا اور یہ پیشگی رقم بائع کے ذمے مضمون ہوگی، اگر ہلاک ہوگئی تو اس کے مال سے ہلاک ہوگی۔ لیکن اگر بائع یہ پیشگی رقم اپنے پاس اس طرح رکھے جیسے امانت کے طور پر کوئی چیز رکھی جاتی ہے اور اس رقم میں کوئی تصرف نہ کرے تو اس صورت میں بائع کا اس پیشگی رقم پر قبضہ "قبضہ امانت" شمار ہوگا، اور ہلاک ہونے کی صورت میں اس پر ضمان نہیں آئے گا۔

اسی سے ماہانہ اور ہفتہ واری رسالوں کے بدل اشتراک کا بھی مسئلہ نکل آئے گا، چنانچہ آجکل یہ رواج ہے کہ ان رسالوں کا سالانہ بدل اشتراک سال کے شروع ہی میں لوگ رسالہ جاری کرنے والے ادارے کو ادا کر دیتے ہیں اور ادارہ ہر ماہ یا ہر ہفتے رسالہ بھیجتا رہتا ہے۔ یہ بدل اشتراک اس ادارے کے ذمّے قرض ہوتا ہے اور جس وقت وہ رسالہ خریدار کے پاس پہنچتا ہے اس وقت صرف اسی رسالے کی بیع ہوتی ہے، لہٰذا اگر درمیان سال میں وہ رسالہ بند ہوجائے تو ادارے کے ذمّے لازم ہوگا کہ جو بدل اشتراک باقی ہے وہ خریداروں کو واپس کرے۔

## بینکنگ کے معاملات میں "استجرار" کا استعمال

بینکنگ کے معاملے میں "استجرار" سے کام لینے کا جہاں تک تعلق ہے تو آج کل اسلامی بینکوں میں جو معاملات رائج ہیں وہ چار قسم کے ہیں یعنی مرابحہ، اجارہ، مضاربت، اور شرکت۔ ان چار میں سے آخری تین میں تو "استجرار" سے کام لیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ بینک کے جو ایجنٹس بینک سے سرمایہ وصول کر کے کاروبار چلاتے ہیں، ان کے ساتھ "استجرار" کا معاملہ کرنا ممکن ہی نہیں۔ لیکن بینک "سپلائرز" کے ساتھ "استجرار" کی بنیاد پر مرابحہ کا معاملہ اس طرح کرسکتا ہے کہ بینک مختلف تجارتی کمپنیوں کے ساتھ یہ سمجھوتہ کرے کہ وہ بازاری نرخ کی بنیاد پر عنقریب ان سے مختلف سامان اور آلات اور مشینریاں خریدے گا، یا بازاری نرخ پر ایک معین ڈسکاؤنٹ کم کر کے بینک یہ سامان خریدے گا۔ پھر جب بینک کے پاس کوئی گاہک شرعی مرابحہ کرنے کے لئے آئے تو اس

وقت بینک "استجرار" کی بنیاد پر گاہک کا مطلوبہ سامان ان تجارتی اداروں سے خرید لے اور پھر وہ سامان گاہک کو "مرابحہ" کے طریقے پر فروخت کر دے۔

البتہ یہ ممکن ہے کہ بینک ان کے ساتھ "استجرار" کے مشابہ ایک معاملہ کرے، وہ یہ کہ بینک ان سے یہ معاہدہ کرے کہ ایک سال کے دوران بینک ان کو فلاں فلاں اشیاء "عقد مرابحہ" کے طور پر اتنی مقدار میں فراہم کرے گا، پھر ایجنٹ وہ تمام اشیاء ایک ہی دفعہ میں بینک سے وصول نہ کرے بلکہ سال کے دوران متفرق طور پر وصول کرے۔ مثلاً بینک نے ایجنٹ کے ساتھ یہ معاہدہ کیا کہ وہ ایک سال کے دوران دس ملین روپے کی قیمت کا سامان ایجنٹ کو فروخت کرے گا۔ تو اب ایجنٹ یہ سامان ایک ہی مرتبہ میں نہ خریدے، بلکہ مثال کے طور پر ابتداء میں ایک ملین کی اشیاء خریدے اور پھر سال کے دوران ضرورت کے مطابق وہ ایجنٹ بینک سے سامان خریدتا رہے حتی کہ ایگریمنٹ میں طے شدہ رقم (دس ملین) کی اشیاء سال بھر کے اندر وصول کر لے، اس وقت یہ معاہدہ مکمل ہو جائے گا۔

مندرجہ بالا معاملہ "استجرار بثمن مؤخر" کی پہلی صورت کے موافق ہے، اس لئے کہ ایجنٹ (گاہک) بینک سے کچھ کچھ وقفہ سے سامان لیتا رہتا ہے، لیکن ہر مرتبہ لیتے وقت اس سامان کا ثمن معلوم ہوتا ہے۔ اور اس صورت میں "بیع التعاطی" کے جواز کے قائلین کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور ہم نے پیچھے "بیع التعاطی" کی بحث میں بیان کیا تھا کہ "مرابحہ" کے معاملہ میں "تعاطی" کو جاری کرنا اس معاملے کو "ربا" کے مشابہ بنا دیتا ہے، اس وجہ سے اس سے احتراز ہی مناسب ہے۔ اس لئے عقود مرابحہ میں بینک گاہک کی مطلوبہ اشیاء کو پہلے اپنی ملکیت میں لائے، اس کے بعد بینک اور گاہک ایجاب و قبول کے ذریعہ مستقل عقد بیع کریں تاکہ کچھ عرصہ کے لئے وہ اشیاء بینک کی ملکیت اور اس کے ضمان میں آجائے اور بینک کے لئے اس پر نفع لینا جائز ہو جائے۔

لہٰذا مندرجہ بالا شرط کے ساتھ "عقد مرابحہ" میں "استجرار" کے مشابہ مندرجہ بالا طریقے کو جاری کرنا جائز ہو جائے گا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

الحمد لله رب العالمين

# مضاربہ سرٹیفکیٹس

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

# (۹) مضاربہ سرٹیفکیٹس

یہ مقالہ "سندات المقارضة" کا ترجمہ ہے جسے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے اسلامی ترقیاتی بنک، جدہ، کی طرف سے منعقد ہونے والے ایک سیمینار میں پیش فرمایا، حضرت والا کے قابل فخر صاحب زادے جناب مولانا عمران اشرف عثمانی زیدمجدہٗ نے اس کا اردو ترجمہ فرمایا، عربی مقالہ "بحوث" میں شائع ہوچکا ہے۔

﴿میمن﴾

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

# مضاربہ سرٹیفکیٹ

الحمد لله رب العالمین، والصلاة والسلام علی سیدنا ومولانا محمد النبی الامین، وعلی اله واصحابه اجمعین، وعلی کل من تبعهم باحسان الی یوم الدین۔

اما بعد!

اس اجلاس کے لئے جو موضوع میرے سپرد کیا گیا ہے۔ وہ اگرچہ "قرض سرٹیفکیٹ" کو منسوخ کرنے سے متعلق ہے کہ ان کو کس طرح ختم کیا جائے؟ لیکن اس موضوع پر بحث کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ہم "قرض سرٹیفکیٹ" کی حقیقت اس کی اہمیت، اور اس کی فقہی حیثیت کا بھی جائزہ لیں۔ تاکہ ان سرٹیفکیٹ کو منسوخ کرنے کا مطلب واضح ہوجائے۔ اور ان سرٹیفکیٹس کی شرعی حیثیت بھی واضح ہوجائے۔

## مضاربہ سرٹیفکیٹ

سندات مقارضہ (یعنی مضاربہ سرٹیفکیٹ) کا تصور درحقیقت ان سودی قرضوں کے سرٹیفکیٹ کے شرعی بدل کے طور پر پیش کیا گیا ہے جو عصر حاضر کے بینک اور تجارتی کمپنیاں جاری کرتی ہیں، سب سے پہلے ہم ان سودی قرضوں کے سرٹیفکیٹ (دستاویزات) کا جائزہ لیتے ہیں۔

# سودی قرضوں کے سرٹیفکیٹس

سودی قرضوں کے سرٹیفکیٹس درحقیقت وہ دستاویزات ہیں، جو ان قرضوں کا ثبوت ہیں جو مختلف کمپنیاں عام لوگوں سے متعین سودی نفع کی بنیاد پر قرض لیتی ہیں، اور یہ دستاویزات آگے فروخت کے قابل بھی ہوتی ہیں، البتہ انہیں منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔

کمپنیوں کو اس قسم کے دستاویزات جاری کرنے کی ضرورت اس لئے پیش آتی ہے کہ بعض اوقات کمپنیوں کو اپنے منصوبوں کی تکمیل یا توسیع کے لئے شیئرز کے اجراء کے بعد مزید سرمایہ کی ضرورت پیش آتی ہے، اس وقت کمپنی نئے حصص جاری کرنے کے بجائے عوام سے (سرمایہ) قرض لیتی ہے، اور اس کے ثبوت کے لئے دستاویزات جاری کرتی ہے، ان دستاویزات کو "سندات" یا "بانڈز" کہا جاتا ہے اور کمپنی نئے حصص اس لئے جاری نہیں کرتی کہ مزید حصص جاری کرنے سے سابقہ حصہ داروں کی شرکت کی نسبت میں کمی آجاتی ہے، مثلاً پہلے کمپنی میں ایک لاکھ روپے کا سرمایہ لگا ہوا تھا، جس میں سے کسی نے دو ہزار روپے کے شیئرز لئے تھے، تو اس کی شرکت کی نسبت دو فیصد تھی، اب اگر کمپنی ایک لاکھ روپے کے مزید حصص جاری کرے تو کمپنی کا سرمایہ دو لاکھ روپے ہوجائے گا، اور ۲ ہزار کی نسبت دو لاکھ سے ایک فیصد (۱%) رہ جائے گی، اس طرح نئے حصص جاری کرنے سے سابقہ حصہ داروں کا نقصان ہوگا، جس کی حصہ دار اجازت نہیں دیں گے، لہٰذا کمپنی اس دوسرے طریقے سے قرض حاصل کرنے کا بندوبست کرتی ہے۔

اس کے علاوہ دوسری طرف اس سہولت سے عوام الناس کو بھی فائدہ پہنچتا ہے کیونکہ وہ اپنی روزمرہ کی بچتوں کو اپنے مستقبل کی متوقع حاجات کے لئے یا تو گھروں میں محفوظ رکھتے تھے، یا بینکوں میں جمع کراتے تھے، لیکن ان کی خواہش یہ ہوتی تھی کہ اپنے سرمایہ کو اجتماعی نفع بخش کاموں مثلاً ملکی پیداوار یا بڑی بڑی تجارتوں میں

لگائیں، اگر وہ اس خواہش کی تکمیل کی خاطر اپنا سرمایہ بڑے بڑے صنعتکار یا تاجروں کو بطور قرض دیتے تو یہ خدشہ بھی لگا رہتا کہ مستقبل میں اپنے سرمایہ کی واپسی میں کہیں مشکل اور دشواری پیش نہ آئے، اس وجہ سے وہ اپنی خواہش کے باوجود قرضہ دینے سے ہچکچاتے تھے، اس مسئلہ کے حل کے لئے ماہرین اقتصادیات نے یہ بانڈز اور سرٹیفکیٹ کا طریقہ وضع کیا، تاکہ سرمایہ داروں کو قرض دینے کی حوصلہ افزائی ہو، اور ان کی رقم ہر قسم کے اندیشوں سے محفوظ ہو جائے، ان بانڈز کے ذریعہ انہوں نے ایک طرف تو سرمایہ داروں کو متعین سود کی کشش دلا کر قرض دینے پر آمادہ کیا اور دوسری طرف ان بانڈز کی اوپن مارکیٹ میں خرید و فروخت کو ممکن بنادیا، تاکہ اس کے ذریعہ سرمایہ کار جب چاہیں اپنا سرمایہ واپس لے لیں، اور اسے اوپن بازار میں ایسے بازاری نرخ پر فروخت کردیں، جو اکثر اوقات اس کی قیمت (Face value) سے زائد ہوتی ہے، اور جس سے سرمایہ داروں کو مزید نفع مل سکتا ہے۔

اس طرح جدید معاشی نظام نے لوگوں کو پیداواری مقاصد کے لئے سرمایہ کاری کرنے کا ایک محفوظ طریقہ فراہم کردیا۔ لیکن اگر غور کیا جائے تو یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ درحقیقت یہ طریقہ سودی قرض پر مبنی ہے جس کی وجہ سے شریعت اسلامیہ اس کی اجازت کسی طور پر نہیں دے سکتی، اور اس کے علاوہ اس میں اور بہت سے شرعی اور اقتصادی مفاسد بھی ہیں، جن کی تفصیل کا یہ محل نہیں ہے۔ اسی وجہ سے بعض اسلامی ممالک کے مسلمانوں نے غور و فکر کرکے اس قسم کے بانڈز کا ایک شرعی بدل مضاربہ سرٹیفکیٹ (سندات المقارضہ) کی صورت میں نکالا، جس کی تفصیل ذیل میں ذکر کی جاتی ہے۔

"مقارضہ" یا "قراض" اسلامی فقہ میں مشہور عقد ہے جس میں سرمایہ کار (رب المال) اپنا سرمایہ کسی تاجر (جسے مضارب کہا جاتا ہے) کو دیتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ وہ تجارت کرے اور اس سے جو نفع حاصل ہو، وہ باہمی طے کردہ شرح سے دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے، اسی عقد کو "مضاربہ" بھی کہا جاتا ہے، اس عقد مضاربہ

کی دستاویزات (جسے سندات سے تعبیر کیا جاتا ہے) جاری کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ان سندات کے حامل لوگوں اور سندات جاری کرنے والے کاروباری ادارے کے درمیان مضاربہ کا عقد ہو جائے، اور حامل سند کو محدود نفع کے بجائے یہ طے ہو کہ اگر کمپنی کو نفع ہوا تو اس کو طے شدہ تناسب سے نفع دیا جائے گا۔

بعض اسلامی ممالک نے ان سندات کے سلسلے میں کچھ خصوصی قوانین نافذ کئے ہیں، اس بحث میں ہم پہلے ان قوانین کا جائزہ اور ان کا عملی خاکہ پیش کرتے ہیں، تاکہ اس کے بارے میں حتمی طور پر حکم شرعی بیان کرنا ممکن ہو۔ اس کے بعد ہم شریعت اسلامیہ کی روشنی میں ایک لائحہ عمل بطور تجویز پیش کریں گے۔

اس وقت ہمارے سامنے دو مسودہ قانون ہیں: ان میں سے ایک حکومت اردن کا قانون "مضاربہ سرٹیفکیٹس نمبر ۱۰ ۔۱۹۸۱ء ہے"۔ اور دوسرا قانون "قانون الشرکات المساھمہ ۱۹۸۴ء ہے۔ اس قانون کو اسلامی جمہوریہ پاکستان نے جاری کیا ہے۔ اس قانون میں ان "سرٹیفکیٹس" پر ایک مستقل بحث "شھادات المساھمۃ المؤجلۃ" (Participation Term Certificate) کے نام سے موجود ہے۔

## اردنی قانون

حکومت اردن کے جاری کردہ سندات المقارضہ کی تفصیل محترم جناب ڈاکٹر عبدالسلام عبادی صاحب نے اپنے ایک مقالہ میں بیان فرمائی، یہ مقالہ آنجناب نے مجمع الفقہ الاسلامی فقہ اکیڈمی، جدہ کے تیسرے اجلاس میں جو عمان میں منعقد کیا گیا تھا، پیش فرمایا، اس مقالہ کا خلاصہ مندرجہ ذیل نکات میں بیان کیا گیا ہے:

(۱) "سندات المقارضہ" ایسے محدود اور قیمت رکھنے والے دستاویزی ثبوت ہیں، جنہیں کمپنیاں، سرمایہ کاروں کے اموال کے دستاویزی ثبوت کے طور پر جاری کرتی ہیں، ان دستاویزات پر سرمایہ کاروں کا نام بھی درج ہوتا ہے، ان دستاویزات کے ذریعہ کمپنیاں لوگوں سے سرمایہ حاصل کرتی ہیں، پھر وہ کمپنیاں اس سرمایہ کے

ذریعہ اپنے بڑے بڑے کاروباری یا صنعتی منصوبوں کی تکمیل کرتی ہیں اور نفع حاصل کرتی ہیں۔

(۲) ان سندات کے حاملین کو ایک متعین شرح سے اس کاروبار میں ہونے والے منافع سے نفع بھی حاصل ہوتا ہے، اور منافع کی شرح ان سندات کو جاری کرتے وقت متعین کردی جاتی ہے، سندات المقارضہ کے حاملین کو نہ تو سود ادا کیا جاتا ہے اور نہ ہی ان کو سود طلب کرنے کا حق حاصل ہے۔

(۳) فقہ اسلامی میں جو مقارضہ (مضاربہ) معروف ہے اس کا ایک اصول یہ بھی ہے کہ جب کاروبار کرکے نفع کمایا جائے تو ایک معین مدت کے بعد سرمایہ کار اور کاروبار کرنے والی کمپنی پہلے سے طے شدہ شرح سے نفع حاصل کرتے ہیں لیکن اردنی سندات المقارضہ میں یہ بات مصرح ہے کہ جب ایک معین مدت کے بعد سندات المقارضہ کے حاملین کو نفع دیا جائے گا تو ان کے نفع کی شرح کاروبار کرنے والی کمپنی اپنی مرضی سے متعین کرے گی، اور نفع کی شرح کی تعیین میں صاحب سند کا کوئی اختیار نہ ہوگا، البتہ کمپنی کی طرف سے شرح کی تعیین کے بعد سرٹیفکیٹس ہولڈر کو اس کا حصہ ادا کردیا جائے گا، اور کمپنی کا حصہ نفع اس کمپنی کے حصہ داروں میں تقسیم ہونے کے بجائے ایک جگہ الگ محفوظ کرکے رکھا جائے گا، تاکہ اس سرمایہ کے ذریعہ ان سندات کو تدریجاً واپس خرید کر منسوخ کیا جاسکے،

(۴) ہر سرٹیفکیٹ ہولڈر کے اوپر یہ لازم ہے کہ وہ عقد میں ذکر کردہ میعاد پر اپنا سرٹیفکیٹ لے کر آئے اور سرٹیفکیٹ جاری کرنے والی کمپنی سے یہ درخواست کرے کہ وہ ان سرٹیفکیٹس کو قیمت اسمیہ (Face value) پر واپس لے کر منسوخ کردے تاکہ وہ سرٹیفکیٹس ہولڈر ان سرٹیفکیٹس کے عوض اپنا دیا ہوا مال واپس لے سکے، چنانچہ سرٹیفکیٹس جاری کرنے والی کمپنی وہ سرمایہ اپنے اس محفوظ کردہ منافع کے ذریعے واپس لوٹا دیتی ہے، جس کی تفصیل تیسرے نکتہ کے ذیل میں گذر چکی۔

(۵) اس طریقے سے سرٹیفکیٹس ہولڈر کمپنی کو اپنی دی ہوئی رقم تدریجی تنفیخ

کے مذکور عمل کے ذریعہ ایک ایک کرکے واپس وصول کرلیتے ہیں، اور پھر ایک وقت ایسا آتا ہے کہ تمام سرٹیفکیٹس کی تنسیخ کا عمل مکمل ہوجاتا ہے، اور اب کمپنی اس پروجیکٹ اور کاروبار کی مکمل سازو سامان کے ساتھ مالک بن جاتی ہے، لہٰذا اب آئندہ اس پروجیکٹ کا مکمل نفع صرف کمپنی کے حصہ داران کو ملے گا، سرٹیفکیٹس ہولڈر کو کوئی حصہ ادا نہیں کیا جائے گا،

(۶) البتہ اگر اس کمپنی کو نفع کے بجائے نقصان ہو تو حکومت اردن فریق ثالث کا کردار ادا کرتے ہوئے ان سرٹیفکیٹس ہولڈر کے لئے ان کی قیمت اسمیہ (Face Value) کی ضامن ہوگی، اگرچہ نقصان کے سلسلہ میں مضاربت کا اصل قاعدہ یہ ہے کہ نقصان صرف سرمایہ کار (Invester) کا ہوتا ہے، لہٰذا نقصان اس قاعدہ کی رو سے حاملین سندات کو برداشت کرنا چاہئے تھا، لیکن نقصان کی تلافی اور سرمایہ کاری کی ترغیب دلانے کی خاطر اردنی قانون نے اس بات کی صراحت کردی ہے کہ نقصان کی صورت میں حکومت سرمایہ کاروں کو ان سندات کی قیمت اسمیہ کی حد تک معاوضہ ادا کردے گی۔

(۷) نقصان یا خسارہ کے وقت حکومت ان حاملین سندات کو جو سرمایہ فراہم کرے گی، وہ سندات جاری کرنے والی کمپنی کے ذمہ قرض ہوجائے گا، اور سندات کی مکمل تنسیخ کے وقت مذکورہ قرض کی ادائیگی کمپنی پر واجب ہوجائے گی۔

یہ حکومت اردن کی جاری کردہ سندات المقارضہ کے قانون کا مختصر تعارف اور خاکہ ہے، اگر باریک بینی سے اس کا جائزہ لیا جائے تو شرعی لحاظ سے چند خامیاں نظر آئیں گی، جنہیں ذیل میں نمبروار ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱) مضاربہ یا مقارضہ کی حقیقت یہ ہے کہ فریقین میں سے کوئی فریق دوسرے فریق کے لئے سرمایہ یا نفع کا ضامن نہیں بن سکتا، کیونکہ اس میں جو منافع حاصل ہوتا ہے وہ تجارتی نفع ہوتا ہے، سودی انٹرسٹ نہیں ہوتا، اور شرعاً تجارتی نفع کا استحقاق اسی صورت میں ہوسکتا ہے جب نقصان کے خطرہ کو بھی برداشت کیا جائے،

چنانچہ اگر مضارب رب المال کے سرمایہ کی ضمانت لے لے تو یہ صورت مضاربت کی حقیقت سے نکل جائے گی ــــ چونکہ حکومت اردن کے جاری کردہ سندات المقارضہ میں بھی قیمت اسمیہ کی حد تک ضمانت لی گئی ہے، لہٰذا یہ شرط شریعت اسلامیہ کے مقرر کردہ مضاربت کے اصولوں کے موافق نہیں ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ جس نے اس قیمت اسمیہ کی ضمانت لی ہے وہ درحقیقت سندات جاری کرنے والی یا کاروباری کمپنی (مضارب) نہیں ہے بلکہ حکومت نے بحیثیت فریق ثالث ضمانت لی ہے، اور شریعت میں وہ صورت ممنوع ہے جب فریقین میں سے کوئی ایک فریق ضمانت لے، تیسرے فریق کی طرف سے نقصان کی ضمانت لینا عقد کی درستگی کے لئے شرعاً مانع نہیں ہے۔

لیکن یہ بات اس وجہ سے ناقابل قبول ہے کہ اس میں حکومت قیمت اسمیہ کی اس طرح ضامن نہیں ہے کہ وہ بلامعاوضہ رضاکارانہ طور پر خسارے کی اپنی طرف سے تلافی کردے، اور بعد میں کبھی اس رقم کا مطالبہ کمپنی سے نہ کرے، بلکہ حکومت اس نقصان کی تلافی درحقیقت سندات جاری کرنے والی کمپنی کے نائب اور ایجنٹ کے طور پر کرتی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ سرمایہ جو حکومت فراہم کرتی ہے وہ اس کمپنی کے ذمہ قرض ہوجاتا ہے، اور کمپنی کے اوپر یہ لازم ہوتا ہے کہ جب تمام سندات کی تنسیخ مکمل ہوجائے گی اس وقت کمپنی ان سندات کی قیمت اسمیہ حکومت کو واپس لوٹائے گی، لہٰذا جب تک یہ صورت حال باقی ہے کہ کمپنی وہ قرض حکومت کو ادا کرنے کی پابند ہے اس وقت تک حقیقی ضامن حکومت نہیں بلکہ وہی سندات جاری کرنے والی کمپنی (مضارب) سمجھی جائے گی،

(۲) اور اگر بالفرض اس بات کو تسلیم بھی کرلیا جائے کہ حکومت محض تبرعاً ضمانت لے رہی ہے، اور حکومت بلامعاوضہ اس نقصان کی ادائیگی کرے گی، اور حکومت کی جانب سے بطور تلافی ادا شدہ مال کمپنی کے ذمہ قرض نہیں ہوگا، تو اس صورت میں حکومت اگرچہ تیسرے فریق کے طور پر ضامن تو بن جائے گی، لیکن یہ صورت فقہ

اسلامی کے ایک دوسرے اصول سے متصادم ہوگی، اور وہ یہ ہے ہ اسلامی فقہ میں ایک یہ اصول ہے کہ کفیل کی کفالت یا ضامن کی ضمانت (گارنٹی) ایسی چیزوں میں صحیح ہوتی ہے جو اصیل (اصل شخص) کے ذمہ واجب الادا ہو، مثلاً قرضہ یا خریدے ہوئے سامان کی قیمت، یا اس کے علاوہ اور کوئی واجبات (Dues) وغیرہ ہوں، ان کی ضمانت درست ہے، البتہ اگر کوئی چیز اصیل کے ذمہ واجب الادا ہی نہ ہو، تو اس کی کفالت صحیح نہیں ہوتی، مثلاً امانت کا مال اگر امین کے ہاتھ میں تعدی کے بغیر تلف ہوجائے تو امین کے ذمہ اس مال کی ادائیگی واجب نہیں ہے، اسی طرح شرکت اور مضاربت کا سرمایہ کسی شریک یا مضارب کے ہاتھ سے تلف ہوجائے تو اس کا تاوان شریک یا مضارب پر نہیں ہوتا، اس لئے کہ سرمایہ واجب الادا رقوم میں سے نہیں ہے، لہٰذا اس قسم کے سرمایہ کی ضمانت لینا بھی صحیح نہیں ہے، اور یہ اصول تمام کتب فقہ میں معروف ہے، اس میں کسی کا کوئی اختلاف بھی نہیں ہے، علامہ مرغینانیؒ فرماتے ہیں:

﴿والكفالة بالاعيان المضمونة وان كانت تصح عندنا خلافا للشافعيؒ، لكن بالاعيان المضمونة بنفسها، كالمبيع بيعا فاسدا، والمقبوض على سوم الشراء والمغضوب، لا بما كان مضمونا بغيره، كالمبيع والمرهون ولا بما كان امانة كالوديعة والمستعار والمستاجر ومال المضاربة والشركة﴾

(الهداية للمرغيناني: ۱۲/۳)

اشیاء مضمونہ (جن کی ضمانت لی جائے) کی کفالت اگرچہ ہمارے نزدیک صحیح ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے، اور ہمارے نزدیک بھی ہر شے کی ضمانت نہیں لی جاسکتی بلکہ اس میں یہ قاعدہ ہے کہ وہ اشیاء جو بذات خود واجب الاداء ہوں مثلاً بیع فاسد کے ذریعہ فروخت کردہ مال، خریداری میں بھاؤ تاؤ کے دوران قبضہ کیا

ہوا مال، یا مال مغصوب (چھینا ہوا مال) ان کا حکم یہ ہے کہ ان پر کفالت اور ضمانت لینا صحیح ہے، لیکن وہ مال جو بذات خود واجب الاداء نہ ہوں (بلکہ ان کی قیمت واجب ہو) مثلاً فروخت کیا ہوا مال، گروی رکھا ہوا مال کہ اگر بالفرض رھن رکھا ہوا مال تلف ہوجائے تو بعینہٖ اس مال کا لوٹانا ضروری نہیں اور نہ ہی وہ مال جو امانت ہو، مثلاً ودیعت، عاریت یا کرایہ پر لیا ہوا مال، یا مضاربت اور شرکت کا سرمایہ۔ (ان کا حکم یہ ہے کہ ان کی کفالت لینا صحیح نہیں ہے)

علامہ شربینیؒ خطیب شافعیؒ فرماتے ہیں:

﴿یصح ضمان رد کل عین، فمن هی فی یده مضمونة علیه کمغصوبة ومستعارة و مستامة و مبیع لم یقبض، (الی قوله) واما اذالم تکن العین مضمونة علی من هی بیده کالودیعة والمال فی یدالشریک، والوکیل والوصی فلا یصح ضمانها، لان الواجب فیها التخلیة دون الرد﴾ (مغنی المحتاج للشربینی جلد ۲ صفحہ ۲۰۲)

ہر ایسی چیز کے لوٹانے کی ضمانت لینا صحیح ہے جو اس کو رکھنے والے کے ہاتھ میں واجب الادا ہو، مثلاً غصب کردہ مال، عاریت میں لیا ہوا مال یا ایسی فروخت شدہ شے جس پر ابھی تک قبضہ نہیں ہوا۔......... البتہ اگر رکھنے والے کے ہاتھ میں وہ شے مضمون (واجب الادا) نہ ہو مثلاً مال امانت، شریک کا سرمایہ، یا وکیل اور وصی کے ہاتھ میں مال، تو ان کی ضمانت (کفالت) لینا صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ اموال قابل ضمان نہیں ہیں، اس لئے ان اموال میں صرف تخلیہ کردینا کافی ہے، رد کرنا ضروری نہیں۔

علامہ ابن قدامہؒ حنبلی فرماتے ہیں:

﴿ویصح ضمان الاعیان المضمونة کالمغصوب والعاریة وبه قال ابو حنیفةؒ والشافعی فی احد القولین (الی قوله) فاما الامانات کالودیعة والعین

المؤجرة والشركة والمضاربة (الى قوله) فهذه ان ضمنها من غير تعد فيها لم يصح ضمانها﴾

(المغنی لابن قدامة جلد ۴ صفحہ ۵۹۵)

اعیان مضمونہ مثلاً مال مغصوب اور مال عاریت وغیرہ کی ضمانت لینا صحیح ہے، یہی مذہب امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور امام شافعی کی ایک روایت کے مطابق ان کا بھی یہی مذہب ہے، البتہ امانتیں جیسے ودیعت کا مال، کرایہ پر دیا ہوا مال، سرمایہ شرکت و مضاربت ....... تو اگر تعدی کی شرط کے بغیر کوئی شخص ان اموال کی ضمانت لے تو اس کی ضمانت صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ جس شخص کے قبضہ میں یہ اشیاء ہیں، اس پر بھی مضمون نہیں ہیں تو ضامن کے ذمے پر بھی مضمون نہیں ہوں گی۔ البتہ اگر تعدی کی شرط کے ساتھ کوئی شخص ضامن ہوجائے تو امام احمدؒ کے ظاہر کلام سے یہ واضح ہورہا ہے کہ ان کے نزدیک یہ ضمانت درست ہے۔

حنابلہ کی کتاب کشاف القناع عن متن الاقناع میں ہے کہ:

﴿وتصح الكفالة بالاعيان المضمونة، كالمغصوب والعوارى، لانه يصح ضمانها، ولا تصح الكفالة بالامانات، كالوديعة والشركة والمضاربة الا ان كفله بشرط التعدى الخ﴾

(کشاف القناع عن متن الاقناع جلد ۳ صفحہ ۳۶۴)

اعیان مضمونہ کی کفالت صحیح ہوتی ہے مثلاً غصب کیا ہوا مال، عاریت کا سامان، اس لئے کہ یہ اشیاء واجب الادا ہیں، اور امانتوں کی کفالت صحیح نہیں ہے، جیسے ودیعت اور شرکت و مضاربت کا مال، الا یہ کہ کوئی شخص تعدی کی شرط کے ساتھ کفالت (ضمانت) لے،

علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں:

﴿وضمان الخسران باطل لان الضمان لا يكون الا

بمضمون والخسران غير مضمون على احد، حتى لو قال بائع في السوق: على ان كل خسران يلحقك فعلي، او قال المشتري العبد: ان ابق عبدك هذا فعلي، لا يصح﴾

"خسارے کی ضمانت لینا باطل ہے، اس لئے کہ ضمانت ایسی چیزوں کی لی جاتی ہے جو خود مضمون ہوں، اور خسارہ غیر مضمون شئے ہے چنانچہ اگر کوئی بیچنے والا بازار میں یہ کہدے کہ اگر تجھے کسی قسم کا نقصان ہوا تو میرے اوپر ہے، یا غلام کے خریدار سے کہدے کہ اگر تمہارا غلام بھاگ گیا تو میرے ذمہ ہے، یہ دونوں ضمانتیں صحیح نہیں ہیں"۔ (فتح القدیر ۶: ۳۲۳)

لیکن غیر مضمون میں کفالت صحیح نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس رقم کی کفالت لی گئی ہے، وہ رقم کفیل کے ذمہ قضاءً لازم نہ ہوگی، لہٰذا جس شخص کو کفالت دی گئی ہے (یعنی مکفول لہ) کو عدالت کے ذریعہ اس رقم کے مطالبہ کا حق حاصل نہ ہوگا، لیکن فریق ثالث کا اپنے اوپر اس رقم کی ادائیگی کے التزام کو صرف ایک وعدہ سمجھا جائے گا جو دیانتاً تو معتبر مانا جاسکتا ہے، قضاءً نہیں، اب اگر فریق ثالث اپنے وعدہ کے ایفاء کی خاطر وہ رقم رضاکارانہ ادا کردے تو اس سند کے حامل کے لئے اسے لینا جائز ہوگا، البتہ قاضی فریق ثالث کو ادا کرنے پر کفالت کی طرح مجبور نہیں کرسکتا۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ کیا مالکیہ کے مذہب پر عمل کرتے ہوئے فریق ثالث کے اس وعدے کو مندرجہ بالا صورت میں قضاءً لازم کرنے کی گنجائش ہے یا نہیں؟ تو مجھے اس کے بارے میں تردد ہے، اس لئے کہ اگر ہم اس وعدہ کو لازم قرار دیں تو اس صورت میں یہ ضامن لازم بن جائے گا تو پھر اس صورت میں شرکت و مضاربت کے رأس المال کی ضمانت یا کفالت ناجائز ہونے کے کوئی معنی باقی

نہیں رہیں گے۔

## سندات کی تنسیخ کا مسئلہ

تیسرا اہم اور قابل غور مسئلہ جو اردنی سندات سے متعلق ہے، وہ یہ ہے کہ آیا ان سندات کو قیمت اسمیہ پر منسوخ کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اور اس میں اشکال یہ ہے کہ اگر انہیں قیمت اسمیہ پر منسوخ کیا جائے تو یہ صورت مضاربت کی حقیقت سے نکل کر قرض کی شکل اختیار کرلے گی۔

اس نکتہ کی وضاحت کے لئے یہ ضروری ہے کہ پہلے سندات کی تنسیخ کے پہلو پر فقہی حیثیت سے جائزہ لیا جائے، اور واقعہ یہ ہے کہ سندات کی تنسیخ کا مطلب سرمایہ کار (رب المال) کی جانب سے مال مضاربت کی واپس وصولی ہے، اور یہ واپس لینا اس وقت تو آسان تھا جب مال مضاربت نقد شکل میں ہوتا، لیکن جب مال مضاربت اجناس کی شکل میں تبدیل ہوگیا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ سرمایہ کار (ربّ المال) جو اجناس کے حقیقی مالک ہیں ان اجناس کو مضارب کے ہاتھ فروخت کررہے ہیں کیونکہ مضاربت میں سرمایہ پر مضارب کو صرف حق تصرف حاصل ہے، اسے ملکیت کا حق بالکل حاصل نہیں ہے چنانچہ اگر اس کاروبار میں نفع ہوا تو اسے کام کرنے کی وجہ سے نفع میں سے حصہ تو ملے گا، لیکن نقصان کی صورت میں اس پر کوئی ذمہ داری نہیں آئے گی۔ لہٰذا مسئلہ کی رو سے جو شخص سندات لے کر کمپنی کے پاس تنسیخ سندات کے لئے آئے، اور سارا سرمایہ کاروبار میں اجناس کی شکل میں ہو تو اس کا مطلب یہ سمجھا جائے گا کہ وہ کاروبار میں سے اپنا مشاع (غیر تقسیم شدہ) حصہ، کمپنی کے ہاتھ فروخت کرنا چاہتا ہے۔ اب یہاں پر مندرجہ ذیل مسائل قابل غور ہیں۔

① کیا رب المال اپنا مالِ مضاربت غیر نقد حالت میں واپس لے سکتا ہے؟

② عقد مضاربت میں سندات واپس لینے یا منسوخ کرنے کی مذکورہ شرط لگانا

جائز ہے یا نہیں؟

④ اگر منسوخ کرنا جائز ہے تو سرمایہ کار کو ان سندات کی قیمت اسمیہ ملے گی یا بازاری قیمت؟

## پہلا مسئلہ اور اس کا جواب

سب سے پہلے ہم اس مسئلہ کا جائزہ لیتے ہیں کہ مال مضاربت ایسے وقت واپس طلب کرنا جب کہ وہ غیر نقد شکل میں ہو۔ فقہی تعبیر میں فسخ مضاربت یا مضارب کو عقد مضاربت سے معزول کرنا کہلاتا ہے، (اور یہی بات ان سندات کے حق میں بھی ہے) اور فقہائے کرامؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ مضاربت فسخ کرتے وقت مضارب کے ذمہ یہ لازم ہے کہ وہ مالِ مضاربت کے غیر نقد اثاثوں کو فروخت کرکے نقد شکل میں لے آئے،

چنانچہ الدر المختار میں ہے:

﴿وينعزل (اى المضارب) بعزله (اى رب المال)....
فان علم بالعزل والمال عروض باعها﴾

(الدر المختار جلد ۵ صفحہ ۶۵۵، قبیل التفرقات المضاربۃ)

"اور مضارب رب المال کے معزول کرنے سے معزول ہو جاتا ہے.......... اگر مضارب کو معزولی کی خبر پہنچے اور اس وقت سرمایہ اجناس کی شکل میں ہو تو مضارب اسے فروخت کرے گا"۔

المغنی لابن قدامہؒ میں ہے:

﴿والمضاربة من العقود الجائزة، تنفسخ بفسخ احدهما .........وان انفسخت والمال عرض فاتفقا على بيعه أو قسمه جاز، لأن الحق لهما لا يعدوهما...

...... وان طلب رب المال البيع وابى العامل ففيه وجهان: احدهما يجبر العامل على البيع، وهو قول الشافعیؒ، لأن عليه رد المال ناضا كما اخذه، والثانى لا يجبر اذا لم يكن فى المال ربح او اسقط حقه من الربح ﴿

اور مضاربت عقود جائزہ میں سے ہے، کسی ایک کے فسخ کرنے سے فسخ ہوجاتی ہے........ اور اگر مضاربت اس وقت فسخ ہوجائے کہ مال اجناس کی شکل میں ہو اور دونوں (مضارب اور رب المال) اسے فروخت یا تقسیم کرنے پر متفق ہوجائیں، تو ایسا کرنا جائز ہے، کیونکہ انہیں اس کام کا اختیار اور حق حاصل ہے......... لیکن اگر رب المال (سرمایہ کار) فروخت کرنا چاہے اور کاروباری شخص (مضارب) اس کا انکار کردے تو دو صورتیں جائز ہیں: ایک یہ کہ کاروباری شخص کو فروخت پر مجبور کیا جائے، تاکہ وہ انہیں فروخت کرکے سرمایہ نقد شکل میں تبدیل کرلے، یہ مذہب امام شافعیؒ کا ہے، اس لئے کہ مضارب کے ذمہ یہ لازم ہے جس شکل میں اس نے سرمایہ لیا تھا یعنی نقد حالت میں، اسی حالت میں اسے واپس بھی کرے، دوسری صورت یہ ہے کہ اگر اس مال میں کوئی نفع نہیں ہوا یا مضارب نے اس نفع سے دستبرداری کا اعلان کردیا تو اب مضارب، کو اس مال تجارت کو نقدی کی شکل میں تبدیل کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور رب المال اسی شکل میں وہ مال واپس لے لے گا۔

اوپر ذکر کردہ عبارت سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ مال مضاربت کو واپس لینے میں شرعاً کوئی قباحت نہیں ہے، اور اس صورت میں اگر مال غیر نقدی حالت میں ہو تو اسے فروخت کرکے نقد بنالینا چاہئے، اور یہ بات بھی بالکل ظاہر ہے کہ مال مضاربت کی فروختگی جس طرح تیسرے شخص کے ہاتھ جائز ہے، مضارب کو بھی فروخت کیا جاسکتا ہے، چنانچہ اگر مضارب اس مال کو خریدنا چاہے تو مطلوبہ قیمت مال

مضاربت کے راس المال میں شامل کردے پھر سرمایہ کار اپنا راس المال اپنے حصہ نفع کے ساتھ وصول کرے۔ اور مضارب صرف اپنا حصہ نفع وصول کرے۔

## دوسرا مسئلہ

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ عقد مضاربت میں بیع کے ذریعہ سرمایہ کی واپسی کی شرط لگانا کیسا ہے؟ اس کا جواب، یہ ہے کہ بظاہر اس میں کوئی مانع نہیں ہے اس لئے کہ یہ شرط مقتضائے عقد مضاربت کے خلاف نہیں ہے۔ اس لئے کہ رب المال کو اختیار ہے وہ جب چاہے مضاربت فسخ کر سکتا ہے، اور اس وقت مضارب پر یہ لازم ہوتا ہے کہ اگر سرمایہ نقد شکل میں نہ ہو تو اسے فروخت کرکے نقد کی صورت میں لے آئے، لہٰذا مضاربت میں اس طرح کی اثاثوں کی فروختگی کی شرط مقتضاء عقد کے خلاف نہیں ہے، البتہ اس میں یہ شرط لگانا کہ یہ فروختگی صرف مضارب کے ہاتھ ہی ہوگی کسی تیسرے فریق کو وہ مال فروخت نہیں کیا جاسکتا، بظاہر اس میں بھی شرعاً کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ بہت سے فقہائے کرامؒ کے نزدیک سرمایہ کار اور مضارب کے مابین مال مضاربت کی خرید و فروخت میں کوئی حرج نہیں ہے، چنانچہ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

ويجوز شراء رب المال من المضارب وشراء المضارب من رب المال وان لم يكن في المضاربة ربح في قول اصحابنا الثلاثة وقال زفر رحمه الله تعالى: لا يجوز الشراء بينهما في مال المضاربة، وجه قول زفرؒ: هذا بيع ماله بماله، اذ المالان جميعا لرب المال وهذا لا يجوز، كالوكيل مع الموكل، ولنا ان لرب المال في مال المضاربة ملك رقبة، لا ملك تصرف، وملكه في حق التصرف كملك الاجنبي، وللمضارب فيه ملك التصرف لا الرقبة، فكان في

حق ملك الرقبة كملك الاجنبي، حتى لايملك رب المال منعه من التصرف، فكان مال المضاربة فی حق كل واحد منهما كمال الأجنبي، لذلك جاز الشراء بينهما﴾ (بدائع الصنائع للکاسانی جلد۶ صفحہ ۱۰۸)

اور رب المال (سرمایہ کار) کا مضارب سے مال خریدنا اور مضارب کا رب المال سے مال خریدنا جائز ہے، خواہ مضاربت میں کوئی نفع حاصل نہ ہوا ہو، یہ مذہب تینوں ائمہ کا ہے، اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ یہ اپنے مال کو اپنے مال کے عوض فروخت کرنے کی طرح ہے، کیونکہ دونوں مال سرمایہ کار کے ہیں، اس لئے یہ صورت جائز نہیں اور یہ ایسا ہے جیسے کوئی وکیل بالبیع اپنے ہی موکل سے بیع کرلے۔ لیکن ہماری دلیل یہ ہے کہ سرمایہ کار کو مال مضاربت میں حقیقی ملکیت تو حاصل ہے لیکن اسے ملک تصرف حاصل نہیں، اور ملک تصرف کے اعتبار سے وہ رب المال راس المال میں بالکل اجنبی ہے اور دوسری طرف مضارب کو اس سرمایہ میں تصرف کی ملکیت تو ہے لیکن حقیقی ملکیت نہیں ہے، لہٰذا حقیقی ملکیت حاصل نہ ہونے کی وجہ سے وہ مضارب اس مال میں اجنبی ہے، حتی کہ رب المال کو یہ اختیار نہیں کہ وہ مضارب کو تصرف کرنے سے روک دے، اس سے معلوم ہوا کہ مال مضاربت ہر ایک کے حق میں اجنبی کے مال کی طرح ہے، اسی لئے ان دونوں کے درمیان خرید و فروخت جائز ہے۔

لہٰذا مذکور بالا تفصیل سے ظاہر ہوا کہ مضارب کے ہاتھ مال مضاربت کی فروختگی کی شرط لگانا مقتضائے عقد کے خلاف نہیں ہے، اس لئے اس شرط لگانے میں شرعاً کوئی حرج نہیں۔

## تیسرا مسئلہ

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ سرٹیفکیٹس کی منسوخی قیمت اسمیہ پر ہوگی یا بازاری قیمت

پر؟ میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ اسے بازاری قیمت پر ہونا چاہئے، پھر اگر بازاری قیمت اس کی قیمت اسمیہ (Face Value) سے زائد ہوگی تو دونوں قیمتوں کے درمیان جو فرق ہوگا، وہ مال مضاربت کا نفع ہوگا، لہٰذا اس نفع کو بھی رب المال اور مضارب کے درمیان اسی نسبت سے تقسیم کیا جائے گا، جو دونوں کے درمیان پہلے سے عقد میں طے شدہ ہوگا۔

مثال کے طور پر فرض کیجئے کہ ایک سرٹیفکیٹ کی قیمت اسمیہ سو روپے ہے اور تنضیض کے وقت اس کی بازاری قیمت ایک سو بیس روپے ہوگئی، تو مضارب اگر اس سرٹیفکیٹ کو خریدنا چاہے تو ایک سو بیس روپے دے کر اسے خریدے گا، البتہ اس میں سے بیس روپے مضاربت کا نفع ہوں گے، لہٰذا اگر بالفرض مضاربت میں نفع آدھا آدھا طے کیا گیا تھا، تو دس روپے رب المال (سرمایہ کار) کو اور بقیہ دس روپے مضارب کو نفع میں سے اس کے حصہ کے طور پر اسے مل جائیں گے اب مضارب ایک سو دس روپے میں وہ سرٹیفکیٹ رب المال سے خرید لے گا۔

اب یہ کہ ان سرٹیفکیٹ کی تنضیض بازاری قیمت پر ہونی چاہئے، اس کی دلیل کیا ہے؟ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ مال مضاربت کا شرعی طور پر رب المال ہی مالک ہے، اور مال میں مضارب کا حصہ صرف اس کے نفع میں ہے، اگر بازار میں اس مال کی قیمت بڑھ جائے تو اس قیمت کا اضافہ درحقیقت اس مال مضاربت کے اندر اضافہ سمجھا جائے گا، چنانچہ سوائے نفع کے اس حصہ کے جو مضارب کو دیا جائے گا بقیہ سارا نفع اور اس کے ساتھ حقیقی سرمایہ رب المال کا ہوگا، تاہم اگر یہ شرط لگائی جائے کہ ان سرٹیفکیٹس کو بازاری قیمت کے بجائے قیمت اسمیہ پر فروخت کرنا ہوگا، تو یہ شرط عقد مضاربت کے مقتضاء کے خلاف ہونے کی وجہ سے ناجائز ہوگی، چنانچہ فقہائے کرامؒ نے اس بات کی صراحت فرمائی ہے، علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

﴿واذا اشتری المضارب بمال المضاربة متاعا، وفیه فضل، اولا فضل فیه، فاراد رب المال بیع ذلک، فابی

المضارب واراد امساكه، حتى يجد ربحا، فان المضارب يجبر على بيعه، الاان يشاء ان يدفعه الى رب المال، لان منع المالك عن تنفيذ ارادته فى ملكه لحق يحتمل الثبوت والعدم، وهو ربح، لا سبيل اليه، ولكن يقال له، ان اردت الامساك فرد عليه ماله، وان كان فيه ربح، يقال له: ادفع اليه راس المال وحصته من الربح، ويسلم المتاع اليك﴾

(بدائع الصنائع للکاسانی جلد۶ صفحہ ۱۰۰)

"اور جب مضارب مال مضاربت کے عوض کوئی سامان خریدلے، پھر چاہے اس سامان کی قیمت میں اضافہ ہوا یا نہ ہوا ہو۔ اور رب المال (سرمایہ کار) اس سامان کو فروخت کرنا چاہے، لیکن مضارب انکار کرے، یا اس سامان کو اس وقت تک روکے رکھنا چاہے جب تک نفع حاصل نہ ہوجائے، تو مضارب کو فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا، الا یہ کہ مضارب وہ مال رب المال کو دینے کا ارادہ کرے، اس لئے کہ مالک کو اس کی ملکیت میں تصرف کرنے سے صرف غیر یقینی نفع کی بنیاد پر روک دینا کسی طرح درست نہیں، لہٰذا مضارب سے کہا جائے گا کہ اگر تم اس سامان کو رکھنا چاہتے ہو تو سرمایہ کار کا نقد مال واپس کردو، اور اگر اس مال پر کوئی نفع ہوا ہو تو مضارب سے کہا جائے گا کہ سرمایہ اور نفع میں سے اس کا حصہ اسے دیدو، اور اس کے عوض وہ تمام سامان تمہیں دیدے گا"۔

مذکورہ بالا عبارت کی روشنی میں یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ سرٹیفکیٹس کا مالک صرف قیمت اسمیہ (یعنی اپنے اصل سرمایے) کا مالک نہیں ہوگا، بلکہ اس کے ساتھ

نفع میں سے اپنے حصہ کا بھی مالک ہو گا، لہٰذا ان سرٹیفکیٹس کو قیمت اسمیہ پر منسوخ کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے، لہٰذا یہ ضروری ہے کہ اس کی فروختگی بازاری قیمت پر ہو، اور پھر دونوں کے درمیان طے شدہ تناسب سے نفع تقسیم کیا جائے،

گذشتہ تفصیل کی روشنی میں ان سرٹیفکیٹس کی منسوخی کے وقت اس کی بازاری قیمت اور قیمت اسمیہ کے درمیان فرق کے اعتبار پر سے تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔

① بازاری قیمت اور قیمت اسمیہ دونوں مساوی ہوں، اس صورت میں کوئی مسئلہ پیش نہیں آئے گا کیونکہ منسوخی دونوں قیمتوں پر ہو سکتی ہے۔

② بازاری قیمت، قیمت اسمیہ سے کم ہو، تو منسوخی بازاری قیمت پر ہوگی، اور نقصان سرٹیفکیٹس ہولڈر کا سمجھا جائے گا۔

③ بازاری قیمت، قیمت اسمیہ سے زائد ہو، اس صورت میں ضروری ہے کہ سرٹیفکیٹس کی منسوخی بازاری قیمت سے اتنی رقم منہا کرنے کے بعد ہو گی جتنی رقم بطور حصۂ نفع کمپنی کے حصے میں آرہی ہے، مثلاً اگر کمپنی اور سرٹیفکیٹس ہولڈر کے مابین نفع نصف نصف طے ہوا اور سرٹیفکیٹ کی قیمت اسمیہ سو روپے ہو اور بوقت منسوخی اس کی بازاری قیمت ایک سو بیس روپے ہوگئی، تو منسوخی ایک سو دس روپے میں ہوگی، اس لئے کہ بقیہ دس روپے کمپنی کے نفع کے طور پر منہا کر دیئے جائیں گے۔

## آخری سوال

ایک سوال ان سرٹیفکیٹس کے بارے میں یہ پیش آسکتا ہے کہ: کیا سرٹیفکیٹس کی ایک معین تعداد کی منسوخی کا عمل ایک وقت میں ہوگا، یا ہر سرٹیفکیٹ کے خاص حصے کی منسوخی ایک وقت میں ہوگی؟ دوسری صورت میں ہر سرٹیفکیٹس کا نفع قیمت کم ہونے کی وجہ سے کم ہو جائے گا؟ یا منسوخی مکمل ہونے تک تمام سرٹیفکیٹ کا نفع پورا ہی رہے گا؟

میرے نزدیک اس سوال کا جواب یہ ہے کہ منسوخی کے دونوں طریقے اختیار کرنے میں شرعاً کوئی مانع نہیں ہے اس لئے کہ یہ بات پہلے بھی بیان ہو چکی ہے کہ سرٹیفکیٹ کی منسوخی کا مطلب مضاربت کے راس المال کو مضارب کے ہاتھ فروخت کرنا ہے، اور یہ فروختگی جس طرح تمام راس المال میں صحیح ہوگی اس کے بعض حصوں میں بھی صحیح ہوگی، البتہ جب سرمایہ کار اپنا نصف راس المال مضارب کو فروخت کردے گا تو بقیہ نصف حصہ میں مضاربت سابقہ حالت پر برقرار رہے گی، اور پھر یہ مال کا مجموعہ مشترک کاروبار میں مخلوط ہو کر مشغول کاروبار ہو جائے گا، گویا کہ مضارب کے سرمایہ کار (رب المال) سے اس کا نصف حصہ خریدنے کے بعد کل سرمائے پر شرکت عنان وجود میں آجائے گی، اور مضارب اس کاروبار میں اپنے خریدے ہوئے حصہ کی وجہ سے بقیہ مال مضاربت کے ساتھ شریک بن جائے گا، پھر اس مال کے مجموعہ پر جو بھی نفع حاصل ہوگا، اس کا نصف مضارب شریک کی حیثیت سے وصول کرے گا اور بقیہ نصف سرمایہ کار اور مضارب کے درمیان سابقہ مضاربت میں نفع کی طے شدہ شرح سے تقسیم ہوگا۔

مثلاً فرض کیجئے زید نے ایک لاکھ روپے خالد کو مضاربت کے طور پر نصف نفع کی شرح کے ساتھ دیئے، خالد نے اس سرمایہ سے کاروبار کرنے کے لئے سامان خریدا، یہ سارا سامان زید کی ملکیت سمجھا جائے گا، پھر خالد نے اس سامان کا نصف مشاع حصہ خرید لیا، اور اسے سابقہ کاروبار سے الگ نہ کیا، بلکہ زید کی رضامندی سے کاروبار جاری رکھا، یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ دونوں افراد اب نصف حصہ کی آپس میں خرید و فروخت کرنے کے بعد شریک بن گئے ہیں، اور نصف سامان کا خالد مالک اور بقیہ نصف کا زید مالک ہو گیا ہے، اور زید کے بقیہ نصف حصہ میں مضاربت سابقہ شرائط کے ساتھ جاری رہے گی اور خالد اس مشترک سامان کے نصف حصہ پر تو مالک ہو جائے گا، اور بقیہ زید کے حصہ میں وہ زید کا مضارب رہے گا، پھر اگر مجموعہ سرمایہ پر بالفرض پچاس ہزار روپے کا نفع ہوا تو اس پچاس ہزار میں سے پچیس

ہزار روپے خالد کو شریک ہونے کی حیثیت سے ملیں گے، اور بقیہ پچیس ہزار روپے مضاربت کا نفع ہوگا، جسے زید اور خالد باہمی طے کردہ شرح کے مطابق نصف نصف لے لیں گے چنانچہ ساڑھے بارہ ہزار روپے زید کو سرمایہ کار (رب المال) ہونے کی حیثیت سے اور خالد کو ساڑھے بارہ ہزار روپے مضارب (کاروباری) ہونے کی حیثیت سے مل جائیں گے۔ اور دونوں کے درمیان نفع کی تقسیم حسب ذیل تفصیل سے ہوگی:

خالد کا منافع بطور شرکت =/۲۵،۰۰۰ (پچیس ہزار روپے)

خالد کا منافع بطور مضاربت =/۱۲،۵۰۰ (ساڑھے بارہ ہزار روپے)

خالد کے دونوں حصوں کا مجموعہ =/۳۷،۵۰۰ (سینتیس ہزار پانچ سو روپے)

زید کا حصہ بطور رب المال =/۱۲،۵۰۰ (ساڑھے بارہ ہزار روپے)

کل نفع =/۵۰،۰۰۰ (پچاس ہزار روپے)

اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ جب بھی سرمایہ کار (رب المال) مال مضاربت میں سے کوئی بھی حصہ مضارب کو فروخت کرے گا، تو اگر اس حصہ میں نفع حاصل ہوا تو وہ مضارب کی طرف اس لئے منتقل ہوگا کہ وہ اپنے حصہ کی وجہ سے تجارت میں شریک بن چکا ہے لہٰذا مجموعی نفع میں رب المال کا نفع کم ہوجائے گا، اور مضارب کا نفع بڑھ جائے گا۔ اور چونکہ ان سرٹیفکیٹ کی منسوخی درحقیقت اس سامان کی فروختگی ہے جو ان سرٹیفکیٹس کے مقابل ہیں، لہٰذا اگر منسوخی کے بعد اس جزو میں نفع ہوا تو نفع کا وہ حصہ سرٹیفکیٹس جاری کرنے والی کمپنی (مضارب) کی طرف منتقل ہوجائے گا، لہٰذا اسی حصہ کی حد تک سرٹیفکیٹ ہولڈر کا نفع فروخت کے فوراً بعد سے کم ہوجائے گا، اور اس نفع کی کمی کے سلسلے میں تمام سرٹیفکیٹس کی منسوخی کا انتظار بھی نہیں کیا جائے گا۔

مثلاً اگر سرٹیفکیٹ کی قیمت اسمیہ سو روپے تھی اور سرٹیفکیٹ ہولڈر اس کی نصف کی منسوخی کے لئے حاضر ہو اور اس پر کمپنی بھی راضی ہوجائے تو سرٹیفکیٹس

ہولڈر کا نفع پچاس فیصد فوراً کم ہوجائے گا، اور یہ بات صحیح نہیں ہے کہ اس کا نفع سرٹیفکیٹ کی مکمل منسوخی تک پورا رہے گا۔

یہ تو شرعی لحاظ سے دونوں طریقوں کا ذکر تھا، البتہ اگر عملی حیثیت سے جائزہ لیا جائے، تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے طریقے پر عمل کرنا زیادہ سہل اور آسان ہے، یعنی تمام سرٹیفکیٹس میں سے ایک متعین تعداد کی مکمل منسوخی ایک وقت میں ہوجائے تاکہ عملاً نفع کا حساب آسان ہوجائے، شاید یہ طریقہ اس لئے بھی مناسب ہے کہ ان سرٹیفکیٹس کی قیمت اسمیہ معمولی ہوتی ایسی معمولی قیمت کو بظاہر حصے کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہوگی۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

# جہاد، اقدامی یا دفاعی

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

# (۱۰) جہاد۔ اقدامی یا دفاعی

یہ مقالہ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ایک صاحب کے خط کے جواب میں تحریر فرمایا، اور ''البلاغ'' میں شائع ہو چکا ہے۔

﴿میمن﴾

# اسلام میں
# اقدامی اور دفاعی جہاد

## ایک مکتوب اور اس کا جواب

### مکتوب

محترم المقام جناب مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی دامت برکاتہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، احقر کو جناب کے موقر ماہنامہ البلاغ پڑھنے کا اتفاق ہوا۔ محرم الحرام ۱۳۹۱ھ (مارچ ۱۹۷۱ء) والے شمارہ کے صفحہ ۱۰ پر دفعات ۱۷، ۱۸ کے ذیل میں یہ عبارتیں ملیں:۔

"(۱۷) غیر مسلم ریاستوں میں سے جو ریاستیں اسلام اور مسلمانوں کے لئے معاندنہ ہوں، ان سے مصالحانہ روابط اور حسن سلوک کا تعلق قائم کیا جاسکے گا۔"

"(۱۸) دوسرے ممالک سے کئے ہوئے معاہدات جو شرعاً جائز ہوں، ان کی پابندی کی جائے گی۔ بصورت دیگر معاہدہ کے اختتام کا اعلان کر دیا جائیگا۔"

ان دفعات سے معلوم ہوا کہ غیر مسلم حکومتیں اگر وہ غیر معاند یا معاہد ہوں، اپنی غیر مسلم حیثیت کے ساتھ اسلامی حکومت کی موجودگی میں باقی رکھی جا سکتی ہیں، یعنی طاقت ہوتے ہوئے بھی اسلامی حکومت وہاں اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے جہاد نہ کریگی، اگرچہ بخیال احقر پر امن دعوت و تبلیغ ان میں بھی کرتی رہے گی، جس میں مزاحمت ہی کسی غیر مسلم حکومت کے معاند ہونے کا ایک کھلا ثبوت سمجھا جائیگا۔

بہرحال ان دونوں دفعات کے مضمون سے احقر کو پورا اتفاق ہے کیونکہ احقر کا نظریہ یہ ہے کہ مسلمانوں کا اصل کام دنیا بھر میں اسلام کی دعوت و تبلیغ ہے نہ کہ اقتدار حاصل کرنا اور کافروں کو علی الاطلاق کرہ ارض سے مٹا کر ہر جگہ حکومت اسلامی قائم کرنا (جو مولانا مودودی صاحب کا نظریہ ہے) البتہ معاند اور غیر مصالح غیر مسلم حکومتوں کو ان کے شر سے محفوظ ہونے کے لئے حفاظت خود اختیاری کے بطور، ضرور زیر اقتدار لانے کی کوشش (بذریعہ اقدامی جہاد) کی جانی چاہئے۔

لیکن ربیع الثانی ۱۳۹۱ھ (جون ۱۹۷۱ء) کے شمارہ میں کتاب "مختصر سیرت نبوی" مولفہ مولانا عبدالشکور صاحب لکھنوی پر تبصرہ کے سلسلہ میں صفحہ ۱۷ پر ان کی مندرجہ ذیل عبارت:۔

> "جہاد کی مشروعیت صرف مظلوم کے لئے ہے اور دفع مظالم کے لئے ...... بالفاظ دیگر جہاد نام ہے حفاظت خود اختیاری کا ...... لہٰذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مقدس کے غزوات کو مدافعانہ اور محافظانہ حیثیت سے خالی سمجھنا نہ صرف بیدینی بلکہ صریح بے عقلی ہے"۔

کتاب مذکورہ سے مقتبس کر کے جناب نے تحریر فرمایا ہے:۔

> "ان جملوں سے مترشح ہوتا ہے کہ صرف دفاعی جہاد جائز ہے، حالانکہ جہاد کا اصل مقصد اعلاء کلمۃ اللہ ہے جس کا حاصل

اسلام کا غلبہ قائم کرنا اور کفر کی شوکت کو توڑنا ہے۔ اس غرض کے لئے اقدامی جہاد بھی نہ صرف جائز بلکہ بسا اوقات واجب اور باعث اجر و ثواب ہے۔ قرآن و سُنّت کے علاوہ پوری تاریخ اسلام اس قسم کے جہاد کے واقعات سے بھری پڑی ہے۔ غیر مسلموں کے اعتراضات سے مرعوب ہو کر خواہ مخواہ ان حقائق کا انکار یا ان میں معذرت آمیز تاویلیں کرنے کی ہمیں چنداں ضرورت نہیں۔ کسی فرد واحد کو بلا شبہ کبھی بزور مسلمان نہیں بنایا گیا، اور نہ اس کی اجازت ہے، ورنہ جزیہ کا ادارہ بالکل بے معنی ہو جاتا ہے، لیکن اسلام کی شوکت قائم کرنے کے لئے تلوار اٹھائی گئی ہے۔ کوئی شخص کفر کی گمراہی پر قائم رہنا چاہتا ہے تو رہے، لیکن اللہ کی بنائی ہوئی اس دنیا میں حکم اسی کا چلنا چاہئے، اور ایک مسلمان اسی کا کلمہ بلند کرنے اور اسی کے باغیوں کی شوکت توڑنے کے لئے جہاد کرتا ہے، ہم اس حقیقت کا اظہار کرتے ہوئے ان لوگوں کے سامنے آخر کیوں شرمائیں جن کی پوری تاریخ ملک گیری کے لئے خونریزیوں کی تاریخ ہے اور جنہوں نے محض اپنی خواہشات کا جہنم بھرنے کے لئے کروڑوں انسانوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا ہے"۔

اس تبصرہ کے متعلق مجھے جناب کی خدمت میں دو معروضات پیش کرنا ہیں۔ اول تو یہ کہ مولانا عبدالشکور صاحب لکھنوی کے مقتبس جملوں سے یہ مطلب نکالنا کہ مولانا ممدوح کی نظر میں صرف دفاعی جہاد جائز ہے، بخیال احقر صحیح نہیں جبکہ وہ یہ بھی فرمارہے ہیں کہ "جہاد نام ہے حفاظت خود اختیاری کا" جس کے تحت ہر اقدامی جہاد بھی آسکتا ہے، چنانچہ حضرت حکیم الامت مولانا تھانوی

" فرماتے ہیں:۔

"جہاد اسلام کی مدافعت اور حفاظت خود اختیاری کے لئے ہے ......اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ جہاد میں ابتدا نہ کی جائے، خود ابتدا کرنے کی غرض بھی یہی مدافعت و حفاظت ہے کیونکہ بدون غلبہ کے احتمال ہے مزاحمت کا، اسی مزاحمت کے انسداد کے لئے اس کا حکم کیا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جو مدافعت غایت ہے جہاد کی وہ عام ہے مزاحمت واقع فی الحال کی مدافعت کو اور مزاحمت متوقعہ فی الاستقبال کی مدافعت کو"۔

(ملفوظ ۴۹۷ الافاضات الیومیہ جلد ششم)

مولانا عبدالشکور صاحب یقیناً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بہت سے اقدامی جہادوں سے واقف ہوں گے، اس لئے وہ اقدامی جہاد کو ناجائز نہیں کہہ سکتے۔ البتہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام جہادوں کو مدافعانہ اور محافظانہ کہتے ہیں، جو صحیح ہے، کیونکہ ان سب کی غرض اسلام اور مسلمانوں کی مدافعت اور حفاظت خود اختیاری کے لئے کفار عرب کا زور توڑنا تھی تاکہ دین حق کو اس خطہ میں تمکین حاصل ہو۔ اور جب یہ غرض حاصل ہو گئی تو اللہ تعالیٰ نے آیت نمبر ۳ سورۃ مائدہ میں حجۃ الوداع کے موقع پر فرمایا:۔

"آج کے دن ناامید ہو گئے کافر لوگ تمہارے دین (کے مغلوب و گم ہو جانے) سے، سو ان (کفار) سے مت ڈرنا (کہ تمہارے دین کو گم کر سکیں) اور مجھ سے ڈرتے رہنا (یعنی میرے احکام کی مخالفت نہ کرنا)، آج کے دن تمہارے دین کو میں نے (ہر طرح) کامل کر دیا (قوت میں بھی جس سے کفار کو مایوسی ہوئی اور احکام و قواعد میں بھی) اور (اس اکمال سے) میں نے تم پر اپنا انعام تام کر دیا۔

(دینی بھی کہ احکام کی تکمیل ہوئی اور دنیوی بھی کہ قوت حاصل ہوئی، اور اکمال دین میں دونوں آگئے)"۔

غرض مولانا ممدوح نے بھی "حفاظت خود اختیاری" کے ذیل میں مدافعانہ اور اقدامی دونوں ہی قسم کے جہاد مراد لئے ہیں، تاہم اگر وہ اس امر کی مزید وضاحت فرمادیتے تو زیادہ بہتر ہوتا تاکہ قاری کو کسی قسم کی غلط فہمی نہ ہوتی۔

دوسری بات، جو خصوصاً اس عریضہ کا محرک بنی، آپ کے تبصرہ کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار اس غرض سے کرنا ہے کہ آپ ان کی تصویب یا تردید فرمادیں (تردید کی صورت میں قرآن و سنت سے دلائل کی بھی ضرورت ہے)۔ وہ خیالات تقریر ذیل سے جناب پر واضح ہو جائیں گے:۔

آپ نے اقدامی جہاد کا اصل مقصد اعلاء کلمۃ اللہ بتلایا ہے جس کا حاصل آپ کے نزدیک اسلام کا غلبہ اور اس کی شوکت قائم کرنا اور کفر کی شوکت کو توڑنا ہے، تاکہ خدا کی بنائی ہوئی دنیا میں اسی کا حکم چلے۔ اس مقصد کو سمجھنے کے لئے پہلے ہمیں اعلاء کلمۃ اللہ کے معنی و مفہوم متعین کرنے کی ضرورت ہے احقر کے نزدیک ہر معقول، سچی، صحیح اور منصفانہ بات کلمۃ اللہ یا کلمۃ الحق ہے۔ اس کو ہر غیر معقول، باطل، غلط اور غیر منصفانہ بات پر بلند یا غالب کرنا، یعنی لوگوں کے قلوب میں آخر الذکر کی دنایت اور قبائح اور اول الذکر کے علو اور محاسن کا یقین پیدا کرنے کی کوشش کرنا اعلاء کلمۃ الحق یا کلمۃ اللہ ہے۔ اور کسی چیز کے غلبہ کا مطلب اکثریت میں اس چیز کا واضح وجود ہے۔ مثلاً جہالت کے غلبہ کا مطلب لوگوں کی اکثریت کا علوم سے بے بہرہ اور جاہل رہنا ہے۔ دنیا کے غلبہ کا مطلب یہ ہے کہ لوگ کثرت سے دنیا کی محبت میں گرفتار ہیں، حرام حلال کی پرواہ نہیں کرتے۔ مغربیت کا غلبہ اکثریت کا مغربی تہذیب اور طرز معاشرت کو اختیار کرنا ہے۔ حنفیت کا غلبہ زیادہ تر مسلمانوں کا حنفی ہونا ہے، وغیرہ وغیرہ۔ پس اسلام کے غلبہ کا مطلب یہ ہوا کہ زیادہ تر لوگ صحیح معنوں میں اس کے پیرو ہوں، اور،

دراصل، اسلام کا یہی (یعنی دینی) غلبہ مطلوب ہے۔ اگر کلمۃ اللہ کے معنی "اسلام" کے لئے جائیں تو اعلاء کلمۃ اللہ کا مطلب اسلام کا اسی قسم کا غلبہ ہوگا، جس کے حصول کا طریقہ سوائے موثر دعوت و تبلیغ اور مبلغین اور ان کی قوم (یعنی مسلمانوں) کے مثالی اسلامی کردار کے کچھ نہیں۔ اسی سے غیر مسلموں کے قلوب و اذہان میں انقلاب آسکتا ہے۔ ان کو اسلامی حکومت کی رعایا بنا لینے سے یہ مقصد چنداں حاصل نہیں ہو سکتا، کیونکہ ایسی صورت میں تو ان کو اپنی مغلوبیت کا احساس دعوت و تبلیغ کو کان دھر کر سننے سے ایک حد تک مانع ہوگا۔
پس اقدامی جہاد سے اسلام کا دینی غلبہ نہیں ہوتا بلکہ مسلمانوں کا سیاسی غلبہ ہوتا ہے اور انہیں کی شوکت قائم ہوتی ہے نہ کہ اسلام کی (؎ ہماری شان و شوکت تاج کے مینار سے پوچھو)۔ اسلام کی شوکت تو یہ ہے کہ مسلمان قرآن و سنت پر پورے پورے عامل ہوں، سیاسی غلبہ اور شوکت کے لئے تو ان کا اچھا مسلمان ہونا بھی ضروری نہیں۔ سیاسی غلبہ سے تو یہ مقصد بھی حاصل نہیں ہوتا کہ خدا کی بنائی ہوئی دنیا پر اسی کا حکم چلے، کیونکہ غیر مسلم جزیہ ادا کر کے تقریباً اپنے ہی نظام حیات کے پابند رہیں گے۔ شراب و خنزیر ان پر حرام نہ ہوں گے۔ زنا کے ارتکاب پر ان کو سنگسار نہ کیا جائیگا۔ ان کے عائلی قوانین بدستور نافذ رہیں گے۔ ان کی بت پرستی بلا روک ٹوک جاری رہے گی۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ اگر کسی وجہ سے غیر مسلم رعایا کی اکثریت ایمان نہ لائی تو یہ سیاسی غلبہ صرف اس وقت تک قائم رہے گا جب تک اسلامی حکومت طاقتور ہے ورنہ کمزور پڑنے پر غیر مسلم رعایا بغاوت کرے گی اور اپنی گذشتہ زیر دستی کا ضرورت سے زیادہ بدلہ لے گی، جیسا کہ اسپین میں اسلامی حکومت کے خاتمہ پر ہوا، یا ہندوستان میں ہو رہا ہے اگرچہ اس میں شدت تقسیم سے بھی پیدا ہوئی ہے۔

میرا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ اقدامی جہاد کہیں بھی نہ کیا جائے۔ نہیں بلکہ معاند اور غیر مصالح غیر مسلم حکومتوں پر جیسا کہ شروع میں عرض کیا گیا،

استطاعت کی صورت میں اقدامی جہاد واجب ہے (بلکہ بعض اور صورتوں میں بھی واجب ہے جن کے بیان کا یہاں موقع نہیں)، تاکہ ان کا زور ٹوٹے اور وہ دعوت و تبلیغ اسلام میں مزاحم نہ رہیں، باقی غیر معاند اور مصالح غیر مسلم حکومتوں پر جو اپنے یہاں دعوت و تبلیغ کی اجازت دیں، اقدامی جہاد مناسب نہیں خصوصاً آجکل جب کہ توسیع پسندی کو دنیا میں بری نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، برخلاف اس زمانہ کے جب فتوحات کا عام رواج تھا اور یہ چیز بادشاہوں کے محاسن میں شمار ہوتی تھی۔ جن اقدامی جہادوں کے واقعات سے تاریخ اسلام بھری پڑی ہے، وہ سب اسی زمانہ کے ہیں۔ البتہ مسلمانوں کو اپنی فوجی طاقت زیادہ سے زیادہ بڑھائے رکھنا چاہئے تاکہ غیر مسلم حکومتیں جہاد تو درکنار محض "خوف جہاد" سے ہی مرعوب رہیں۔ قوت مرہبہ بنائے رکھنا قرآن کا بھی حکم ہے۔ ماضی میں فتوحات کا عام رواج ہونے کے باوجود مسلمانوں کی ابتدائی فتوحات دیگر اقوام کی فتوحات سے ممتاز ہیں۔ دوسرے لوگوں کی فتوحات تو صرف اپنی طاقت و شوکت کے مظاہرہ کے لئے اور بقول آپ کے اپنی خواہشات کا جہنم بھرنے کے لئے ہی ہوتی تھیں، اور ان کا منشا بواسطہ یا بلا واسطہ ملک گیری کے علاوہ کچھ نہ تھا جبکہ مسلمانوں کو (جزیرہ نما عرب، ایران و روم کے جہادوں کو چھوڑ کر جہاں ملک گیری بھی بوجہ درکار تھی) اپنی ابتدائی فتوحات کے زمانہ میں ملک گیری مقصود نہ تھی، بلکہ ان کا مطمح نظر اعلاء کلمۃ اللہ بمعنی دعوت و تبلیغ اسلام تھا (جس کی محفوظ ترین صورت اس وقت ملک گیری تھی)، چنانچہ حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب فرماتے ہیں:

"صحابہ کرامؓ ظاہر میں تو جنگ کرتے تھے مگر اصل مقصد اعلاء کلمۃ اللہ ہی ہوتا تھا...... ان کا مقصد اگر ملک گیری ہوتا تو یہ معاہدہ نہ کرتے کہ تم اپنے ملک پر بدستور قابض رہو، صرف ہم کو اتنی اجازت دیدو کہ ہم آسانی سے اسلام کی تبلیغ کرتے رہیں۔ ہم لوگوں کو منوانے پر مجبور نہیں کریں گے ان کا جی چاہے مانیں یا نہ مانیں۔ جن لوگوں نے اس معاہدہ کو تسلیم کر لیا ان سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا۔

اگر ملک گیری مقصود ہوتی تو اس معاہدہ کی ضرورت نہ ہوتی بلکہ ان کے ملک پر قبضہ کر لیتے ...... بہر حال جب غیر اقوام معاہد یا ذمی ہو گئیں تو ان کو چھوڑ دیا گیا، اس لئے کہ اصل مقصود اعلاء کلمۃ الحق ہے، وہ تبلیغ کی حد تک ہے"۔

(قاری طیب صاحب مدظلہ العالی اور ان کی مجالس۔ حصہ اول ص ۲۳۷ ـ ۲۳۸)

احقر نے اپنے (یا اپنے متفق علیہ) خیالات سرخی سے تحریر کر دیئے ہیں تاکہ آنجناب کو جواب میں آسانی ہو، زحمت کا شکریہ۔ امید ہے کہ مزاج سامی بخیر ہو گا۔ والسلام

نیاز مند

احقر سید بدر السلام عفاعنہ۔ جدہ

# جواب از حضرت مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہم

محترمی و مکرمی!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ،

گرامی نامہ ملا۔ آپ نے جہاد کے بارے میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے، اس کا حاصل میں یہ سمجھا ہوں کہ اگر کوئی غیر مسلم حکومت اپنے ملک مین تبلیغ کی اجازت دیدے تو اس کے بعد اس سے جہاد کرنا جائز نہیں رہتا، اگر یہی آپ کا مقصد ہے تو احقر کو اس سے اتفاق نہیں، تبلیغ اسلام کے راستے میں رکاوٹ صرف اسی کا نام نہیں کہ غیر مسلم حکومت تبلیغ پر قانونی پابندی عائد کردے، بلکہ کسی غیر مسلم حکومت کا مسلمانوں کے مقابلے میں زیادہ پر شوکت ہونا بذات خود دین حق کی تبلیغ کے راستے میں بہت بڑی رکاوٹ ہے۔ آج دنیا کے بیشتر ممالک میں تبلیغ پر کوئی قانونی پابندی عائد نہیں، لیکن چونکہ دنیا میں ان کی شوکت اور دبدبہ قائم ہے، اس لئے اسی شوکت اور دبدبے کی وجہ سے ایک ایسی عالمگیر ذہنیت پیدا ہو گئی ہے جو قبول حق کے راستے میں تبلیغ پر قانونی پابندی لگانے سے زیادہ بڑی رکاوٹ ہے۔

لہٰذا کفار کی اس شوکت کو توڑنا جہاد کے اہم ترین مقاصد میں سے ہے، تاکہ اس شوکت کی وجہ سے جو نفسیاتی مرعوبیت لوگوں میں پیدا ہو گئی ہے، وہ ٹوٹے، اور قبول حق کی راہ ہموار ہو جائے، جب تک یہ شوکت اور غلبہ باقی رہے گا، لوگوں کے دل اس سے مرعوب رہیں گے، اور دین حق کو قبول کرنے کے لئے پوری طرح آمادہ نہ ہو سکیں گے۔ لہٰذا جہاد جاری رہیگا۔

قرآن کریم کا ارشاد ہے:۔

قاتلوا الذین لا یومنون باللہ ولا بالیوم الاخرولا یحر مون ماحرم اللہ و رسولہ ولا ید ینون دین الحق من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ عن ید وھم صاغرون

(التوبہ: ۲۹)

یہاں قتال اس وقت تک جاری رکھنے کو کہا گیا ہے جب تک کفار "چھوٹے" یا "ماتحت" ہو کر جزیہ ادا نہ کریں، اگر قتال کا مقصد صرف تبلیغ کی قانونی آزادی حاصل کرنا ہوتا تو یہ فرمایا جاتا کہ "جب تک وہ تبلیغ کی اجازت نہ دیدیں" لیکن جزیہ واجب کرنا اور اس کے ساتھ ان کے صاغر (زیر دست، ذلیل) ہونے کا ذکر اس بات کی واضح دلیل ہے کہ مقصد ان کی شوکت کو توڑنا ہے، تاکہ کفر کے سیاسی غلبے سے ذہن و دل پر مرعوبیت کے جو پردے پڑ جاتے ہیں، وہ اٹھیں، اور اس کے بعد اسلام کے محاسن پر لوگوں کو کھلے دل سے غور کرنے کا موقع ملے۔ امام رازیؒ اسی آیت کے تحت تفسیر کبیر میں تحریر فرماتے ہیں:۔

لیس المقصود من اخذ الجزیۃ تقریرہ علی الکفر، بل المقصود منھا حقن دمہ، و امھالہ مدۃ، رجاء انہ ربما وقف فی ھذہ المدۃ علی محاسن الاسلام، و قوۃ دلائلہ،

فینتقل من الکفر الی الایمان ...... فاذا امھل الکافرمدۃ، و ھو یشاھد عزالاسلام، ویسمع دلائل صحتہ،ویشاھد الذل والصغار فی الکفر فالظاھرانہ یحملہ ذلک علی الا نتقال الی الاسلام، فھذا ھوالمقصود من شرع الجزیہ

(تفسیر کبیر ص ۶۲۰ ج ۴)

یعنی: "جزیہ کا مقصد کافروں کو کفر پر باقی رکھنا نہیں، بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کی جان بچا کر اسے ایک مدت تک مہلت دی جائے جس میں یہ امید ہوگی کہ وہ اسلام کے محاسن اور اس کے مضبوط دلائل سے واقف ہو کر کفر سے ایمان کی طرف منتقل ہو سکے گا...... پس جب کافر کو ایک مدت تک مہلت دی جائے گی، جبکہ وہ اسلام کی عزت کا مشاہد کر رہا ہو گا، اس کی صحت کے دلائل سن رہا ہو گا، اور کفر کی ذلت کو دیکھ رہا ہو گا تو ظاہر یہ ہے کہ یہ باتیں اسے اسلام کی طرف منتقل ہونے پر آمادہ کریں گی، در حقیقت جزیہ کی مشروعیت کا مقصد یہ ہے۔"

دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ عہد رسالتؐ اور عہد صحابہؓ میں کیا کہیں کوئی مثال ایسی ملتی ہے کہ آپؐ نے یا صحابہ کرامؓ نے دوسرے ملکوں پر جہاد کرنے سے پہلے کوئی تبلیغی مشن بھیجا ہو اور اس بات کا انتظار کیا ہو کہ یہ لوگ تبلیغی کام کی اجازت دیتے ہیں یا نہیں؟ اور صرف تبلیغی مشن کو کام کی اجازت سے انکار کی صورت میں جہاد کیا گیا ہو؟ کیا روم پر حملے سے پہلے کوئی جماعت بھیجی گئی؟ یا ایران پر حملہ آور ہونے سے پہلے اس بات کی کوشش کی گئی کہ جہاد کے بغیر صرف تبلیغ سے کام چل جائے تو بہتر ہے؟ ظاہر ہے کہ نہیں، اس سے اس کے سوا اور کیا نتیجہ نکلتا ہے کہ صرف تبلیغ کی اجازت حاصل کر لینا مقصد ہی نہ تھا، اگر مقصد صرف اتنا ہی ہوتا تو بہت سے خونریز معرکوں میں صرف ایک شرط عائد کر کے جنگ بند کی

جاسکتی تھی، اور وہ یہ کہ مسلمانوں کی تبلیغ پر کوئی رکاوٹ عائد نہیں کی جائے گی۔ لیکن کم از کم احقر کے ناقص مطالعے میں پوری تاریخ اسلام میں کوئی ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ہے جہاں صرف اتنی شرط منوا کر جنگ بند کرنے پر آمادگی ظاہر کر دی گئی ہو۔ اس کے بجائے قادسیہ کے موقع پر مسلمانوں نے اپنا جو مقصد بتایا وہ یہ تھا کہ "واخراج العباد من عبادة العباد الی عبادة الله" (کامل ابن اثیر ص ۱۷۸ ج ۲) "یعنی لوگوں کو بندوں کی بندگی سے نکال کر اللہ کی بندگی میں لانا"۔

اسی طرح قرآن کریم کا ارشاد ہے:

وقاتلو هم حتى لا تكون فتنة و يكون الدين كله لله۔ (الانفال: ۳۹)

"ان سے اس وقت تک لڑو جب تک فتنہ باقی نہ رہے، اور جب تک غلبہ تمامتر اللہ ہی کا ہو جائے"۔

اس آیت کی تفسیر میں احقر کے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ تحریر فرماتے ہیں کہ:۔

"دین کے معنی قہر و غلبہ کے ہیں، اس صورت میں تفسیر آیت کی یہ ہو گئی کہ مسلمانوں کو کفار سے اس وقت تک قتال کرتے رہنا چاہئے جب تک کہ مسلمان ان کے مظالم سے محفوظ نہ ہو جائیں، اور دین اسلام کا غلبہ نہ ہو جائے کہ وہ غیروں کے مظالم سے مسلمانوں کی حفاظت کر سکے۔"

آگے تحریر فرماتے ہیں:۔

خلاصہ اس تفسیر کا یہ ہے کہ مسلمانوں پر اعداء اسلام کے خلاف جہاد و قتال اس وقت تک واجب ہے جب تک کہ مسلمانوں پر ان کے مظالم کا فتنہ ختم نہ ہو جائے، اور اسلام کو سب ادیان پر

غلبہ حاصل نہ ہو جائے، اور یہ صورت صرف قرب قیامت میں ہوگی، اس لئے جہاد کا حکم قیامت تک جاری اور باقی ہے۔"

(معارف القرآن ص ۲۲۳ ج ۴)

خلاصہ یہ ہے کہ احقر کی فہم ناقص کی حد تک جہاد کا مقصد صرف تبلیغ کی قانونی آزادی حاصل کر لینا نہیں بلکہ کفار کی شوکت توڑنا اور مسلمانوں کی شوکت قائم کرنا ہے، تاکہ ایک طرف کسی کو مسلمانوں پر بری نگاہ ڈالنے کی جرات نہ ہو، اور دوسری طرف کفار کی شوکت سے مرعوب انسان اس مرعوبیت سے آزاد ہو کر کھلے دل سے اسلام کے محاسن کو سمجھنے پر آمادہ ہو سکیں۔ یہ حقیقت کے اعتبار سے بلاشبہ "حفاظت اسلام" ہی کی غرض سے ہے، اس لئے بعض علماء جنہوں نے جہاد کیلئے "حفاظت" کی تعبیر اختیار کی ہے اسی سیاق میں کی ہے، لیکن کفر کی شوکت کو توڑنا اور اسلام کی شوکت کو قائم کرنا اس "حفاظت" کا بنیادی عنصر ہے، لہٰذا اس بنیادی عنصر کو اس سے خارج نہیں کیا جاسکتا۔ میرا خیال ہے کہ تمام اکابر علماء نے جہاد کی غرض و غایت اسی کو قرار دیا ہے، حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی قدس سرہ تحریر فرماتے ہیں:۔

"جہاد کے حکم سے خداوند قدوس کا یہ ارادہ نہیں کہ یک لخت کافروں کو موت کے گھاٹ اتار دیا جائے، بلکہ مقصود یہ ہے کہ اللہ کا دین دنیا میں حاکم بنکر رہے، اور مسلمان عزت کے ساتھ زندگی بسر کریں، اور امن و عافیت کے ساتھ خدا کی عبادت اور اطاعت کر سکیں، کافروں سے کوئی خطرہ نہ رہے کہ ان کے دین میں خلل انداز ہو سکیں ــ اسلام اپنے دشمنوں کے نفس وجود کا دشمن نہیں، بلکہ ان کی ایسی شوکت و حشمت کا دشمن ہے کہ جو اسلام اور اہل اسلام کیلئے خطرے کا باعث

ہو"۔ (سیرۃ المصطفیٰ ص ۳۸۸ ج ۲)

ایک اور جگہ تحریر فرماتے ہیں:۔

"حق جل شانہ کے اس ارشاد سراپا رشاد وقاتلوھم حتی لا تکون فتنة و یکون الدین کله لله میں اسی قسم کا جہاد مراد ہے، یعنی اے مسلمانو! تم کافروں سے یہاں تک جہاد و قتال کرو کہ کفر کا فتنہ باقی نہ رہے، اور اللہ کے دین کو پورا غلبہ حاصل ہو جائے۔ اس آیت میں فتنہ سے کفر کی قوت اور شوکت کا فتنہ مراد ہے، اور و یکون الدین کله لله سے دین کا ظہور اور غلبہ مراد ہے، جبکہ دوسری آیت میں ہے: لیظھرہ علی الدین کله، یعنی دین کو اتنا غلبہ اور قوت حاصل ہو جائے کہ کفر کی طاقت سے اس کے مغلوب ہونے کا احتمال باقی نہ رہے، اور دین اسلام کو کفر کے فتنے اور خطرے سے بالکلیہ اطمینان حاصل ہو جائے"۔ (ایضاً ص ۳۸۶ ج ۲)

اگر صرف تبلیغ کی اجازت حاصل ہو جانے کے بعد جہاد کی ضرورت باقی نہ رہی ہوتی تو مسلمانوں کو تبلیغ کی اجازت آج دنیا کے بیشتر ممالک میں حاصل ہے (اور شامت اعمال یہ ہے کہ یہ اجازت حاصل نہیں تو بعض مسلمان ممالک میں)، اس کا تقاضا یہ ہے کہ اب مسلمانوں کو کبھی تلوار اٹھانے کی ضرورت نہ ہو، دنیا بھر میں کفر اپنی شوکت و حشمت کے جھنڈے گاڑتا رہے، دنیا کے لوگوں پر اس کے جاہ و جلال کا سکہ بیٹھا رہے، پالیسیاں انہی کی چلیں، احکام انہی کے جاری ہوں، افکار انہی کے پھیلیں، منصوبے انہی کے نافذ ہوں، اور مسلمان اس بات پر قناعت کر کے بیٹھ جائیں کہ ان غیر مسلم ممالک میں ہمارے مبلغین کے داخلے پر کوئی پابندی نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ جس دنیا میں کفر نے اپنی شوکت اور دبدبے کا سکہ جما رکھا ہو، وہاں آپ کو تبلیغ کی اجازت مل بھی جائے تو کتنے افراد ایسے ہوں گے جو اس تبلیغ کو سنجیدگی کے ساتھ سننے اور اس پر غور کرنے کے لئے تیار بھی ہوں گے؟ جس فضا میں سیاسی طاقت کے بل پر اسلام اور اس کی تعلیمات کے بالکل معارض افکار

پوری قوت کے ساتھ پھیلائے جا رہے ہوں، اور ان کی نشر و اشاعت میں وہ وسائل بھی صرف کئے جا رہے ہوں جو مسلمان استعمال نہیں کر سکتے، وہاں تبلیغ کی اجازت حاصل ہو جانے کے باوجود وہ کس درجہ موثر ہو سکتی ہے؟

ہاں! اگر اسلام اور مسلمانوں کو ایسی قوت و شوکت حاصل ہو جائے جس کے مقابلے میں کفار کی قوت و شوکت مغلوب ہو، یا کم از کم وہ فتنے پیدا نہ کر سکے جن کا ذکر اوپر کیا گیا، تو اس حالت میں غیر مسلم ممالک سے پر امن معاہدوں کے ذریعے مصالحانہ تعلقات قائم رکھنا جہاد کے احکام کے منافی نہیں، اسی طرح جب تک کفر کی شوکت توڑنے کیلئے ضروری استطاعت مسلمانوں کو حاصل نہ ہو، اس وقت تک وسائل قوت کو جمع کرنے کے ساتھ ساتھ دوسرے ملکوں سے پر امن معاہدے بھی بلاشبہ جائز ہیں۔ گویا غیر مسلم ملکوں سے معاہدے دو صورتوں میں ہو سکتے ہیں:۔

(۱) جن ملکوں کی قوت و شوکت سے مسلمانوں کی قوت و شوکت کو کوئی خطرہ باقی نہ رہا ہو۔ ان سے مصالحانہ اور پر امن معاہدے کئے جا سکتے ہیں، جبتک وہ دوبارہ مسلمانوں کی شوکت کے لئے خطرہ نہ بنیں۔

(۲) مسلمانوں کے پاس جہاد بالسیف کی استطاعت نہ ہو تو استطاعت پیدا ہونے تک معاہدے کئے جا سکتے ہیں۔

آپ نے ,البلاغ، کے محرم الحرام ۱۳۹۱ھ میں شائع شدہ احقر کے جس مضمون کا حوالہ دیا ہے، اس میں یہی معاہدات کی صورتیں مراد ہے، اور ربیع الثانی ۱۳۹۱ھ میں احقر کے جس مضمون کا اقتباس آپ نے درج فرمایا ہے، اس میں وہ صورت مراد ہے جبکہ کفار کی شوکت مسلمانوں کی شوکت پر غالب ہو۔

لہٰذا آپ نے جو تحریر فرمایا ہے کہ: معاند اور غیر مصالح اور غیر مسلم حکومتوں پر استطاعت کی صورت میں اقدامی جہاد واجب ہے، تاکہ ان کا زور ٹوٹے اور وہ دعوت و تبلیغ اسلام میں مزاحم نہ رہیں، باقی غیر معاند اور مصالح غیر مسلم

حکومتوں پر، جو اپنے یہاں دعوت و تبلیغ کی اجازت دیں اقدامی جہاد مناسب نہیں ــــ اگر اس سے آپ کی مراد وہی بات ہے جو میں نے اوپر تفصیل سے عرض کی ہے تو درست ہے، اور اگر آپ کا منشا یہ ہے کہ صرف تبلیغ کی قانونی اجازت دینے کے بعد ایک غیر مسلم حکومت "غیر معاند اور مصالح" بن جاتی ہے اور اس سے جہاد جائز یا مناسب نہیں رہتا تو احقر کی نظر میں یہ بات درست نہیں، جس کے دلائل اوپر عرض کر چکا ہوں۔

رہا آپ کا یہ فرمانا کہ "خصوصاً آجکل جبکہ توسیع پسندی کو دنیا میں بری نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، بر خلاف اس زمانے کے جب فتوحات کا عام رواج تھا، اور یہ چیز بادشاہوں کے محاسن میں شمار ہوتی تھی، جن اقدامی جہادوں کے واقعات سے تاریخ اسلام بھری پڑی ہے، وہ سب اسی زمانے کے ہیں" ــــ سو میں اس بات سے بصد ادب لیکن شدت کے ساتھ اختلاف رکھتا ہوں کیونکہ اگر اس بات کو درست مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کسی شے کے اچھے یا برے ہونے کیلئے اسلام کے پاس اپنا کوئی پیمانہ نہیں، اگر کسی زمانے میں کسی بری چیز کو "محاسن" میں شمار کیا جانے لگے تو اسلام بھی اس کے پیچھے چل پڑتا ہے، اور جس زمانے میں لوگ اسے برا سمجھنے لگیں تو اسلام بھی وہاں رک جاتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ "اقدامی جنگ" بذات خود کوئی مستحسن امر ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو مسلمان صرف اس بنا پر اس سے کیوں رکیں کہ "آجکل توسیع پسندی" کو دنیا میں بری نگاہ سے دیکھا جاتا ہے؟ اور اگر مستحسن نہیں، بلکہ مذموم چیز ہے تو ماضی میں اسلام نے انہیں اس سے کیوں نہیں روکا؟ اور وہ صرف اس وجہ سے اس پر کیوں عمل پیرا رہے کہ "یہ چیز بادشاہوں کے محاسن میں شمار ہوتی تھی"؟

احقر کی رائے میں تاریخ اسلام کے اقدامی جہادوں کی یہ توجیہہ انتہائی غلط اور واقعات سے حد درجہ دور ہے۔ بات دراصل وہی ہے کہ کفر کی شوکت توڑنے کیلئے اس دور میں بھی جہاد کیا گیا ہے جب یہ چیز "بادشاہوں کے محاسن میں شمار ہوتی تھی" لیکن اس لئے نہیں کہ اس دور میں اس کا رواج عام تھا، بلکہ اس لئے کہ اللہ کے دین کی شوکت قائم کرنے کے لئے یہ چیز واقعۃً مستحسن تھی، ورنہ "بادشاہوں کے محاسن" میں تو یہ بات بھی شمار ہوتی تھی کہ وہ فتح کے نشے میں چور ہو کر عورتوں، بچوں اور بوڑھوں میں بھی کوئی تمیز نہ کریں، لیکن اسلام نے اس کے رواج عام کی بنا پر ان جیسی مذموم باتوں پر عمل گوارا نہیں کیا، بلکہ جنگ کے وہ احکام اور اصول نہ صرف وضع کئے، بلکہ ان پر عمل کر کے دکھایا جو اس دور کے "بادشاہوں" کے تصور میں بھی نہ آسکتے تھے، بلکہ ان مظلوم انسانوں کیلئے بھی اچنبھے اور ناقابل یقین تھے جو بادشاہوں کے ان مظالم کے نہ صرف عادی، بلکہ ان کے مداح بن گئے تھے۔

اور جس مقصد سے اقدامی جہاد پہلے جائز تھا، اس مقصد سے آج بھی جائز ہے، اور محض اس بنا پر اس کے جواز پر پردہ نہیں ڈالا جا سکتا کہ ایٹم بم اور ہائیڈرو جن بم ایجاد کرنے والے "امن پسند" حضرات اس پر "توسیع پسندی" کی پھبتی کستے ہیں، اور وہ لوگ اس پر ناک بھوں چڑھا لیتے ہیں جن کی ڈالی ہوئی غلامی کی بیڑیوں سے ایشیا اور افریقہ کی اکثر قوموں کے جسم ابھی تک لہولہان ہیں۔

اور ــــ گستاخی معاف ــــ یہ بھی مجھے تو اسی کفر کی شوکت ہی کا شاخسانہ معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں نے خیر و شر کے پیمانے اس عالمگیر پروپیگنڈے کی بنیاد پر بنا لئے ہیں جو جھوٹ کو سچ اور سچ کو جھوٹ بنا کر ذہنوں میں اتار دیتا ہے، اور اس حد تک اتار دیتا ہے کہ غیر مسلموں کی بات تو الگ رہی، خود مسلمان اس سے مرعوب ہو کر اپنے دین و مذہب کے احکام میں معذرت خواہانہ رویہ اختیار کرنے پر آمادہ ہو رہے ہیں، اگر باطل کی ایسی شوکت کو توڑنا بھی "توسیع پسندی" کی تعریف میں

داخل ہے تو ہمیں ایسی "توسیع پسندی" کے الزام کو پوری خود اعتمادی کے ساتھ اپنے سر لینا چاہئے۔ نہ یہ کہ ہم ان معترضین کے آگے ہاتھ جوڑ کر کھڑے ہو جائیں کہ جب آپ اقدامی جہاد کو اچھا سمجھتے تھے تو ہم بھی اسے اچھا سمجھ کر اس پر عمل کرتے تھے، اور جب سے آپ نے اپنی کتابوں میں ـــ اور صرف کتابوں میں ـــ اسے برا کہنا ـــ اور صرف کہنا ـــ شروع کر دیا ہے، ہم نے بھی اسے اپنے اوپر حرام کر لیا ہے"۔

اس طرز فکر کے ساتھ اس ناچیز کیلئے اتفاق ممکن نہیں۔ والسلام

احقر

محمد تقی عثمانی

(بشکریہ البلاغ محرم ١٤٠٥ھ)

قضاءِ عمری کی حقیقت

اسلام میں تصویر کا حکم

پردہ اور اس کی شرعی حدود

جیلوں، چھاؤنیوں اور ائیرپورٹ پر نماز جمعہ

جدید آلات سے ذبح کرنے کے طریقے اور حکم

غیر مسلم ممالک سے درآمد شدہ گوشت کا حکم

حرام اشیاء سے علاج کا حکم

جانوروں کے ذبح کے احکام

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم ط

# پیش لفظ

الحمدللہ ''فقہی مقالات'' کی چوتھی جلد آپ کے ہاتھ میں ہے۔ جو استاذ مکرم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کے فقہ کے موضوع پر لکھے گئے جدید مقالات پر مشتمل ہے، سابقہ جلد کی طرح اس جلد میں بھی بیشتر مقالات وہ ہیں جو اوّل حضرت مدظلہم نے عربی زبان میں تحریر فرمائے، اور احقر نے ان کو اردو کے قالب میں منتقل کر دیا، اور بعض مقالات ایسے ہیں جو حضرت استاذ مکرم مدظلہم نے براہ راست اردو میں تحریر فرمائے۔ ان مقالات کی تفصیل ذیل میں پیش ہے:

﴿۱﴾ ''قضاءِ عمری کی حقیقت'' یہ درحقیقت ایک سوال کا تفصیلی جواب ہے، ایک صاحب نے یہ سوال کیا تھا کہ ڈاکٹر فرحت ہاشمی صاحبہ اپنے درس میں یہ بیان کرتی ہیں کہ ''قضاء عمری'' کو ادا کرنا ضروری نہیں، بلکہ ان کی طرف سے صرف توبہ کر لینا کافی ہے، کیا ان کی یہ بات درست ہے؟ ان صاحب کے اس

سوال کے جواب میں حضرت والا مدظلہم نے یہ تفصیلی جواب تحریر فرمایا۔

﴿۲﴾ ''جیلوں، چھاؤنیوں اور ائیرپورٹ پر نماز جمعہ'' یہ بھی درحقیقت ایک سوال کا تفصیلی جواب ہے۔ جو ایک صاحب نے ''جیل'' میں قیدیوں کے نماز جمعہ پڑھنے کے بارے میں کیا تھا۔ اس سوال کا تفصیلی جواب حضرت والا نے تحریر فرمایا، اور جیل کے علاوہ فوجی چھاؤنیوں اور ائیرپورٹ پر جمعہ کی نماز قائم کرنے کا حکم بھی تحریر فرمایا ہے۔

﴿۳﴾ ''پردہ اور اس کی شرعی حدود'' یہ مقالہ حضرت والا مدظلہم نے ''تکملہ فتح الملھم'' (ج ۴ ص ۲۶۱) میں مسئلہ ''حجاب المرأۃ و حدودۃ'' کے نام سے تحریر فرمایا تھا، احقر نے عام استفادہ کے لئے اس کا اردو میں ترجمہ کر دیا۔

﴿۴﴾ ''اسلام میں تصویر کا حکم'' یہ مقالہ بھی حضرت والا مدظلہم نے ''تکملة فتح الملھم'' (ج ۴ ص ۱۵۵) میں ''مسئلة التصویر فی الاسلام'' کے عنوان سے تحریر فرمایا تھا۔ احقر نے اس کو عام استفادہ کے لئے اردو کا جامعہ پہنا دیا۔

﴿۵﴾ ''حرام اشیاء سے علاج کا حکم'' یہ مقالہ بھی حضرت والا مدظلہم نے ''تکملة فتح الملھم'' (ج ۲ ص ۳۰۱) میں ''مسئلة التداوی بالمحرم'' کے عنوان سے تحریر فرمایا تھا۔ احقر نے اس کا اردو ترجمہ کر دیا ہے۔

﴿۶﴾ ''جانوروں کے ذبح کے احکام''

﴿۷﴾ ”جدید آلات سے ذبح کرنے کے طریقے اور حکم“

﴿۸﴾ ”غیر مسلم ممالک سے درآمد شدہ گوشت کا حکم“

یہ تینوں مقالات حضرت والا مدظلہم نے اپنی تفصیلی مقالے ”احکام الذبائح و اللحوم المستوردة“ میں تحریر فرمائے تھے۔ یہ مقالہ ”بحوث فی قضایا فقهیة معاصرة“ میں شائع ہو چکا ہے۔ احقر نے استفادہ عام کے لئے اس کا ترجمہ کر دیا۔

حضرت والا مدظلہم کے بے شمار مفید موضوعات پر مقالات عربی میں موجود ہیں، تمام حضرات سے درخواست ہے کہ وہ دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ بقیہ مقالات کو بھی اردو کا جامہ پہنانے کی توفیق عطا فرمائے۔ تاکہ ان کا فائدہ عام اور تمام ہو جائے۔ آمین۔

محمد عبداللہ میمن

سابق استاذ دارالعلوم کراچی

۳؍ذی الحجہ۱۴۲۴ھ

# اجمالی فہرست فقہی مقالات

# فہرست مضامین

| عنوان | صفحہ |
|---|---|

## اسلام میں تصویر کا حکم



## حرام اشیاء سے علاج کا حکم

| عنوان | صفحہ |
|---|---|



## جانوروں کے ذبح کے احکام

| عنوان | صفحہ |
|---|---|



## جدید آلات سے ذبح کرنے کے طریقے اور حکم

| عنوان | صفحہ |
| --- | --- |

عنوان | صفحہ

# غیر مسلم ممالک سے درآمد شدہ گوشت کا حکم



## بحث کا خلاصہ

# قضاء عمری کی حقیقت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

اشهد ان لا اله الا الله

واشهد ان محمدا عبده ورسوله

# قضاءِ عمری کی حقیقت

ڈاکٹر فرحت ہاشمی صاحبہ درسِ قرآن دیتے ہوئے اس بات پر بہت زور دیتی ہیں کہ "قضاءِ عمری" کا جو مسئلہ لوگوں میں مشہور ہے کہ اگر کسی شخص نے بہت عرصے تک نمازیں نہ پڑھی ہوں، پھر وہ نماز شروع کرے تو اُسے قضاء عمری کے طور پر وہ نمازیں قضاء کرنی چاہئیں، قرآن وسنت میں اسکی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ بلکہ پچھلی زندگی میں جو نمازیں قضاء ہوئی ہوں، انکی تلافی صرف توبہ سے ہو جاتی ہے، اتنی ساری نمازیں پڑھنے کی ضرورت نہیں۔ براہ کرم یہ واضح فرمائیں کہ کیا شریعت میں پچھلی نمازوں کی قضاء واقعی ضروری نہیں ہے؟ اور کیا ائمۂ اربعہ یا فقہاء کرام میں سے کسی کا مذہب یہ ہے کہ نمازیں زیادہ قضاء ہو جائیں تو ان کی تلافی صرف توبہ سے ہو جاتی ہے، اور قضاء عمری پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے؟ اگر ان صاحبہ کا بتایا ہوا یہ مسئلہ صحیح نہیں ہے تو کیا اُن کے درس پر اعتماد کیا جا سکتا ہے؟ نیز اگر قضاء عمری ضروری ہے تو اس کا صحیح طریقہ کیا ہے؟...... (محمد رضوان، کراچی)

# الجواب حامدًا و مصلّیًا

صحیح بخاریؒ میں حضرت انس بن مالکؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے:

مَنْ نَسِيَ صَلَاةً فَلْيُصَلِّ إِذَا ذَكَرَهَا، لَا كَفَّارَةَ لَهَا إِلَّا ذٰلِكَ

جو شخص کوئی نماز پڑھنا بھول جائے تو اس پر لازم ہے کہ جب بھی اسے یاد

آئے، وہ نماز پڑھے، اس کے سوا اس کا کوئی کفارہ نہیں۔ (صحیح بخاری، کتاب المواقیت، باب نمبر ۳۷ حدیث ۵۹۷)

صحیح مسلمؒ میں آپ ﷺ کا ارشاد ان الفاظ میں مروی ہے:

اذا رقد احدکم عن الصّلاۃ أوغفل عنها فليصلّها اذا ذكرها فإنّ اللّٰه عزّوجل يقول: اَقِمِ الصَّلاَةَ لِذِكْرِىْ

جب تم سے کوئی شخص نماز سے سو جائے یا غفلت کی وجہ سے چھوڑ دے تو جب بھی اسے یاد آئے وہ نماز پڑھے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اَقِمِ الصَّلاَةَ لِذِكْرِىْ (میری یاد آنے پر نماز قائم کرو)۔ (صحیح مسلم، آخر کتاب المساجد، حدیث نمبر ۱۵۶۹)

اور سنن نسائیؒ میں مروی ہے:

سئل رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم عن الرجل يرقد عن الصّلاۃ أويغفل عنها، قال: كفّارتها أن يصلّيها اذا ذكرها

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کے بارے میں پوچھا گیا جو نماز کے وقت سو جائے یا غفلت کی وجہ سے چھوڑ دے آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کا کفارہ یہ ہے کہ جب بھی اسے نماز یاد آئے وہ نماز پڑھے۔ (سنن النسائى، كتاب المواقيت، باب فيمن نام عن صلاة ص ۱۷ ج ۱)

ان احادیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اصول بیان فرمادیا ہے کہ جب کبھی انسان کوئی نماز وقت پر نہ پڑھے تو اس کے ذمے لازم ہے کہ متنبہ ہونے پر اسکی قضاء کرے، خواہ یہ نماز بھول سے چھوٹی ہو، سو جانے کی وجہ سے یا غفلت کی وجہ سے۔ صحیح مسلمؒ اور سننِ نسائیؒ کی روایتوں میں اس موقع پر آپ ﷺ نے آیت قرآنی اَقِمِ الصَّلاَةَ لِذِكْرِىْ کا حوالہ دیکر یہ بھی واضح فرمادیا کہ یہ آیتِ قرآنی نماز کی قضاء پڑھنے

کے حکم کو بھی شامل ہے، اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ جب انسان کو اللہ تعالیٰ کا یہ فریضہ ادا کرنے پر تنبہ ہو، اُسے نماز ادا کرنی چاہئے۔

یہ اصول بیان کرتے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نمازوں کی کوئی تعداد مقرر نہیں فرمائی کہ اتنی تعداد میں نمازوں کی قضا واجب ہے، چنانچہ جب غزوۂ خندق کے موقع پر آپ ﷺ کی کئی نمازیں چھوٹیں تو آپ ﷺ نے سب کی قضاء فرمائی جس کا واقعہ حدیث کی تمام کتابوں میں تفصیل سے آیا ہے، اس موقع پر بھی آپ ﷺ نے یہ نہیں فرمایا کہ اگر اس سے زیادہ نمازیں چھوٹ جائیں تو ان کی قضاء واجب نہیں۔ یہ ایک مسلّم اصول ہے کہ قرآن وسنت کی طرف سے جب کوئی عام حکم آ جاتا ہے تو اسکے ہر ہر جزیئے کیلئے الگ حکم نہ دیا جاسکتا ہے، نہ اسکی ضرورت ہے، مثلاً قرآن کریم نے رمضان کے روزوں کی فرضیت کا ذکر کرنے کا بعد یہ فرمادیا ہے کہ:

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ
تم میں سے جو شخص مریض ہو یا سفر پر ہو تو دوسرے دنوں میں اتنی ہی گنتی پوری کرے۔

اس آیت کریمہ میں یہ عام حکم دیدیا گیا ہے کہ جب روزے بیماری یا سفر کی وجہ سے نہ رکھے جاسکے ہوں تو بعد میں انکی قضاء کرلی جائے۔ اس میں یہ نہیں بتایا گیا، نہ اسکے بتانے کی ضرورت تھی کہ ایک رمضان کے روزے چھوٹنے کا یہ حکم ہے یا دو رمضانوں کے روزے چھوٹنے کا، بلکہ ایک عام حکم دیدیا گیا ہے جو روزے چھوٹنے کی تمام صورتوں کو شامل ہے۔ اب اگر کسی شخص کے دو رمضان کے روزے چھوٹ گئے ہوں اور وہ اس دلیل کا مطالبہ کرے کہ دو رمضان کے روزے چھوٹنے کیلئے کوئی الگ حکم ہونا چاہئے تو جس طرح اس کا مطالبہ غلط اور جاہلانہ مطالبہ ہوگا، اسی طرح زیادہ نمازوں کی قضاء کیلئے الگ دلیل کا مطالبہ بھی اتنا ہی غلط مطالبہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عام حکم سے استثناء کا دعویٰ کرے تو دلیل اسکے ذمہ ہے کہ

قرآن وسنت کی کسی دلیل سے مستثنیٰ ہونا ثابت کرے، ورنہ جب تک قرآن وسنت میں کوئی استثناء مذکور نہ ہو، عام حکم اپنی جگہ قائم رہے گا۔

چنانچہ نمازیں قضا پڑھنے کا جو حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ بالا احادیث میں دیا ہے اسکی بنیاد پر تمام فقہائے امت نے تصریح فرمائی ہے کہ چھوٹی ہوئی نمازیں کتنی زیادہ ہوں، اُن کی قضاء ضروری ہے۔ مشہور حنفی عالم علامہ ابن نجیمؒ تحریر فرماتے ہیں:

فالأصل فيه أن كل صلاة فاتت عن الوقت بعد ثبوت وجوبها فيه فإنه يلزم قضاؤها، سواء تركها عمدًا أوسهوا أوبسبب نوم، وَسواء كانت الفوائت قليلة أو كثيرة۔ (البحر الرائق ص ۱٤۱ ج۲، طبع مكه مكرمه)

اس سلسلے میں اصول یہ ہے کہ ہر وہ نماز جو کسی وقت میں واجب ہونے کے بعد چھوٹ گئی ہو، اُس کی قضاء لازم ہے، چاہے انسان نے وہ جان بوجھ کو چھوڑی ہو یا بھول کر، یا نیند کی وجہ سے، اور چاہے چھوٹی ہوئی نمازیں کم ہوں یا زیادہ ہوں۔

یہ موقف صرف حنفی علماء کا نہیں ہے، بلکہ شافعی، مالکی، حنبلی تمام مکاتب فکر اس پر متفق ہیں۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

من نسي صلوات كثيرة أوترك صلوات كثيرة فليصلّ على قدر طاقته، وليذهب إلى حوائجه، فإذا فرغ من حوائجه صلى أيضا مابقي عليه حتى يأتي على جميع مانسي أوترك۔ (المدونة الكبرى للإمام مالك ص۲۱۵ ج ۱)

جو شخص بہت سی نمازیں پڑھنا بھول گیا ہو، یا اس نے بہت سی نمازیں چھوڑدی ہوں، اُس پر لازم ہے کہ وہ اپنی طاقت کے مطابق وہ چھوڑی

ہوئی نمازیں پڑھے، اور اپنی ضروریات کیلئے چلا جائے لیکن جب ضروریات سے فارغ ہو تو پھر باقی نمازیں پڑھتا رہے، یہاں تک کہ وہ تمام نمازیں پوری کرلے جو وہ بھول گیا تھا یا اس نے چھوڑ دی تھیں۔

امام مالکؒ کے اس قول کی تشریح اور مزید تفصیل کرتے ہوئے مالکی عالم علامہ دسوقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

فيكفي أن يقضي في اليوم الواحد صلاة يومين فأكثر، ولا يكفي قضاء صلاة يوم في يوم إلا إذا خشي ضياع عياله إن قضى أكثر من يوم في يوم، وفي...... أجوبة ابن رشد أنه إنما أمر بتعجيل قضاء الفوائت خوف معالجة الموت، وحينئذ فيجوز التأخير لمدة بحيث يغلب على الظنّ وفاؤه بها فيها۔ (حاشيه الدسوقي على الشرح الكبير ص ٢٦٣ ج١)

اتنا کافی ہے کہ ایک دن میں دو دن یا زیادہ کی نمازیں قضا کرلے، اور یہ کافی نہیں ہے کہ ایک دن میں صرف ایک دن کی نمازیں قضاء کرے، الا یہ کہ اسے ایک دن سے زیادہ نمازیں قضاء کرنے کی صورت میں اپنے عیال کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو...... اور علامہ ابن رُشدؒ کے جوابات میں یہ مذکور ہے کہ قضا پڑھنے میں جلدی کرنیکا حکم اس خطرے کی بنا پر دیا گیا ہے کہ موت نہ آجائے، لہٰذا اتنی مدت تک مؤخر کرنا جائز ہے جس میں غالب گمان یہ ہو کہ اس میں نمازیں پوری ہو جائیں گی۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب میں بھی قریب قریب یہی بات کہی گئی ہے، علامہ مرداویؒ جو امام احمدؒ کے مذہب کے قابل اعتماد ترین ناقل ہیں، فرماتے ہیں:

(ومن فاتته صلوات لزمه قضاؤها على الفور) هذا

المذهب نص عليه وعليه جماهير الأصحاب وقطع به كثير منهم...... قوله "لزمه قضاؤها على الفور" مقيد بما إذلم يتضرر في بدنه أومعيشته يحتاجها، فإن تضرر بسبب ذلك سقطت الفورية (الانصاف للمرداویؒ ص ٤٤٢ ج١)

اور جس شخص کی بہت نمازیں چھوٹ گئی ہوں، اس پر ان کی فی الفور قضا کرنا واجب ہے۔ یہی مذہب ہے جس کی تصریح کی گئی ہے اور حنبلی اصحاب کی بھاری اکثریت کا یہی کہنا ہے (کہ قضا نمازیں فوراً ادا کرنی ضروری ہیں) اور بہت سوں نے قطعی طور پر یہی کیا ہے...... البتہ فوری ادائیگی کا لازم ہونا اس شرط کے ساتھ مقید ہے کہ اس کے نتیجے میں اس کو جسم یا ضروری معیشت میں نقصان نہ ہو، اگر نقصان ہو تو فوری ادائیگی کا حکم ساقط ہو جائے گا (بلکہ تاخیر سے ادا کرنا جائز ہوگا)۔

امام شافعیؒ کے یہاں یہ تفصیل ہے کہ اگر نمازیں کسی عذر سے چھوٹی تھیں تو فوری ادائیگی کے بجائے تاخیر سے ادا کرنا جائز ہے، لیکن کسی عذر کے بغیر چھوٹی تھیں تو فوراً ادا کرنا ضروری ہے:

(من فاتته) ...... (مكتوبة) فأكثر (قضى) ما فاته بعذر أوغيره، نعم غير المعذور يلزمه القضاء فورًا، ويظهر أنه يلزمه صرف جميع زمنه للقضاء ماعد اما يحتاج لصرفه فيما لا بدمنه۔ (فتح الجوّاد ص ٢٢٣ ج١)

جس شخص کی ایک یا زیادہ فرض نمازیں چھوٹ گئی ہوں، اس پر ضروری ہے کہ جو نمازیں چھوٹی ہیں ان کی قضاء کرے، چاہے نمازیں کسی عذر سے چھوٹی ہوں یا بغیر عذر کے۔ ہاں جس شخص نے بغیر کسی عذر کے نمازیں چھوڑی ہوں اس پر قضاء فوری طور سے واجب ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ اس کو اپنا پورا وقت قضاء پڑھنے میں صرف کرنا چاہئے، سوائے اتنے وقت

کے جواسے اپنی لازمی ضروریات کیلئے درکار ہو۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی فقہاء کرامؒ کے یہ مذاہب نقل کر کے ان سے اتفاق کیا ہے، فرماتے ہیں:

ومن عليه فائتة فعليه أن يباد رإلى قضاء ها على الفور سواء فاتته عمدا أوسهوا عند جمهور العلماء كمالك وأحمد وأبى حنيفة وغيرهم. وكذلك الراجح فى مذهب الشافعى أنها إذا فاتت عمداكان قضاؤها واجبا على الفور (فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ ص۲۵۹ ج۲۳)

جس شخص کے ذمے کوئی چھوٹی ہوئی نماز ہو، اس پر واجب ہے کہ وہ اسے ادا کرنے میں فوری طور سے جلدی کرے، چاہے وہ نماز جان بوجھ کر چھوڑی ہو یا بھول سے۔ یہی جمہور علماء مثلاً امام مالک، امام احمدؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا موقف ہے۔ اور امام شافعیؒ کے مذہب میں بھی راجح یہی ہے کہ اگر جان بوجھ کر نماز چھوڑی ہے تو اس کو فوراً ادا کرنا واجب ہے۔

علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا گیا کہ:

رجل عليه صلوات كثيرة فاتته، هل يصليها بسننها؟ أم الفريضة وحدها؟

جس شخص کے ذمے بہت سی نمازیں قضاء ہوں، وہ انہیں ادا کرتے ہوئے سنتیں بھی پڑھے؟ یا صرف فرض پڑھے؟

علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

المسارعة الى قضاء الفوائت الكثيرة اولى من الاشتغال عنها بالنوافل. وأما مع قلة الفوائت فقضاء السنن معها حسن۔

(فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ

ص ۱۰٤ ج۲۲)

جب چھوٹی ہوئی نمازیں بہت ساری ہوں تو ان کو قضا کرنا نفلوں میں مشغول ہونے سے بہتر ہے۔ البتہ اگر چھوٹی ہوئی نمازیں کم ہوں تو ان کے ساتھ سنتوں کو قضا کرنا اچھا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ فقہاء کرامؒ کے درمیان یہ مسئلہ تو زیر بحث آیا ہے کہ چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضاء تنبہ ہوتے ہی فوراً واجب ہو جاتی ہے، یا اس میں تاخیر کر سکتے ہیں، اور تاخیر کی صورت میں کتنی نمازیں روزانہ قضا کرنی ضروری ہیں، نیز یہ کہ صرف فرض نمازیں قضاء کی جائیں یا سنتیں بھی؟ اور قضا کرتے ہوئے نمازوں میں ترتیب کا لحاظ ضروری ہے یا نہیں؟ لیکن اس مسئلے میں معروف فقہاء کرامؒ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نمازیں خواہ کتنی زیادہ ہوں، ان کی قضاء انسان کے ذمے واجب ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق قرآن کریم کی آیت اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکۡرِیۡ کے مفہوم میں یہ بات داخل ہے کہ تنبہ ہونے پر انسان چھوٹی ہوئی نمازیں قضا کرنے کی فکر کرے۔ اور قرآن وسنت کی کوئی دلیل ایسی نہیں ہے جو زیادہ نمازوں کو قضا کرنے کی ضرورت نہ ہونے پر دلالت کرتی ہو۔ یوں بھی یہ عجیب وغریب موقف ہے کہ جو شخص کم نمازیں قضا کرے اس پر تو ادائیگی واجب ہو، لیکن زیادہ نمازیں چھوڑنے والے پر کچھ واجب نہ ہو؟ پھر کون ہے جو کم نمازوں اور زیادہ نمازوں کی تعداد مقرر کر کے یہ کہے کہ اتنی نمازوں کے بعد قضاء واجب نہیں۔

یہ بات بالکل واضح ہے کہ ہر انسان پر بالغ ہونے کے بعد نماز پڑھنا فرض ہو جاتا ہے، اور یہ فریضہ تمام شرعی فرائض میں سب سے زیادہ مؤکد اور اہم ہے، اور یہ بھی ایک مسلم اصول ہے کہ اگر کوئی فریضہ قطعی دلائل سے ثابت ہو تو اُسے انسان کے ذمہ سے ساقط کرنے کیلئے کم از کم اتنے ہی مضبوط قطعی دلائل کی ضرورت

ہوتی ہے، اور یہاں قطعی دلائل تو درکنار، کوئی کمزور سے کمزور دلیل بھی ایسی نہیں ہے جس کی بنیاد پر یہ کہا جاسکے کہ جو نمازیں انسان کے ذمہ فرض ہوئی تھیں، اسکی غفلت اور لاپروائی کی وجہ سے ان کی فرضیت ختم ہوگئی ہے۔

لہٰذا یہ کہنا کہ اگر فوت شدہ نمازیں بہت زیادہ ہوگئی ہوں تو ان کی قضاء لازم نہیں، قرآن وسنت کے واضح دلائل اور اُن پر مبنی فقہاء امت کے اتفاق کے بالکل خلاف ایک گمراہانہ بات ہے، اور نماز جیسے اہم فریضے کو محض اپنی رائے کی بنیاد پر ختم کردینے کے مرادف ہے۔ اور یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ فوت شدہ نمازوں کیلئے بس توبہ کرلینا کافی ہے، اس لئے کہ توبہ کی قبولیت کی لازمی شرط یہ ہے کہ انسان اپنی غلطی کی جتنی تلافی بس میں ہو، وہ تلافی بھی ساتھ ساتھ کرے۔

## قضاء عمری کی موضوع احادیث

یہاں یہ واضح کردینا بھی مناسب ہے کہ اصول حدیث کی بعض کتابوں میں موضوع احادیث کی علامتیں بیان کرتے ہوئے قضاء عمری کی حدیث کی مثال دی گئی ہے۔ مثلاً حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ احادیث کی پانچویں علامت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> پنجم آنکه مخالف مقتضیٔ عقل و شرع باشد و قواعدِ شرعیه آں را تکذیب نمایند، مثل قضاء عمری۔
>
> یعنی: پانچویں علامت یہ ہے کہ وہ حدیث عقل وشریعت کے تقاضوں کے خلاف ہو اور قواعدِ شرعیہ اسکی تکذیب کرتے ہوں مثلاً قضاء عمری کی حدیث۔ (عجالۂ نافعہ ص ۲۴ خاتمہ)

ہوسکتا ہے کہ کسی ناواقف یا جاہل آدمی کو اس سے یہ مغالطہ ہو کہ پچھلی عمر کی نمازیں قضاء کرنا بے اصل ہے اور اس بارے میں جو احادیث آئی ہیں، وہ موضوع

ہیں۔ اس لئے یہ وضاحت ضروری ہے کہ بعض غیر مستند وظائف وغیرہ کی کتابوں میں کچھ ایسی موضوع حدیثیں آگئی ہیں جن میں یہ کہا گیا ہے کہ کسی خاص دن میں صرف ایک نماز قضاء پڑھ لی جائے تو اس سے ستر سال کی نمازیں ادا ہو جاتی ہیں۔ محدثین اس قسم کی روایات کو قضاء عمری کا نام دیتے ہیں، اور ان احادیث کو انہوں نے موضوع قرار دیا ہے۔ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ ''موضوعات'' پر اپنی مشہور کتاب میں لکھتے ہیں:

حدیث "من قضى صلاة من الفرائض فى آخر جمعة من شهر رمضان كان ذلك جابرا لكل صلاة فائتة فى عمره الى سبعين سنة" باطل قطعا، لأنه مناقض للإجماع على أن شيئا من العبادات لا يقوم مقام فائتة سنوات"۔

یہ روایت کہ ''جو شخص رمضان کے آخری جمعے میں ایک فرض نماز قضا پڑھ لے تو ستر سال تک اسکی عمر میں جتنی نمازیں چھوٹی ہوں، ان سب کی تلافی ہو جاتی ہے'' یہ روایت قطعی طور پر باطل ہے، اس لئے کہ یہ حدیث اجماع کے خلاف ہے، اجماع اس پر ہے کہ کوئی بھی عبادت سالہا سال کی چھوٹی ہوئی نمازوں کے قائم مقام نہیں ہو سکتی۔'' (الموضوعات الکبری ص ۳۵۶)

اور علامہ شوکانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

حديث "من صلى فى آخر جمعة من رمضان الخمس الصلوات المفروضة فى اليوم والليلة قضت عنه ما أخلّ به من صلاة سنته" هذا موضوع لا إشكال فيه۔

''یہ حدیث کہ ''جو شخص رمضان کے آخری جمعے میں دن رات کی پانچ فرض نمازیں پڑھ لے، ان سے اسکے سال بھر کی جتنی نمازوں میں خلل رہا ہو، ان سب کی قضاء ہو جاتی ہے'' کسی شک کے بغیر موضوع ہے۔

(الفوائد المجموعہ للشوکانی ص۵۴ج انمبر ۱۱۵)

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کی مذکورہ بالا عبارت میں قضاء عمری کی جن روایات کو موضوع قرار دیا گیا ہے، ان سے مراد قضاء عمری کے بارے میں اس قسم کی روایات ہیں جو ایک نماز یا چند نمازوں کو عمر بھر کی نمازوں کے قائم مقام قرار دیتی ہیں، اور علاوہ اس کے کہ اس قسم کی روایات کی کوئی سند نہیں ہے، ان کے موضوع ہونے کی وجہ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بھی بیان فرمائی ہے کہ ایک یا چند نمازیں سالہا سال کی فوت شدہ نمازوں کی تلافی نہیں کرسکتیں، اوراس پر امت کا اجماع ہے۔ لہٰذا اگر کسی کو ان احادیث کو موضوع قرار دینے سے یہ غلط فہمی ہوئی ہے کہ قضاء عمری کا تصور ہی بے بنیاد ہے اور پچھلی نمازوں کی قضا لازم نہیں تو اسکا منشأ جہالت کے سوا کچھ نہیں۔

## قضاء عمری کا صحیح طریقہ

قرآن وسنت اور فقہائے کرامؒ کے اتفاق کی روشنی میں یہ بات شک وشبہ سے بالاتر ہے کہ جس مسلمان نے اپنی عمر کی ابتدا میں نمازیں اپنی غفلت یا لاپروائی کی وجہ سے نہ پڑھی ہوں اور بعد میں اُسے تنبہ اور توبہ کی توفیق ہو، اسکے ذمے یہ ضروری ہے کہ اپنی چھوٹی ہوئی نمازوں کا محتاط حساب لگا کر انہیں ادا کرنے کی فکر کرے۔ امام مالکؒ، امام احمدؒ اور امام شافعیؒ تینوں بزرگ تو اس بات پر متفق ہیں کہ اگر نمازیں کسی عذر کے بغیر چھوڑی ہیں تو تنبہ ہونے کے بعد اسکا فرض ہے کہ وہ ان نمازوں کی ادائیگی فوراً کرے، اور صرف ضروری حاجتوں کا وقت اس سے مستثنیٰ ہوگا، لیکن فقہاء حنفیہ نے کہا ہے کہ چونکہ انسان اپنی وسعت کی حد تک ہی کا مکلف ہے اس لئے قضا نماز پڑھنے میں اتنی تاخیر جائز ہے جو انسان کی معاشی اور دوسری حاجتوں کو پورا کرنے کیلئے درکار ہو۔ درمختار میں ہے:

(ویجوز تأخیر الفوائت) وإن وجبت علی الفور (لعذر

السعی علی العیال وفی الحوائج علی الأصح) (ص۵۴۳ ج۱)

چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضاء پڑھنے میں تاخیر جائز ہے، اگرچہ ان کا وجوب علی الفور ہوتا ہے، مگر عیال کیلئے معاش کے انتظام اور دوسری حاجتوں کے عذر کی وجہ سے تاخیر کی جاسکتی ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

فیسعی ویقضی ما قدر بعد فراغه، ثم وثم إلى أن تتم

لہٰذا ایسا شخص اپنے کام کرتا رہے اور فارغ ہونے کے بعد جتنی نمازیں پڑھ سکے، قضا کرتا رہے، یہاں تک کہ تمام نمازیں پوری ہوجائیں۔ (ایضاً)

بعض علماء نے مزید آسانی کیلئے یہ طریقہ بتایا ہے کہ انسان روزانہ ہر فرض نماز کے ساتھ اسی وقت کی ایک قضا نماز پڑھ لیا کرے، اس طرح ایک دن میں پانچ نمازیں ادا ہوجائینگی، البتہ جب موقع ملے اس سے زیادہ بھی پڑھتا رہے وہ فرماتے ہیں:

وفوره مع کل فرض فرض، إذلم یحب فی الیوم أداء أکثر من خمس، فکذا القضاء، فإن زاد أوجمع الخمس فحسن۔

(البحر الزخار لأحمد ابن المرتضى ص ۱۷۳ ج۱ طبع صنعاء)

اور قضا نمازوں کی فوری ادائیگی کا طریقہ یہ ہے کہ ہر فرض کے ساتھ ایک فرض پڑھا جائے، کیونکہ ایک دن میں پانچ سے زیادہ نمازیں اداء میں ضروری نہیں تو قضاء کو بھی اس پر قیاس کرلیا جائے، لیکن اگر کوئی زیادہ نمازیں پڑھے یا پانچ نمازیں اکٹھی پڑھ لے تو اچھا ہے۔

البتہ قضا پڑھنے میں نیت کا خیال رکھا جائے، یعنی واضح طور پر قضا کی نیت کی

جائے، مثلاً فجر کی قضا پڑھ رہے ہیں تو یہ نیت کریں کہ میرے ذمے فجر کی جو سب سے پہلی نماز واجب ہے، اسکی قضاء پڑھ رہا ہوں۔

## نمازوں کا فدیہ

قرآن کریم میں روزوں کا فدیہ بیان فرمایا گیا ہے، یعنی جو لوگ روزے رکھنے کی بالکل طاقت نہ رکھتے ہوں، نہ آئندہ ایسی طاقت پیدا ہونے کی امید ہو، ان کیلئے قرآن کریم نے حکم دیا ہے کہ وہ ایک روزے کے عوض ایک مسکین کو کھانا کھلائیں۔ لیکن نماز کیلئے قرآن کریم یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میں ایسا کوئی حکم مذکور نہیں ہے۔ البتہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جس شخص کی نمازیں قضا ہوگئی ہوں اور وہ انہیں ادا نہ کر پا رہا ہو، اسے چاہئے کہ وہ یہ وصیت کر دے کہ اگر میں یہ نماز ادا نہ کر پایا، اور اسی حالت میں میرا انتقال ہوگیا تو میرے ترکے سے ان نمازوں کا فدیہ ادا کر دیا جائے، اور وہ فدیہ بھی روزے کے فدیہ کے حساب سے، یعنی ایک نماز کا فدیہ ایک مسکین کا کھانا (یا پونے دوسیر گندم یا اسکی قیمت کا صدقہ) ادا کیا جائے۔ امام محمدؒ نے یہ حکم احتیاط کے طور پر دیا ہے، اور کہا ہے کہ اگرچہ نمازوں کے فدیہ کا ذکر قرآن وسنت میں نہیں ہے مگر روزے پر قیاس کرکے یہ حکم نکالا گیا ہے، لہٰذا امید ہے کہ انشاء اللہ اس طرح انسان کی ذمہ داری پوری ہو جائیگی۔ (دیکھئے ردالمحتار ص ۵۴۱ ج ۱)

لیکن یاد رہے کہ یہ وصیت ترکے کے ایک تہائی حصے تک نافذ ہوگی یعنی اگر روزوں یا نماز کا کل فدیہ اس کے کُل مال کا ایک تہائی یا اس سے کم ہو تب تو ورثاء کے ذمے واجب ہوگا کہ وہ فدیہ ادا کریں، اگر فدیہ کی مقدار ایک تہائی سے بڑھ گئی تو زائد مقدار میں وصیت پر عمل کرنا ورثا کے ذمے لازم نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے روزے یا نماز کے فدیہ کی وصیت نہ کی تو ورثا کے ذمہ ضروری نہیں ہے کہ وہ یہ فدیہ ادا کریں۔ البتہ عاقل وبالغ ورثاء اپنے حصے میں سے رضا

کارانہ طور پر فدیہ ادا کردیں تو یہ اُن کا احسان ہوگا، اور اللہ تعالیٰ کی رحمت سے امید ہے کہ انشاء اللہ مرحوم کو معاف فرمادینگے۔

# خلاصہ

یہ ہے کہ انسان سے جو نمازیں چھوٹ گئی ہوں اُن کی قضاء اسکے ذمہ لازم ہے، صرف توبہ کرلینے سے وہ معاف نہیں ہوتیں، خواہ کتنی زیادہ ہوں۔ البتہ وہ اگر روزانہ پانچ نمازوں کی قضا کرنا شروع کردے اور جب زیادہ پڑھنے کا موقع ملے زیادہ بھی پڑھے اور ساتھ ہی یہ وصیت بھی کردے کہ جو نمازیں میں اپنی زندگی میں ادا نہ کرسکوں ان کا فدیہ میرے ترکے سے ادا کیا جائے، تو امید ہے کہ انشاء اللہ اس کا یہ عمل اللہ تعالیٰ قبول فرما کر اسکی کوتاہی کو معاف فرمادینگے۔ قضاء عمری کا صحیح طریقہ یہی ہے۔ اور یہ کہنا کہ قضاء عمری پڑھنے کی کوئی ضرورت نہیں، صرف توبہ کافی ہے، گمراہی کی بات ہے، اور جو شخص نماز جیسے بنیادی فریضے میں محض اپنی رائے سے کسی دلیل کے بغیر اس قسم کی گمراہانہ بات کی تلقین اور اس پر اصرار کرے اُس کے درس پر ہرگز پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

بندہ محمد تقی عثمانی عفی عنہ
دارالافتاء دارالعلوم کراچی ۱۴
۱۳؍رجب ۱۴۲۲ھ

# جیلوں، چھاؤنیوں اور ایئرپورٹ

پر نماز جمعہ

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط وترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

٣٠
الله نور السموات والارض

# جیلوں، چھاؤنیوں اور ائیر پورٹ پر نماز جمعہ

میں نے اپنے یمن کے سفرنامے میں، جو البلاغ کے ربیع الثانی ۱۴۲۲ھ کے شمارے میں شائع ہوا ہے، برسبیل تذکرہ دبئی ایئرپورٹ پر نماز جمعہ ادا کرنے کا ذکر کیا تھا، اور ساتھ ہی یہ لکھا تھا کہ ''اِذنِ عام'' کی جو شرط فقہاء کرامؒ نے صحت جمعہ کیلئے ضروری قرار دی ہے، اسکا صحیح مطلب یہ ہے کہ جس بڑے علاقے میں نماز ادا کی جارہی ہے، وہاں کے لوگوں کو جمعہ میں شرکت کی عام اجازت ہو، خواہ اس بڑے علاقے میں باہر کے لوگوں کو انتظامی یا دفاعی اسباب کی بنا پر داخلے کی عام اجازت نہ ہو۔

اس سفرنامے کے شائع ہونے کے بعد بعض حضرات نے مجھے خط میں لکھا کہ اس مسئلے کی تفصیلی وضاحت شائع ہونی چاہئے۔ میں نے کئی سال پہلے ایک فتوی اس موضوع پر لکھا تھا جو ابھی تک شائع نہیں ہوا۔ اس موقع پر مناسب معلوم ہوا کہ کچھ ترمیم و اضافہ کے ساتھ اسے شائع کردیا جائے۔ چنانچہ ذیل میں وہ فتوی شائع کیا جارہا ہے۔ یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ اس فتوے کا اطلاق صرف ایسے ایئرپورٹ پر ہوسکتا ہے جو شہر کے اندر واقع ہو اور اتنا بڑا ایئرپورٹ ہو جس میں افراد کی ایک بڑی جماعت ہر وقت موجود رہتی ہو۔ دبئی کا ایئرپورٹ ایسا ہی ہے۔

## سوال

کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلے میں کہ جیل خانوں میں قیدی

نماز جمعہ ادا کر سکتے ہیں یا نہیں؟ اس مسئلے میں متضاد باتیں سامنے آئی ہیں، اس لئے مسئلے کی تفصیلی وضاحت مطلوب ہے۔ بینوا توجروا۔

# الجواب

جیل میں جمعہ کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں فقہاء متقدمین کی کتابوں میں کوئی صریح جزئیہ مذکور نہیں، اسی بناء پر اس مسئلے میں علماء عصر کے فتوے بھی مختلف رہے۔

اصل اشکال کی وجہ یہ ہے کہ فقہاء حنفیہ نے جمعہ کے جواز کی شرائط میں اذن عام کو بھی ذکر فرمایا ہے، اور چونکہ "جیل" میں داخلے کا اذن عام نہیں ہوتا، اس لئے بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہاں جمعہ جائز نہیں ......... ہمارے زمانے میں یہ مسئلہ صرف جیل کا نہیں، بلکہ ان تمام فوجی چھاؤنیوں، صنعتی آبادیوں اور ائیر پورٹوں کا بھی ہے جہاں عام لوگوں کو داخلے کی اجازت نہیں ہوتی، اس لئے یہ تحقیق ضروری ہے کہ "اذن عام" کی شرط کس درجے کی ہے؟ اور اس کا مفہوم کیا ہے؟

بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ "اذن عام" کی شرط اس وقت تھی جب پورے شہر میں جمعہ ایک ہی جگہ ہوتا تھا، اور اس کا مقصد یہ تھا کہ کسی کا جمعہ فوت نہ ہو، لیکن جب ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ پڑھنے کا جواز ثابت ہوا، اور عملاً متعدد جگہوں پر جمعہ ہونے لگا تو اب چونکہ اس بات کا اندیشہ نہیں رہا کہ "اذن عام" کی عدم موجودگی کی وجہ سے کسی کا جمعہ فوت ہو جائے گا۔ اس لئے اب یہ شرط باقی نہیں رہی۔ یہ حضرات دلیل میں علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی مندرجہ ذیل عبارت پیش کرتے ہیں:۔

وكذا السلطان إذا أراد أن يصلي بحشمه في داره، فان فتح بابه وأذن للناس إذناً عامًا، جاز صلاته، شهدتها العامة أولا، وإن لم يفتح أبواب الدار وأغلق الأبواب

وأجلس البوّابين ليمنع عن الدخول، لم تجز، لأن اشتراط السلطان لتحرز تفويتها على الناس، وذا لا يحصل إلّا بالا ذن العام ١ھ قلت: وينبغي أن يكون محل النزاع ما اذا كانت لا تقام إلا في محل واحد، أما لو تعددت فلا، لأنه لا يتحقق التفويت، كما أفاده التعليل، تأمل۔ (شامی ج٢ ص١٥٢)

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر ''اذن عام'' کی شرط کی وجہ سے صرف تفویت جمعہ کا خوف ہوتو جس شہر میں متعدد مقامات پر جمعہ ہوتا ہو وہاں اگر کوئی شخص اپنے ذاتی گھر میں دروازہ بند کر کے جمعہ کی جماعت کرلے تو وہ بھی جائز ہونا چاہئے......اور یہ کہ جب سے تعدد جمعہ کا رواج ہوا ہے اس وقت سے ''اذن عام'' کی شرط کو کتب فقہ سے بالکل خارج ہو جانا چاہئے تھا...... یا اگر یہ شرط مذکور ہوتی تو ساتھ ہی یہ تصریح بھی ذکر کرنی چاہئے تھی کہ اب یہ شرط واجب العمل نہیں...... حالانکہ فقہاء تعدد جمعہ کے رواج کے باوجود اس شرط کو ذکر کرتے چلے آرہے ہیں۔

یہ اشکال خاص قوی ہے۔ لیکن کتب فقہ کی مراجعت کے بعد جو صورت حال نظر آتی ہے وہ مندرجہ ذیل ہے:۔

(۱)......اذن عام کی شرط ظاہر الروایۃ میں موجود نہیں۔ چنانچہ علامہ کاسانیؒ تحریر فرماتے ہیں:۔

وذكر في النوادر شرطًا آخرلم يذكره في ظاهر الرواية، وهو اداء الجمعة بطريق الاشتهار، حتى أن أميرا لوجمع جيشه في الحصن وأغلق الأبواب وصلى بهم الجمعة لاتجزلهم۔ (بدائع الصنائع ج١ ص٢٧٩)

چنانچہ صاحب ہدایہ نے بھی اذن عام کی ''شرط'' ذکر نہیں فرمائی، اسی طرح متعدد فقہاء نے اس شرط کو ذکر نہیں کیا، جن میں شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ علامہ سُغدی رحمۃ اللہ علیہ بھی داخل ہیں۔ (ملاحظہ ہو: النتف فی الفتاوی ج١ ص٩٠)

(۲)......نوادر کی اس روایت کے مطابق فقہاء متأخرین نے یہ شرط اپنی کتابوں میں ذکر فرمائی ہے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ "اذن عام" کے مفہوم میں فقہاء کرام کا کچھ اختلاف رہا ہے، بعض حضرات نے تو اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ ہر وہ شخص جس پر جمعہ فرض ہوا سے اس مقام پر آنے کی اجازت ضروری ہے، چنانچہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ برجندی وغیرہ سے نقل کرتے ہیں:۔

"ای أن یأذن للناس إذنا عامًّا بأن لایمنع احدًا ممن تصح منه الجمعة عن دخول الموضع الذی تصلّی، وهذا مراد من فسر الإذن العام بالاشتهار"۔ (شامی ج۲ص۱۵۱)

دوسری طرف بعض حضرات فقہاء کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ "اذن عام" کیلئے یہ بات کافی ہے کہ جس آبادی میں جمعہ پڑھا جارہا ہے اس آبادی کے لوگوں کو وہاں آنے کی پوری اجازت ہو، خواہ باہر کے لوگوں کو آنے کی اجازت نہ ہو، چنانچہ علامہ بحر العلوم رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں۔

"وفی فتح القدیر: إن أغلق باب المدینة لم یجز، وفیه تأمل، فإنه لاینا فی الإذن العام لمن فی البلد، وأما من فی خارج البلد فالظاهر أنهم لا یحبیُون لإقامة الجمعة، بل ربّما یحبیُون للشروالفساد"۔ (رسائل الارکان، ص۱۱۵)

نیز "درمختار" میں کہا گیا ہے کہ:۔

فلا یضرّ غلقّ باب القلعة لعدو اولعادة قدیمة، لأن "الإذن العام" مقدر لأهله، وغلقه لمنع العدو لا المصلّی، نعم: لولم یغلق لکان أحسن، کما فی مجمع الأنهر"۔ (الدرالمختار ص ۱۵۲ ج۲)

"مجمع الانہر" میں ہے:

”وما يقع في بعض القلاع من غلق أبوابه خوفاً من الأعداء، أو كانت له عادة قديمة عند حضورالوقت فلا بأس به، لأن ”الإذن العام“ مقدر لأهله، ولكن لو لم يكن لكان أحسن، كما في شرح عيون المذاهب...... وفي البحر والمنح خلافه، لكن ما قدرناه أولىٰ، لأن الإذن العام يحصل بفتح باب الجامع، وعدم المنع، ولا مدخل في غلق باب القلعة وفتحه، ولأن غلق بابها لمنع العدو، لا لمنع غيره تدبّر۔ (مجمع الأنهر، ج ١ ص ٢٤٦، بيروت)

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جن حضرات فقہاء کرام نے ”اذن عام“ کی شرط کو تفویت جمعہ کے خوف پر مبنی قرار دیا ہے ان کی مراد یہ ہے کہ ”اذن عام“ کا پہلا عام مفہوم اس علت کے ساتھ معلول تھا جو تعدد جمعہ کی صورت میں باقی نہیں رہا...... لیکن دوسرا مفہوم اب بھی باقی ہے، کیونکہ وہ اس علت پر مبنی نہیں تھا، بلکہ بقول صاحب بدائع ”إِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ“ الخ کے اشارہ پر مبنی تھا، چنانچہ علامہ شرنبلالی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:۔

”قلت: اطلعت على رسالة للعلامة ابن الشحنة، وقد قال فيها بعدم صحة الجمعة في قلعة القاهرة، لأنها تقفل وقت صلاة الجمعة، وليست مصرًا على حدتها۔ وأقول في المنع نظر ظاهر، لأن وجه القول بعدم صحة صلاة الإمام بقفله قصره اختصاصه بها دون العامة، و العلة مفقودة في هذه القضية، فإن القلعة وان قفلت لم يختص الحاكم فيها بالجمعة، لأن عند باب القلعة عدة جوامع في كل منها خطبة لايفوت من منع من دخول القلعة الجمعة، بل لو بقيت القلعة مفتوحة لايدغب في طلوعها للجمعة، لوجودها فيما هو أسهل من التكلف

بالصعود لها، وفي كل محلة من المصر عدة من الخطب، فلا وجه لمنع صحة الجمعة بالقلعة عند قفلها۔" (مراقی الفلاح مع الطحطاوی ص۲۷۸ قدیمی کتب خانہ)

اگرچہ علامہ طحطاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے تحت علامہ شرنبلالی رحمۃ اللہ علیہ کی اس بات پر اعتراض فرمایا ہے، لیکن علامہ شرنبلالی رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ تعدد جمعہ کی صورت میں ''اذن عام'' کا وہ عام مفہوم لینے کی ضرورت نہیں جس کے تحت ہر وہ شخص جس پر جمعہ واجب ہو، اس کو وہاں آنے کی اجازت ہو، بلکہ اگر کوئی ایسی آبادی موجود ہو، جس میں گھروں کی یا رہنے والوں کی قابل لحاظ تعداد موجود ہو، اور اس آبادی کے تمام لوگوں کو وہاں جمعہ کیلئے آنیکی اجازت ہو تو یہ بات ''اذن عام'' کے تحقق کیلئے کافی ہے، بشرطیکہ اس آبادی کے باہر کے لوگوں کو آنے سے ممانعت کرنے کی وجہ نماز سے روکنا نہ ہو، بلکہ کسی دفاعی یا انتظامی وجہ سے مجرد داخلے سے روکنا ہو۔

اگر علامہ شرنبلانی رحمۃ اللہ علیہ کی مذکورہ بالا عبارت کا یہ مفہوم لیا جائے تو اس پر وہ اعتراض وارد نہیں ہوگا جو علامہ طحطاوی رحمۃ اللہ علیہ نے وارد فرمایا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ تعدد جمعہ کی صورت میں ''اذن عام'' کی شرط فقہاء حنفیہ کے نزدیک بالکلیہ ختم تو نہیں ہوئی، بلکہ اس کا مفہوم یہ ہوا کہ جس آبادی میں (نہ کہ کسی انفرادی گھر میں) جمعہ پڑھا جا رہا ہے، اس آبادی کے لوگوں کو وہاں آنے کی اجازت ہو، اگر آبادی سے باہر کے لوگوں کو دفاع یا انتظام کے پیش نظر اس آبادی میں داخلے سے روکا گیا ہو تو یہ ''اذن عام'' کے منافی نہیں، بشرطیکہ روکنے کا اصل محرک نماز سے روکنا نہ ہو، بلکہ کوئی دفاعی یا انتظامی ضرورت ہو، اور اس آبادی سے باہر کے لوگ اس پابندی کی بنا پر جمعہ سے محروم نہ ہوتے ہوں۔

اس پر صرف ایک اشکال باقی رہتا ہے، وہ یہ کہ فقہاء کرام نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ مسجونین کیلئے جمعہ کے دن اپنی علیحدہ ظہر کی جماعت کرنا مکروہ ہے (ہدایہ مع فتح القدیر ص ۳۵ ج ۲) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجونین کیلئے جمعہ جائز نہیں، ورنہ ان کو ظہر کی جماعت کی حاجت ہی نہ ہوتی۔

لیکن اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ علامہ شامی اور علامہ شرنبلالی رحمہما اللہ کی عبارتوں کی روشنی میں یہ حکم اس دور کا ہے جب جمعہ ایک ہی جگہ سلطان کی قیادت میں ہوتا تھا، اور سلطان کی طرف سے دوسری جگہ اقامت جمعہ کی اجازت نہیں ہوتی تھی...... اس کے علاوہ قید خانے بھی مختلف نوعیتوں کے ہوتے تھے، ممکن ہے کہ اس سے مراد وہ قید خانہ ہو جو کسی ایک ہی گھر یا ایک ہی احاطے پر مشتمل ہو، اور اس پر کسی مستقل آبادی کا اطلاق نہ ہوسکتا ہو۔

ایک اور اشکال یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ''بدائع'' میں یہ مسئلہ لکھا ہے کہ

"السلطان اذا صلّی فی فهندرة والقوم مع، امراء السلطان فی المسجد الجامع قال: ان فتح باب داره وأذن للعامة بالدخول فی فهندرة جاز، و تکون الصلاة فی موضعین ولولم یأذن للعامة وصلی مع جیشه لا تجوز صلاة السلطان، وجوز صلاة العامة۔ (بدائع الصنائع ج۱ ص ۲۶۹)

یہ مسئلہ تعددِ جمعہ ہی کی صورت میں مفروض ہے، اس کے باوجود سلطان کے ''اذن عام'' نہ دینے کی صورت میں نماز جمعہ کو غیر منعقد قرار دیا گیا ہے۔ لیکن بظاہر اس صورت سے مراد یہ ہے کہ سلطان اپنے محل میں صرف اپنے لشکریوں اور سپاہیوں کے ساتھ نماز پڑھ لے اور باقی لوگوں کو وہاں آنے کی اجازت نہ ہو، چنانچہ مذکورہ عبارت میں ان فتح باب داره الخ کا لفظ اس پر دلالت کررہا ہے، لہٰذا یہاں ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ سلطان کا محل اس کی اپنی انفرادی جگہ ہے' اور پیچھے گذر چکا ہے کہ انفرادی مقامات پر اس وقت تک جمعہ جائز نہیں ہوتا جب تک اسے عام لوگوں کیلئے کھول نہ دیا گیا ہو۔ لیکن اگر کوئی ایسی آبادی ہے جس میں معتدبہ لوگ رہتے ہیں تو اُس کو اس جزئیہ پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ:۔

(۱) اگر کسی شہر میں جمعہ کی اجازت حاکم کی طرف سے صرف ایک جگہ پڑھنے کی ہو تو جمعہ کی صحت کیلئے ضروری ہے کہ ہر وہ شخص جس پر جمعہ فرض ہے، اس کو وہاں آ کر جمعہ

پڑھنے کی عام اجازت ہو، ایسی عام اجازت کے بغیر جمعہ صحیح نہیں ہوگا۔

(۲) اسی طرح اگر کسی کا کوئی انفرادی گھر، محل یا دوکان ہو تو اس میں بھی جمعہ پڑھنا اُس وقت تک جائز نہ ہوگا جب تک اس گھر، محل یا دوکان میں عام لوگوں کو آنے کی اجازت نہ دیدی گئی ہو، خواہ شہر میں دوسری جگہ بھی جمعہ ہوتا ہو۔

(۳) اگر کوئی آبادی ایسی ہے جس میں معتد بہ لوگ رہتے ہیں، اور وہ شہر کے اندر بھی ہے، لیکن دفاعی، انتظامی یا حفاظتی وجوہ سے اُس آبادی میں ہر شخص کو آنے کی اجازت نہیں ہے، بلکہ وہاں کا داخلہ ان وجوہ کی بنا پر کچھ خاص قواعد کا پابند ہے تو اس آبادی کے کسی حصے میں ایسی جگہ جمعہ پڑھنا جائز ہے جہاں اُس آبادی کے افراد کو آکر جمعہ پڑھنے کی اجازت ہو۔ مثلاً بڑی جیل، فوجی چھاؤنی، بڑی فیکٹریاں ایسے بڑے ائیرپورٹ جو شہر کے اندر ہوں اور ان میں سینکڑوں لوگ ہر وقت موجود ہوں لیکن اُن میں داخلہ کی اجازت مخصوص قواعد کی پابند ہو تو ان تمام جگہوں پر جمعہ جائز ہوگا، بشرطیکہ وہ شہر میں واقع ہو، اور بڑی فیکٹری، ائیرپورٹ یا ریلوے اسٹیشن کے تمام افراد کو نماز کی جگہ آکر نماز جمعہ پڑھنے کی کھلی اجازت ہو۔

واللہ سبحانہ اعلم

# پردہ اور اس کی شرعی حدود

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

الله اکبر

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ ط

# پردہ اور اس کی شرعی حدود

اَلۡحَمۡدُ لِلّٰہِ رَبِّ الۡعَالَمِیۡنَ وَالۡعَاقِبَۃُ لِلۡمُتَّقِیۡنَ
وَ الصَّلاۃُ وَالسَّلامُ عَلٰی رَسُوۡلِہِ الۡکَرِیۡمِ
وَعَلٰی آلِہٖ وَاَصۡحَابِہٖ اَجۡمَعِیۡنَ۔
أَمَّا بَعۡدُ!

آج کے دور میں خواتین کے پردہ کا مسئلہ بہت اہمیت اختیار کر گیا ہے جس پر طویل گفتگو اور بحث ہوتی رہتی ہے، لہٰذا اس مسئلہ کا جو خلاصہ اور لُبِّ لُباب ہے وہ یہاں پیش کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ واللّٰہ تعالٰی ھو الموفق والمعین۔

ہمارے اس دور میں عورت کے پردے اور بے پردگی پر بے شمار کتابیں لکھی جاچکی ہیں، اس موضوع پر لکھی جانے والی تمام کتابوں میں سب سے بہترین رسالہ وہ ہے جو میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے عربی زبان میں لکھا ہے جو "تفصیل الخطاب فی تفسیر آیات الحجاب" کے نام سے "احکام القرآن" جلد ثالث کا جز بن کر شائع

ہو چکا ہے، اس رسالے میں حضرت والد صاحبؒ نے اس موضوع کی تمام آیات اور احادیث کو جمع فرما دیا ہے اور پردے کی حدود اور اس کی کیفیت کے بارے میں فقہاء کے مذاہب اور مفسرین کے اقوال کو بھی بیان فرمایا ہے۔

## شرعی پردے کے تین درجے

اس رسالہ میں طویل بحث کے بعد جس نتیجے پر پہنچے ہیں، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ''شرعی پردہ'' جس کا قرآن و سنّت میں حکم دیا گیا ہے، اس کے تین درجے ہیں (اعلیٰ درجہ، متوسط درجہ اور ادنیٰ درجہ) اور ہر درجہ پردے اور ستر کے لحاظ سے دوسرے سے بلند اور اعلیٰ ہے اور فوقیت رکھتا ہے اور یہ تمام درجات قرآن و حدیث سے ثابت ہیں اور ان میں سے کوئی درجہ منسوخ نہیں ہوا۔ البتہ مختلف حالات میں خواتین کی طرف مختلف درجات کا حکم متوجہ ہوتا رہتا ہے، وہ تین درجے مندرجہ ذیل ہیں۔

### پہلا درجہ

خواتین کا اپنے جسم کو گھر کی چار دیواری یا پردے اور ھودج وغیرہ میں اس طرح چھپانا کہ ان کی ذات اور ان کے لباس اور ان کی ظاہری اور چھپی زینت کا کوئی حصّہ اور ان کے جسم کا کوئی حصّہ چہرہ اور ھتیلیاں وغیرہ کسی اجنبی مرد کو نظر نہ آئے۔

## دوسرا درجہ

خواتین کا برقع یا چادر کے ذریعہ اس طرح پردہ کرنا کہ چہرہ، ہتیلیاں اور پورے جسم کا کوئی حصہ اور زینت کا لباس نظر نہ آئے بلکہ عورت کا پورا جسم سر سے لے کر پاؤں تک ڈھکا ہوا نظر آئے۔

## تیسرا درجہ

خواتین کا چادر وغیرہ سے اس طرح پردہ کرنا کہ اس کا چہرہ، ہتیلیاں اور اس کے قدم کھلے ہوئے ہوں۔

## پہلا درجہ اصل ہے اور اس کا ثبوت

خواتین کے پردے میں اصل تو پہلا درجہ ہے۔ وہ یہ کہ عورت اپنے گھر کے اندر رہے اور بلاضرورت گھر سے باہر نہ نکلے (ضرورتوں کا بیان انشاء اللہ آگے آجائے گا) اس کی دلیل قرآن کریم کی آیت ہے کہ:

وَقَرْنَ فِيْ بُيُوْتِكُنَّ (سورۃ الاحزاب:۳۳)

ظاہر ہے کہ یہ حکم ازواج مطہرات کے لئے خاص نہیں ہے، اس لئے کہ اس آیت سے پہلے اور اس آیت کے بعد جو احکام ہیں وہ بالاجماع امہات المؤمنین کے ساتھ خاص نہیں ہیں۔ دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَاِذَا سَاَلْتُمُوْهُنَّ مَتَاعًا فَسْئَلُوْ هُنَّ مِنْ وَّرَآءِ

حِجَابٍ۔ (سورۃ الاحزاب:۵۳)

یعنی جب تم ازواج مطہرات سے کوئی چیز مانگو تو پردے کے پیچھے سے مانگو۔ یہ آیت حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ولیمہ کے موقع پر نازل ہوئی اور اسی وقت ان کے اور دوسرے مردوں کے درمیان ایک پردہ ڈال دیا گیا۔

اسی طرح مندرجہ ذیل احادیث بھی اس پر دلالت کرتی ہیں:

(۱) ۔ عن ابن مسعود رضی اللّٰہ عنه ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم قال: المرأة عورة، فإذا خرجت استشرفها الشیطان ۔ أخرجه الترمذی، وقال: حدیث حسن صحیح غریب۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: عورت چھپانے کی چیز ہے، جب وہ باہر نکلتی ہے تو شیطان اس کی تاک جھانک میں لگ جاتا ہے۔

ابن خزیمہ اور ابن حبان بھی اپنی اپنی صحیحین میں یہ حدیث لائے ہیں اور ان میں یہ اضافہ بھی ہے کہ:

وأقرب ماتکون من وجه ربها وهی فی قعر بیتها۔

یعنی عورت جب تک اپنے گھر کے اندر ہوتی ہے اپنے رب سے زیادہ قریب ہوتی ہے۔ دیکھئے: (الترغیب للمنذری ج۱ص۱۳۶)

(۲) ۔ عن جابر رضی اللّٰہ عنه قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم: ان المرأة تقبل فی صورة شیطان وتدبرفی صورة شیطان ۔ (مسلم : ج ا : ۱۲۹)

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ عورت شیطان کی صورت میں سامنے آتی ہے اور شیطان کی صورت میں واپس جاتی ہے۔

(۳)۔عن عائشة رضی اللّٰہ تعالٰی عنها قالت: خرجت سودة رضی اللّٰہ تعالٰی عنها بعد ماضرب علیها الحجاب لتقضی حاجتها وکانت امرأة جسیمة تفرع النساء جسما لا تخفی علی من یعرفها فرأها عمر بن الخطاب رضی اللّٰہ عنه فقال: یا سودة! واللّٰہ ماتخفین علینا فانظری کیف تخرجین قالت فانکفأت راجعة و رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم فی بیتی وإنه لیتعشّی وفی یده عرق فدخلت فقالت: یا رسول اللّٰہ ﷺ! إنی خرجت فقال لی عمر کذا وکذا قالت:

فأوحى ثم رفع عنه وأن العرق في يده ماوضعه فقال: إنه قد اذن لكن أن تخرجن لحاجتكن۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے، فرماتی ہیں کہ پردہ کے احکام نازل ہو جانے کے بعد حضرت سودۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قضاء حاجت کے لئے گھر سے باہر نکلیں، چونکہ حضرت سودۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا جسیم تھیں اور عام خواتین کے مقابلے میں دراز قد تھیں، اس لئے جو لوگ آپ کو پہچانتے تھے ان سے آپ مخفی نہیں رہ سکتی تھیں، چنانچہ جب آپ باہر نکلیں تو حضرت عمر ابن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آپ کو دیکھا اور فرمایا کہ اے سودۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا! اللہ کی قسم، تم ہم پر مخفی نہیں رہ سکتیں، لہٰذا سوچ لو تم کیسے نکلو گی۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ حضرت سودۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے یہ الفاظ سن کر واپس لوٹیں، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت میرے گھر میں تھے اور اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم شام کا کھانا تناول فرما رہے تھے اور آپ ﷺ کے ہاتھ میں گوشت والی ہڈی تھی، حضرت سودۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا گھر میں داخل ہوئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں گھر سے نکلی تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مجھے ایسا ایسا کہا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نازل ہونی شروع ہوگئی، پھر وحی کا سلسلہ بند ہوگیا اور وہ ہڈی اب تک حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم

کے ہاتھ میں تھی اور آپ ﷺ نے اس کو ابھی تک نہیں رکھا تھا۔ پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم سب عورتوں کو حاجت کے لئے گھروں سے باہر نکلنے کی اجازت دیدی گئی ہے۔

(صحیح مسلم، کتاب السلام، باب اباحة الخروج للنساء لقضاء حاجة انسان)

اس حدیث کے یہ الفاظ کہ:

قد أُذِنَ لکن أن تخرجن لحاجتکن۔

اس پر دلالت کر رہے ہیں کہ خواتین کے لئے گھر سے باہر نکلنے کی اجازت "حاجت" کے ساتھ محدود ہے، حاجت کے علاوہ خواتین اپنے گھروں میں ہی رہیں۔

(۴) ۔ عن ابن مسعود رضی اللّٰہ عنه أن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم قال: صلاة المرأة فی بیتها أفضل من صلا تها فی حجرتها وصلا تها فی مخدعها افضل من صلا تها فی بیتها۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: عورت کا اپنے گھر کی اندرونی کوٹھری میں نماز پڑھنا گھر کے اندر نماز پڑھنے سے افضل ہے اور اندرون گھر میں نماز پڑھنا صحن میں نماز پڑھنے سے افضل ہے۔

(أخرجه أبو داؤد وأخرجه الحاکم فی المستدرک عن أم سلمة کمافی کنزالعمال ۸:۲۵۹، وأخرجه ابن خزیمة فی صحیحه کمافی الترغیب

للمنذری ۱:۱۳۵)

(۵) ۔ عن أم حمید امرأۃ أبی حمید الساعدی أنھا جاءت النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فقالت: یا رسول اللّٰہ ﷺ! إنی أحب الصلاۃ معک، قال: علمت أنک تحبین الصلاۃ معی وصلا تک فی بیتک خیرلک من صلاتک فی حجرتک و صلاتک فی حجرتک خیر من صلاتک فی دارک و صلاتک فی دارک خیرلک من صلاتک فی مسجد قومک وصلاتک فی مسجد قومک خیرلک من صلاتک فی مسجدی قال: فأمرت فبنی لھا مسجد فی أقصی شئی من بیتھا و أظلم فکانت تصلّی فیہ حتی لقیت اللّٰہ عزّوجلّ۔

حضرت ام حمید ساعدیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں چاہتی ہوں کہ آپ کے ساتھ (جماعت سے مسجد میں) نماز ادا کروں، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: میں جانتا ہوں کہ تمہیں میرے ساتھ (میرے پیچھے جماعت کے ساتھ) نماز پڑھنے کی بڑی چاہت ہے، مگر تمہاری نماز جو تم اپنے گھر کے اندرونی حصّہ میں پڑھو، اس نماز

سے افضل ہے جو تم گھر کے بیرونی دالان میں پڑھو، اور دالان میں تمہارا نماز پڑھنا اس سے بہتر ہے کہ تم اپنے گھر کے صحن میں پڑھو، اور اپنے گھر کے صحن میں تمہارا نماز پڑھنا اس سے بہتر ہے کہ تم اپنے قبیلہ کی مسجد میں (جو کہ تمہارے گھر سے قریب ہو) نماز پڑھو، اور اپنے قبیلے کی مسجد میں تمہارا نماز پڑھنا اس سے بہتر ہے کہ تم میری مسجد میں آ کر نماز پڑھو۔ آپ ﷺ کا یہ فرمان سن کر حضرت ام حمید ساعدیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنے گھر کے اندرونی اور تاریک حصے میں نماز کی جگہ بنوائی اور پھر موت تک اسی جگہ نماز پڑھتی رہیں۔

(أخرجه أحمد فی مسنده ٦: ٣٧١، ونسبه ابن حجر فی الاصابة من هذا الطريق الى ابن ابی خيثمة، و هذا اسناد صحيح، و نقل الشوكانی فی نيل الاوطار ٣: ١٦١عن ابن حجرأنه قال: اسناده حسن، و ذكره المنذری فی الترغيب ١: ١٣٥ وقال: رواه أحمد و ابن خزيمة و ابن حبان فی صحيحيهما)

(٦) - عن ابن عمر رضی الله تعالٰی عنه مرفوعاً: ليس للنساء نصيب فی الخروج الاّ مضطرة۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مرفوعاً مروی ہے کہ عورتوں کا گھر سے باہر نکلنے میں کوئی حصّہ نہیں اِلاّ یہ کہ وہ نکلنے پر مجبور ہوں۔

(أخرجه الطبرانی، كمافی كنزالعمال ٨: ٢٦٣)

مندرجہ بالا احادیث بالکل وضاحت کے ساتھ اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ عورت کے لئے اصل حکم یہ ہے کہ گھر کے ذریعہ پردہ کرے اور اپنی ذات کو اجنبی مردوں سے مخفی رکھے، ضرورت کے بغیر گھر سے باہر نہ نکلے۔

## حجاب کے دوسرے درجے کا ثبوت

لیکن بعض اوقات عورت کو اپنی حوائج طبعیہ کے لئے گھر سے باہر نکلنے کی بھی ضرورت ہوتی ہے، اس صورت میں اس کو اپنے گھر سے باہر نکلنا جائز ہے، بشرطیکہ وہ برقع سے یا چادر سے اپنے آپ کو اس طرح چھپالے کہ اس کے بدن کا کوئی حصہ ظاہر نہ ہو، یہ حجاب کا دوسرا درجہ ہے۔

حجاب کا یہ دوسرا درجہ بھی قرآن کریم سے ثابت ہے، قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّاَزْوٰجِكَ وَبَنٰتِكَ وَنِسَآءِ
الْمُؤْمِنِيْنَ يُدْنِيْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيْبِهِنَّ۔
(الاحزاب:۵۹)

اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم! آپ اپنی ازواج سے اور اپنی بیٹیوں سے اور دوسرے مسلمانوں کی عورتوں سے کہہ دیجئے کہ اپنے اوپر چادریں لٹکالیا کریں۔ ظاہر ہے کہ عورت کے اوپر چادر لٹکانے سے مقصود یہ ہے کہ اس کا پورا بدن حتی کہ اس کا چہرہ بھی چھپ جائے۔ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت کے مطابق ''جلباب'' اس چادر کو کہا جاتا ہے جو اوپر سے لے کر نیچے تک پورے جسم کو چھپائے۔ اور امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ اپنی

کتاب ''المحلّٰی'' میں فرماتے ہیں:

والجِلْبَاب فی لغة العرب التی خاطبنها بها رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم هو ماغطّی جمیع الجسم لا بعضه۔

وہ لغت عرب جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مخاطب ہوئے، اس لغت میں ''جلباب'' اس چادر کو کہا جاتا ہے جو پورے بدن کو چھپالے، نہ کہ وہ چادر جو بعض جسم کو چھپالے۔

ابن جریر اور ابن المنذر وغیرہ نے حضرت امام محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے عبیدہ السلمانی سے اس آیت:

يُدْنِيْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيْبِهِنَّ۔

کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے اپنی چادر اٹھائی اور اس کے اندر اپنے کو لپیٹ لیا اور اپنا پورا سر پلکوں تک اس کے اندر چھپالیا اور اپنا چہرہ بھی ڈھانپ لیا، البتہ صرف اپنی بائیں آنکھ بائیں کنارے سے نکال لی۔

(روح المعانی ۲۲:۸۹)

اس آیت کی تفسیر میں علامہ ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نقل کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مؤمنین کی عورتوں کو یہ حکم فرمایا ہے کہ جب وہ کسی ضرورت سے اپنے گھروں سے باہر نکلیں تو چادروں کے ذریعہ اپنے چہروں کو اپنے سروں کے اوپر سے ڈھانپ لیں اور صرف ایک آنکھ کھولیں۔ (تفسیر ابن جریر، ۲۲:۴۶)

حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت قتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے یہ بھی مروی ہے کہ عورت اپنے جلباب کو اپنی پیشانی سے موڑ کر باندھ لے اور پھر اپنی ناک پر موڑ لے، اگرچہ دونوں آنکھیں ظاہر ہو جائیں، لیکن اپنے سینے کو اور چہرے کے اکثر حصّے کو چھپا لے۔ (روالمعانی ۲۲:۸۹)

بہرحال! یہ آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ عورت جب کسی ضرورت سے گھر سے باہر نکلے تو اس کے لئے شرعاً یہ حکم ہے کہ اپنے چہرے کا ستر کر کے نکلے۔ اسی طرح قرآن کریم کی مندرجہ ذیل آیت بھی اسی بات پر دلالت کر رہی ہے:

وَ الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّا تِیْ لَا یَرْجُوْنَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ اَنْ يَّضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ۔

(سورۃ النور: ٦٠)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے بوڑھی عورتوں کو اس بات کی اجازت دی ہے کہ وہ اپنے کپڑے اتار دیں۔ ظاہر ہے کہ اس آیت میں ''وضعِ ثیاب'' سے جسم کے تمام کپڑے اتارنا مراد نہیں ہے بلکہ وضعِ ثیاب سے مراد ''وضع جلباب اور وضع رداء'' یعنی وہ اوپری اور ظاہری کپڑے اتارنا مراد ہے جس کے اتارنے کے نتیجے میں کشف عورت نہ ہو۔ اسی وجہ سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس آیت میں آنے والے لفظ ''ثیاب'' کی تفسیر ''جلباب اور رداء'' سے کی ہے اور حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور حضرت مجاہد، حضرت سعید بن جبیر، حضرت

ابو الشعثاء، حضرت ابراھیم نخعی، حضرت حسن، حضرت قتادہ، امام زہری اور امام اوزاعی وغیرہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے بھی لفظ ثیاب کی یہی تفسیر کی ہے۔ لہٰذا یہ آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ "وضع جلباب" کا حکم جو "کشف الوجہ" کو مستلزم ہے، صرف ان بوڑھی عورتوں کے ساتھ خاص ہے جن کو آئندہ نکاح کی امید نہیں ہے، لیکن جہاں تک جوان عورتوں کا تعلق ہے تو ان کے لئے اجانب کے سامنے جلباب اتارنا اور اپنا چہرہ کھولنا جائز نہیں۔

## حضرات صحابیات رضی اللہ عنہن اور پردہ

احادیث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حضرات صحابیات رضی اللہ تعالیٰ عنہن بھی جب کسی ضرورت سے باہر نکلتی تھیں تو جلباب اور رداء سے مستور ہو کر نکلتی تھیں اور اجانب کے سامنے اپنے چہرے نہیں کھولتی تھیں۔ چنانچہ مندرجہ ذیل احادیث اس پر دلالت کر رہی ہیں:

۱۔ عن قیس بن شمّاس رضی اللّٰہ عنه قال: جاءت امرأة النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم۔ یقال لها ام خلاد۔ وهی منتقبة تسأل عن ابنها و هو مقتول، فقال لها بعض أصحاب النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم: جئت تسألین عن ابنك وأنت منتقبة ؟ فقالت: إن أرزأ ابنی فلن أرزأ حیائی، فقال رسول اللّٰہ صلی

الله عليه وسلم: له اجر شهيدين، قالت: ولم ذاك يا رسول الله ؟ قال: لأنه قتله أهل الكتاب ۔

(ابو داؤد، کتاب الجهاد، باب فضل قتال الرّوم)

حضرت قیس بن شماس رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ ایک خاتون جن کو اُم خلاّد کہا جاتا تھا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اس طرح حاضر ہوئیں کہ ان کے چہرے پر نقاب تھا اور آ کر اپنے مقتول بیٹے کے بارے میں حضور اقدسؐ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کرنے لگیں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہؓ میں سے کسی صحابی نے ان خاتون سے کہا کہ تم اپنے مقتول بیٹے کے بارے میں پوچھنے آئی ہو، اس کے باوجود تم نے اپنے چہرے پر نقاب ڈالا ہوا ہے؟ ان خاتون نے جواب دیا کہ اگر میرے بیٹے پر مصیبت آئی ہے تو میری حیاء پر تو مصیبت نہیں آئی۔ اس کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو دو شہیدوں کا اجر ملے گا، ان خاتون نے پھر سوال کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! ایسا کیوں ہے؟ جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس لئے کہ اس کو اہل کتاب نے قتل کیا ہے۔

۲۔عن أم عطية رضى الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج الأبكار والعواتق و ذوات الخدور والحيض

فی العیدین فامّا الحیّض فیعتزلن المصلّی ویشهدن دعوۃ المسلمین، قالت احدا ھن یا رسول اللّٰہ! ان لم یکن لھا جلباب؟ قال: فلتعرھا اختھا من جلبابھا۔ ھذ الحدیث اخرجہ عدہ من أصحاب الصحاح۔

(ترمذی: باب خروج النساء فی العیدین۔ رقم ۵۳۹)

حضرت ام عطیّہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا روایت کرتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم عیدین کے موقع پر کنواری اور دوشیزہ اور پردہ دار اور حیض والی عورتوں کو نکالتے تھے مگر حیض والی خواتین عیدگاہ سے الگ رہتی تھیں، البتہ مسلمانوں کے ساتھ دعا میں شریک ہوتی تھیں، ایک خاتون نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اگر کسی کے پاس جلباب نہ ہو تو (وہ کس طرح عیدگاہ میں حاضر ہو؟) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کی بہن اپنے جلباب سے اس کو ڈھانپ لے۔

۳۔ عن حفصۃ بنت سیرین و لفظہ "فقالت یا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم علی احدانا بأس اذا لم یکن لھا جلباب ان لاتخرج؟ فقال: لتلبسھا صاحبتھامن جلبا بھا"

(بخاری فی العیدین، رقم: ۹۸۰)

حضرت حفصہ بنت سیرین رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ انہوں نے پوچھا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اگر ہم میں سے کسی کے پاس جلباب نہ ہو تو کیا اس پر گناہ ہے اگر وہ (عیدگاہ کی طرف) نہ نکلے، آپ ﷺ نے جواب میں فرمایا کہ اس کی سہیلی اپنا جلباب اس کو پہنا دے۔

۴۔عن ام سلمة رضی اللّٰہ تعالٰی عنہا قالت: لمّا نزلت ھذہ الآیة " یُدْنِیْنَ عَلَیْھِنَّ مِنْ جَلاَ بِیْبِھِنَّ" خرج نساء الأنصار کأنَّ علی رءوسھن الغربان من السکینة و علیھن أکسیة سود یلبسنھا۔ (روح المعانی ۲۲:۸۹)

حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے، وہ فرماتی ہیں کہ جب قرآن کریم کی یہ آیت:

یُدْنِیْنَ عَلَیْھِنَّ مِنْ جَلاَ بِیْبِھِنَّ

نازل ہوئی تو انصار کی خواتین اپنے گھروں سے اس طرح نکلیں کہ گویا ان کے سر اس طرح بے حرکت تھے جیسے ان کے سروں پر پرندے بیٹھے ہوں اور ان کے اوپر کالا کپڑا تھا جس کو وہ پہنی ہوئی تھیں۔

۵۔عن عائشة رضی اللّٰہ عنہا قالت: رحم اللّٰہ تعالٰی نساء الأنصار لمّانزلت: یٰٓاَ یُّھَا النَّبِیُّ قُلْ لِاَزْوَاجِكَ وَ بَنَاتِكَ الآیة، شققن

مروطهن فاعتجرن بها فصلين خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم كأنما على رؤسهن الغربان۔ (روح المعانی ۲۲:۸۹)

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے، انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ انصار کی عورتوں پر رحم فرمائے، جب قرآن کریم کی یہ آیت:

يَآ أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ الخ

نازل ہوئی تو انہوں نے اپنی چادریں پھاڑیں اور ان کو اوڑھنیاں بنالیں، پس وہ عورتیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے اس طرح نماز پڑھتیں گویا کہ ان کے سروں پر کوّے بیٹھے ہیں۔

۶۔ عن عائشة رضى الله عنها قالت: كان الركبان يمرون بنا ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم محرمات فاذا حاذوا بنا سدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها فإذا جاوزونا كشفناه۔

(ابو داؤد، فی الحج، باب المحرمة تغطی وجهها، رقم: ۱۸۳۳)

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے، وہ فرماتی ہیں کہ ہم حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حالت احرام میں تھے، اس وقت ہمارے پاس سے لوگوں کی سواریاں گزر رہی تھیں، جب وہ سواریاں ہمارے قریب

آتیں تو ہم اپنی چادریں سر کے اوپر سے چہرے پر لٹکا لیتی تھیں اور جب وہ سواریاں آگے گزر جاتیں تو ہم اپنا چہرہ کھول لیا کرتی تھیں۔

مندرجہ بالا احادیث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حضرات صحابیات رضی اللہ تعالیٰ عنہن نزول حجاب کے بعد چادروں سے اپنے جسم کو ڈھانپنے کا التزام کرتی تھیں اور گھر سے نکلتے وقت اس چادر کو اپنے چہرے پر بھی لٹکا لیا کرتی تھیں۔ اور آخری حدیث اس پر دلالت کر رہی ہے کہ پردے کا یہ اہتمام دوسرے حالات میں تو مستقل طور پر تھا ہی، حتیٰ کہ حالت احرام میں جب کہ چہرے پر کپڑا کا چھونا شرعاً ممنوع ہے، اس وقت بھی چہرے کے پردے کا اہتمام فرمایا۔

## حجاب کے تیسرے درجے کا ثبوت

حجاب کا تیسرا درجہ یہ ہے کہ جب عورت گھر سے باہر نکلے تو اس کا پورا بدن سر سے لے کر پاؤں تک ڈھکا ہوا ہو، البتہ ضرورت کے وقت اپنا چہرہ اور ہتھیلیاں کھول دے بشرطیکہ فتنے سے مامون ہو۔ حجاب کے اس تیسرے درجہ پر قرآن کریم کی سورۃ نور کی یہ آیت دلالت کر رہی ہے:

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوْجَهُنَّ وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا۔ (سورۃ النور:۳۱)

یعنی آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) مسلمان عورتوں سے کہہ دیجئے کہ وہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں

اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں اور اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں مگر جو اس میں کھلی چیز ہے۔ "مَاظَهَرَ مِنْهَا" کی تفسیر میں مفسرین کا اختلاف ہے، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے کہ ان حضرات نے "مَاظَهَرَ مِنْهَا" کی تفسیر "وجہ اور کفین" سے کی ہے، حضرت عطاء، حضرت عکرمہ، حضرت سعید بن جبیر، حضرت ابوالشعثاء، حضرت امام ضحاک اور حضرت ابراہیم نخعی رحمہم اللہ تعالیٰ کا بھی یہی قول ہے، البتہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے "مَاظَهَرَ مِنْهَا" کی تفسیر چادر اور جلباب سے کی ہے۔ پہلی تفسیر کے مطابق یہ آیت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ عورت کے لئے ضرورت کے وقت چہرہ اور ھتیلیاں کھولنا جائز ہے۔ اور مندرجہ ذیل احادیث بھی اس پر دلالت کر رہی ہیں:

۱۔ عن عائشة رضی الله تعالىٰ عنها أن أسماء بنت أبی بكر دخلت علی النبی صلی الله عليه وسلم و عليها ثياب رقاق فأعرض عنها وقال: يا أسماء! إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها اِلا هذا و هذا وأشار الی وجهه و كفيه۔ (ابوداؤد)

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ حضرت

اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس طرح آئیں کہ ان کے اوپر باریک کپڑے تھے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے اعراض فرمایا اور ان سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ اے اسماء! جب عورت بالغ ہو جائے تو یہ مناسب نہیں کہ اس کے جسم کا کوئی حصہ نظر آئے سوائے اس کے اور اس کے اور آپ ﷺ نے چہرے اور ہتھیلیوں کی طرف اشارہ فرمایا:

۲۔ عن علی رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ فی قصة رجوع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم من المزدلفة أنه صلی اللّٰہ علیه وسلم أردف الفضل بن عباس وأتی الجمرة فرماها ثم أتی المنحر وفیه "واستفتته جاریة شابّة من خثعم فقالت: ان أبی شیخ کبیر قد أدرکته فریضة اللّٰہ فی الحج أفیجزئ أن أحج عنه؟ قال: حجی عن أبیك، قال: ولوی عنق الفضل فقال العباس: یا رسول اللّٰہ! لم لویت عنق ابن عمك؟ قال: رأیت شابًّا وشابّة فلم أمن الشیطان علیهما"

(ترمذی، کتاب الحج، باب ماجاء ان عرفة کلها موقف).

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے مزدلفہ سے واپس لوٹنے کے واقعہ میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت فضل بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو اپنے پیچھے سواری پر بٹھالیا اور پھر آپ ﷺ جمرۃ کے پاس آئے اور رمی فرمائی اور پھر آپ منحر میں تشریف لے گئے (جس جگہ اونٹوں کو نحر کیا جاتا تھا) اور اسی روایت میں یہ ہے کہ اس دوران قبیلہ خثعم کی ایک نوجوان عورت آپ کے پاس آئی اور آپ سے یہ سوال کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میرے باپ بہت بوڑھے ہو چکے ہیں اور ان پر اللہ تعالیٰ کا فریضہ حج عائد ہو چکا ہے، اگر میں ان کی طرف سے حج کرلوں تو یہ حج ان کی طرف سے ادا ہو جائے گا؟ جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے والد کی طرف سے حج ادا کرلو۔ اس گفتگو کے دوران حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فضل بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا چہرہ پھیر دیا، حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے پوچھا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ نے اپنے چچازاد بھائی کا چہرہ کیوں پھیر دیا؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے نوجوان مرد و عورت کو دیکھا تو میں ان پر شیطان سے بے خوف نہیں ہوا۔

وَأخرج أبو يعلى عن الفضل بن عباس قال: "كنت ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم وأعرابى معه ابنة له حسناء فجعل الأعرابى يعرضها على رسول الله صلى الله

عليه وسلم رجاء أن يتزوجها قال: فجعلت التفت إليها وجعل رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم يأخذ برأسي فيلويه" ذكره الهيثمي في كتاب النكاح من مجمع الزوائد ۴:۲۷۷، وقال: رجاله رجال الصحيح، فأمّا أن يكون هذافي واقعة أخرى واما أن يكون احد الرواة وهم في بيان ان البنت كانت للأعرابي - وان حديث الترمذي صريح في أن أبا هالم يكن معها، واللّٰه أعلم۔

ابویعلی نے حضرت فضل بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے جو روایت نقل کی ہے، اس میں حضرت فضل رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے سوار تھا اور ایک اعرابی تھا جس کے ساتھ اس کی خوبصورت بیٹی تھی، وہ اعرابی اپنی بیٹی کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر اس امید پر پیش کر رہا تھا کہ آپ اس سے نکاح فرمالیں، حضرت فضل فرماتے ہیں کہ میں اس کی طرف دیکھنے لگا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا سر پکڑ کر اس کی طرف سے پھیر دیا۔

اس واقعہ کی تفصیل امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح بخاری کی کتاب الاستیذان میں حدیث نمبر ۶۲۲۸ میں اس طرح ذکر فرمائی ہے کہ:

عن ابن عباس رضی اللّٰه عنهما ولفظه
”أردف رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم
الفضل بن عباس يوم النحر خلفه على عجز
راحلته، وكان الفضل رجلا وضيئاً، فوقف
النبی صلى اللّٰه عليه وسلم للناس يفتيهم
وأقبلت امرأة من خثعم وضيئة تستفتی
رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم فطفق
الفضل ينظر إليها وأعجبه حسنها فالتفت
النبی صلى اللّٰه عليه وسلم والفضل ينظر
اليها فأخلف بيده فأخذ بذقن الفضل فعدل
وجهه عن النظر اليها“ ۔ الحديث

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر کے دن حضرت فضل بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو اپنی سواری کے پچھلے حصے پر بٹھالیا اور حضرت فضل رضی اللہ تعالیٰ عنہ خوبصورت تھے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کے سوالات کے جواب دینے کے لئے رک گئے، اتنے میں قبیلہ خثعم کی ایک خوبصورت عورت آ کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی مسئلہ پوچھنے لگی، حضرت فضل رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس عورت کی طرف دیکھنا شروع کر دیا اور اس عورت کے حسن

نے ان کو تعجب میں ڈال دیا، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ان کی طرف متوجہ ہوئے تو حضرت فضل اس عورت کی طرف دیکھ رہے تھے، آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ کو پیچھے کیا اور پھر ان کی تھوڑی پکڑ کر ان کا چہرہ اس عورت کی طرف سے پھر دیا۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث کے سیاق سے ظاہر ہو رہا ہے کہ اس عورت کا چہرہ کھلا ہوا تھا، اسی لئے انہوں نے فرمایا کہ وہ عورت خوبصورت تھی اور اس کے حسن نے حضرت فضلؓ کو متعجب کر دیا اور حدیث میں اس کی صراحت موجود ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فضل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے چہرے کو اس عورت کی طرف سے پھیر دیا لیکن اس عورت کو چہرہ ڈھانپنے کا حکم نہیں دیا، اس لئے کہ وہ عورت حالت احرام میں تھی۔ اور شاید حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وجہ سے بھی چہرہ ڈھانپنے کا حکم نہ دیا ہو کہ شدید ازدحام میں چہرہ کا پردہ کرنے کی صورت میں گر جانے یا کسی اور تکلیف میں مبتلا ہونے کا اندیشہ تھا۔ بہرحال! یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ اگر عورت کا سارا بدن چھپا ہوا ہو تو ضرورت کے وقت اس کے لئے چہرہ کھولنا جائز ہے۔

۳۔ عن سهل بن سعد رضى الله عنه: أن امرأة جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله! جئت لأهب لك نفسى فنظر اليها رسول الله صلى الله

علیه وسلم فصعّد النظر الیها وصوّبه ثم طأطأ رأسه۔

(اخرجه البخاری فی باب النظر الی المرأة قبل التزوج، رقم: ۵۱۲۵)

حضرت سہل بن سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ ایک خاتون حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور کہا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں اس لئے آئی ہوں تا کہ اپنے آپ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہبہ کر دوں، پس حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خاتون کو دیکھا اور اوپر سے نیچے تک غور سے دیکھا اور نظر نیچی کر لی اور پھر اپنا سر جھکا لیا۔

اس واقعہ سے یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ اس وقت اس خاتون کا چہرہ کھلا ہوا تھا۔ اسی واقعہ سے امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط میں اس بات پر استدلال کیا ہے کہ عورت کا چہرہ ستر میں داخل نہیں۔ (دیکھئے مبسوط، ۱۰:۱۵۲)

جہاں تک عورت کے چہرے اور ہتھیلی کی طرف دیکھنے کے سلسلے میں فقہاء کے مذاہب کا تعلق ہے تو تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر لذت حاصل کرنے کی نیت سے دیکھنا ہو یا دیکھنے کے نتیجے میں ایسے فتنہ کا اندیشہ ہو جو مفضی الی الخلوۃ ہو تو اس صورت میں دیکھنا جائز نہیں بلکہ ایسی صورت میں عورت کے چہرے اور ہتھیلیوں کی طرف دیکھنے کے حرام ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں۔ لیکن اگر مرد فتنہ میں مبتلا ہونے سے محفوظ ہو اور دیکھنے سے لذت حاصل کرنا بھی مقصود نہ ہو تو اس کے جواز میں اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ایسی صورت میں چہرے اور ہتھیلیوں کی طرف نظر کرنا جائز

ہے اور اکثر شوافع اور بعض حنابلہ کا بھی یہی مذہب ہے لیکن شوافع اور حنابلہ کے نزدیک مختار مذہب مطلقاً عدم جواز کا ہے اگرچہ شہوت اور فتنہ کا اندیشہ نہ ہو۔

## عورت کی طرف دیکھنے کے مسئلے میں احناف کا مذہب

امام شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

**یباح النظر الی موضع الزینة الظاهرة منهن دون الباطنة لقوله تعالٰی: وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۔ وقال علی وابن عباس رضی اللّٰه تعالٰی عنهم: ماظهر منها: الکحل والخاتم وقالت عائشة رضی اللّٰه عنها: احدی عینیها وقال ابن مسعود رضی اللّٰه عنه: خفّها وملاء تها ۔ واستدل فی ذلك بقوله صلی اللّٰه علیه وسلم: النساء حبائل الشیطان، بهن یصید الرجال ...... ولان حرمة النظر لخوف الفتنة وعامة محاسنها فی وجهها فخوف الفتنة فی النظر الی وجهها اکثرمنه الی سائر الأعضاء ۔ وبنحو**

هذا تستدلُ عائشة رضی اللّٰه عنها ولکنها تقول: هی لا تجد بداً من أن تمشی فی الطریق فلابد من ان تفتح عینها لتبصر الطریق فیجوزلها أن تکشف احدی عینیها لهذه الضرورة والثابت بالضرورة لا یعدو موضع الضرورة۔ (المبسوط للسرخسی، ۱۰:۱۵۲)

یعنی عورتوں کی زینت ظاہرہ کے مواضع کی طرف دیکھنا مباح ہے، زینت باطنہ کی طرف دیکھنا مباح نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: خواتین اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں مگر جو اس میں سے کھلی چیز ہے۔ حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم فرماتے ہیں کہ: "مَاظَهَرَ مِنْهَا" سے مراد سرمہ اور انگوٹھی ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ "مَاظَهَرَ مِنْهَا" سے مراد ایک آنکھ ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ "مَاظَهَرَ مِنْهَا" سے مراد موزے اور چادر ہے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے استدلال فرمایا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ "عورتیں شیطان کے لئے جال ہیں، اس سے وہ مردوں کا شکار کرتا ہے"۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ دیکھنے کی حرمت فتنہ کے خوف کی وجہ سے ہے اور عورت کے اکثر محاسن اس کے چہرے ہی میں ہوتے ہیں، اس لئے دوسرے اعضاء کی طرف دیکھنے کے مقابلے میں چہرے کی طرف دیکھنے میں فتنہ کا خوف زیادہ ہے، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بھی انہی دلائل سے

استدلال فرماتی ہیں، البتہ وہ یہ فرماتی ہیں کہ عورت کے لئے راستہ میں چلنے سے مفر نہیں ہے اور راستہ دیکھنے کے لئے آنکھ کھولنا ضروری ہے، لہٰذا اس ضرورت کے لئے عورت کو ایک آنکھ کھولنا جائز ہے، البتہ جو چیز ضرورۃً ثابت ہو وہ موقع ضرورت سے متجاوز نہیں ہوتی۔

اس کے بعد امام شمس الائمۃ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ولكنا نأخذبقول على وابن عباس رضى اللّٰه تعالٰى عنهما فقد جاء ت الأخبار فى الرخصة بالنظرالى وجهها وكفها، من ذلك ماروى أن امرأة عرضت نفسها على رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم فنظر الى وجهها فلم يرفيها رغبة ولما قال عمر رضى اللّٰه عنه فى خطبته: اَلا لاِ تغالوا فىَ أصدقة النساء، فقالت امرأة سفعاء الخدين: انت تقوله برأيك ام سمعته من رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم؟ فانا نجد فى كتاب اللّٰه تعالٰى بخلاف ماتقول ...... فذكر الراوى أنها كانت سفعاء الخِدين، وفى هذا بيان أنها كانت مسفرة عن وجهها۔ ورأى رسول

الله صلى الله عليه وسلم كف امرأة غير مخضوب فقال: أكف رجل هذا؟ ولمّاناولت فاطمة رضى الله عنها أحد ولديها بلالاً أو أنساً رضى الله عنهم قال أنس: رأيت كفها كأنها فلقة قمر۔ فدل على أنه لابأس بالنظر الى الوجه والكف فالوجه موضع الكحل والكف موضع الخاتم۔

لیکن ہم حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے قول کو اختیار کریں گے، اس لئے کہ چہرے اور ہتھیلی کی طرف دیکھنے کے جواز میں احادیث موجود ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایک خاتون نے اپنے آپ کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا تو آپ ﷺ نے ان خاتون کے چہرے کی طرف دیکھا، پس آپ ﷺ نے ان خاتون میں کوئی رغبت محسوس نہیں کی۔ دوسرے یہ کہ ایک مرتبہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خطبہ میں ارشاد فرمایا کہ خبردار! عورتوں کے مہر کو زیادہ نہ بڑھاؤ، تو ایک خاتون جس کے رخسار سرخی مائل سیاہ تھے، کھڑی ہوئی اور کہا کہ یہ بات تم اپنی طرف سے کہہ رہے ہو یا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے؟ اس لئے کہ ہم قرآن کریم میں اس کے خلاف پاتے ہیں جو آپ کہہ رہے ہیں۔ اس حدیث کے راوی کا یہ بیان کرنا کہ وہ خاتون سرخی مائل سیاہ

رخسار والی تھی، اس سے معلوم ہوا کہ اس کا چہرہ کھلا ہوا تھا۔

ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک خاتون کے ہاتھ کو دیکھا کہ اس پر مہندی لگی ہوئی نہیں تھی، آپ ﷺ نے فرمایا کہ کیا یہ کسی مرد کا ہاتھ ہے؟

ایک مرتبہ حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنے دونوں بیٹوں میں سے ایک بیٹے کو حضرت بلال یا حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے حوالہ کیا، حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ہتھیلی دیکھی گویا کہ وہ چاند کا ایک ٹکڑا تھی۔ لہٰذا یہ روایات اس پر دلالت کر رہی ہیں کہ چہرے یا ہتھیلی کی طرف نظر کرنے میں کوئی حرج نہیں، پس چہرہ سرمہ لگانے کی جگہ ہے اور ہتھیلی انگوٹھی کی جگہ ہے۔

امام سرخسیؒ مزید فرماتے ہیں:

ثم لاشك أنه يباح النظر إلى ثيابها ولا يعتبر خوف الفتنة في ذلك، فكذلك الى وجهها وكفها - وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفةؒ أنه يباح النظر الى قدمها أيضاً وهكذا ذكر الطحاوي، لأنها كما تبتلي بابداء وجهها في المعاملة مع الرجال و بابداء كفها في الأخذ والإعطاء، تبتلي بابداء

قدميها اذا مشت حافية اومنتعلة وربما لا تجد الخف في كل وقت ـ وذكر في جامع البرامكة عن أبي يوسفؒ أنه يباح النظرالى ذراعيها أيضا، لأنها في الخبز و غسل الثياب تبتلي بابداء ذراعيها أيضا ـ قيل: وكذلك يباح النظر الى ثنايا ها أيضا لأن ذلك يبدو منها عند التحدث مع الرجال ـ

اس میں کوئی شک نہیں کہ عورت کے کپڑے کی طرف دیکھنا مباح ہے اور اس میں فتنہ کے خوف کے اندیشے کا بھی اعتبار نہیں کیا گیا، لہٰذا اسی طرح عورت کے چہرے اور ہتھیلی کی طرف دیکھنا بھی مباح ہے۔ حضرت حسن بن زیادؒ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کرتے ہیں کہ عورت کے قدم کی طرف دیکھنا بھی مباح ہے اور امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی طرح بیان فرمایا ہے، اس لئے کہ جس طرح مردوں کے ساتھ معاملات کے وقت عورت کو اپنا چہرہ کھولنے کی ضرورت پیش آتی ہے اور جس طرح لیتے وقت اور دیتے وقت اپنی ہتھیلی کے کھولنے کی ضرورت پیش آتی ہے، اسی طرح ننگے پاؤں یا جوتے کے ساتھ چلنے کے دوران قدم کھولنے کی بھی ضرورت پیش آتی ہے، کیونکہ اس کو ہر وقت موزے تو میسر نہیں آسکتے۔

جامع البرامکۃ میں امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ

عورت کے بازو کی طرف نظر کرنا بھی مباح ہے، اس لئے روٹی پکاتے وقت اور کپڑے دھوتے وقت اس کو اپنے بازو کھولنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ عورت کے سامنے کے دانتوں کی طرف دیکھنا بھی مباح ہے، اس لئے کہ مردوں سے بات کرتے وقت دانت ظاہر ہو جاتے ہیں۔

آگے امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

وھذا کله اذالم یکن النظر عن شھوة، فان کان یعلم أنه ان نظر اشتھی، لم یحل له النظرالی شئی منھا، لقوله صلی اللّٰہ علیه وسلم: من نظر الی محاسن أجنبیة عن شھوة صبّ فی عینیه الآنك یوم القیامة وقال لعلی رضی اللّٰہ عنه: لاتتبع النظرة بعد النظرة فإن الأولی لك و الأ خریٰ علیك؛ یعنی بالأخریٰ ان یقصدھا عن شھوة ...... وکذلك ان کان أکبر رأیه أنه إن نظر اشتھی، لأن أکبر الرأی فیما لا یوقف علیٰ حقیقته کا لیقین۔

(المبسوط للسرخسی ج۱۰،ص۱۵۲)

یعنی یہ مندرجہ بالا ساری تفصیل اس وقت ہے جب وہ شہوت کی نظر نہ ہو،

لیکن اگر مرد یہ سمجھتا ہے کہ اگر اس نے عورت کی طرف نظر کی تو اس کے دل میں اس کی رغبت پیدا ہو جائے گی تو اس صورت میں اس مرد کے لئے عورت کے ان اعضاء میں سے کسی عضو کی طرف بھی دیکھنا حلال نہیں، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس شخص نے کسی اجنبی عورت کے محاسن کی طرف شہوت سے دیکھا تو قیامت کے روز اس کی آنکھوں میں سیسہ ڈالا جائے گا۔ حدیث میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا کہ ایک نگاہ کے بعد دوسری نگاہ مت ڈالو، اس لئے کہ پہلی نگاہ تمہارے لئے حلال ہے اور دوسری نگاہ تم پر وبال ہے، یعنی اگر دوسری نگاہ شہوت کے قصد سے ڈالی گئی ہو۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب مرد کی غالب رائے یہ ہو کہ اگر اس نے عورت کی طرف نگاہ ڈالی تو اس کے دل میں اس کی طرف میلان ہو جائے گا، کیونکہ جس چیز کی حقیقت پر مطلع نہ ہو سکتے ہوں، اس کے اندر غالب رائے یقین کا درجہ رکھتی ہے۔

## مالکیہ کا مذہب

جہاں تک مالکیہ کے مذہب کا تعلق ہے تو ان کا مذہب وہ ہے جو امام خرشی رحمۃ اللہ علیہ نے ''مختصر خلیل'' کے حاشیہ پر لکھا ہے جو مندرجہ ذیل ہے:

عورة الحرة مع الرجل الأجنبی جمیع بدنها
حتی دلالیها و قصتها ماعدا الوجه والکفین

ظاهرهما و باطنهما فجوز النظر لهما
بلالذة ولا خشية فتنة من غير عذر ولو شابة۔
وقال مالكؒ: تأكل المرأة مع غير ذي محرم
ومع غلامها وقدتأكل مع زوجها وغيره
ممن يواكله ۔ ابن القطان: وفيه اباحة ابداء
المرأة وجهها ويديها للأجنبی، اذلا يتصور
الأكل الا هكذا۔

(حاشية الخرشی علی مختصر خليل، ۱:۲۴۷)

یعنی آزاد عورت کا پورا بدن اجنبی مرد کے لئے ستر ہے، یہاں تک کہ عورت کا ناز و انداز اور اس کی بات چیت بھی، سوائے چہرے اور دونوں ہتھیلیوں کے ظاہری اور باطنی حصوں کے، لہٰذا ان دونوں اعضاء کی طرف لذت کے بغیر اور فتنہ کے خوف کے بغیر بلا عذر بھی نظر کرنا جائز ہے، اگرچہ وہ خاتون جوان ہو۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عورت اپنے غیر ذی محرم اور اپنے غلام کے ساتھ کھانا کھاسکتی ہے، اس لئے کہ بعض اوقات اس کو اپنے شوہر کے ساتھ کھانا پڑتا ہے جبکہ شوہر کے ساتھ دوسرے لوگ بھی کھانا کھا رہے ہوں۔ ابن قطان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس عبارت سے عورت کے لئے اجنبی کے سامنے اپنا چہرہ اور اپنے دونوں ہاتھ کھولنے کی اجازت معلوم ہوتی ہے، کیونکہ ان دونوں اعضاء کو کھولے بغیر کھانا کھانے کا تصور نہیں ہے۔

''شرح المواق'' میں یہی عبارت مع اضافہ موجود ہے، دیکھئے: شرح المواق مع الحطاب ۱:۴۹۹۔

امام علیش ''منح الجلیل'' میں فرماتے ہیں:

فیحوز لها کشفهما (أی الوجه والکفین) للأجنبی وله نظرهما ان لم تخش الفتنة، فإن خیفت الفتنة به فقال ابن مرزوق: مشهور المذهب وجوب سترهما۔

(منح الجلیل:۱:۱۳۳)

پس عورت کے لئے اجنبی مرد کے سامنے چہرہ اور ہتھیلیاں کھولنا جائز ہے اور مرد کے لئے ان دونوں کی طرف نظر کرنا جائز ہے بشرطیکہ فتنہ کا خوف نہ ہو، البتہ اگر فتنہ کا خوف ہو تو اس کے بارے میں ابن مرزوق رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں مشہور مذہب یہ ہے کہ عورت کے لئے اِن کو چھپانا واجب ہے۔

(مواهب الجلیل للحطّاب میں بھی اسی طرح موجود ہے، دیکھئے ج۱،ص۴۹۹،۵۰۰)

## شافعیہ کا مذہب

شافعیہ کا مذہب وہ ہے جو علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب النکاح میں ''منہاج'' سے نقل کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

ویحرم نظر فحل بالغ الی عورة حرّة کبیرة

أجنبية و كذا وجهها و كفيها عند خوف فتنة
و كذا عند الامن على الصحيح۔

یعنی بالغ مرد کے لئے آزاد اجنبی بڑی عورت کی طرف نظر کرنا حرام ہے، اسی طرح فتنہ کے اندیشہ کے وقت اس کے چہرے اور ہتھیلیوں کی طرف نظر کرنا بھی حرام ہے اور صحیح قول کے مطابق فتنہ سے امن کے وقت بھی یہی حکم ہے۔

مندرجہ بالا عبارت کے تحت علامہ خطیب شربینی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

قوله: على الصحيح، و وجهه الامام باتفاق المسلمين على منع النساء من الخروج سافرات الوجوه، وبأن النظر مظنّة الفتنة و محرّك للشهوة ...... والثانى (أى القول الثانى) لايحرم ۔ ونسبه الامام للجمهور والشيخان للأكثرين، وقال فى المهمات: انه الصواب لكون الأكثرين عليه ۔ وقال البلقينى: الترجيح بقوة المدرك و الفتوى على مافى المنهاج ...... ومانقله الامام من الاتفاق على منع النساء أى منع الولاة لهن معارض بماحكاه القاضى عياض عن

العلماء أنه لايجب على المرأة ستر و جهها
في طريقها، وانما ذلك سنة وعلى الرجال
غضّ البصر عنهنّ لِلآية ۔ وحكاة المصنف
(أى النووى) فى شرح مسلم واقرّه عليه۔
وقال بعض المتأخرين: إنه لاتعارض فى
ذلك بل منعهن من ذلك لا لأنّ الستر واجب
عليهن فى ذاتهٖ بل لأن فيه مصلحة عامّة
وفى تركه اخلال بالمروءة اھ وظاهر
كلام الشيخين ان الستر واجب لذاتهٖ
فلايتأتى هذا الجمع و كلام القاضى ضعيف۔

(راجع مغنى المحتاج، ج۳،ص۱۲۸، ۱۲۹، ومثله فى نهاية المحتاج، ج٦،ص ۱۸۴،۱۸۵)

یعنی امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس طرف توجہ دلائی ہے کہ مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ عورتوں کو چہرہ کھول کر گھر سے باہر نکلنے سے روکا جائے اور اس لئے بھی کہ ''نظر'' فتنہ کی جگہ اور شہوت کے لئے محرک ہے ۔ دوسرا قول یہ ہے کہ مرد کا عورت کی طرف دیکھنا حرام نہیں ہے۔ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس دوسرے قول کو جمہور کی طرف منسوب کیا ہے اور شیخین نے اس کو اکثر شوافع کی طرف منسوب کیا ہے۔ ''مہمات'' میں ہے کہ یہ شیخین کی بات زیادہ درست ہے، اس لئے کہ اکثر شوافع اس پر عمل کرتے ہیں۔ امام بلقینی

رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ الترجیح بقوۃ المدرك، اور فتویٰ "منہاج" میں بیان کئے ہوئے قول پر ہے۔ اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی شرح مسلم میں جو مسلمانوں کا اس پر اتفاق نقل کیا ہے کہ عورتوں کے سرپرستوں کو چاہئے کہ وہ ان کو چہرہ کھول کر گھر سے باہر نکلنے سے روکیں، ان کا یہ قول قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے معارض ہے جس میں انہوں نے علماء کا اس پر اتفاق نقل کیا ہے کہ عورتوں کے لئے راستے میں چہرہ ڈھانپنا واجب نہیں ہے بلکہ ایسا کرنا سنّت ہے، البتہ آیت قرآنی کی وجہ سے مردوں پر ان عورتوں سے غض بصر واجب ہے۔ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح مسلم میں اسی قول کو نقل فرمایا ہے اور اسی کو برقرار رکھا ہے۔ البتہ بعض متأخرین فرماتے ہیں کہ ان دونوں قولوں میں کوئی تعارض نہیں ہے، بلکہ جس قول میں عورتوں کو چہرہ کھول کر باہر نکلنے سے منع کیا گیا ہے، یہ اس لئے منع نہیں کیا گیا کہ بالذات ان کو چہرے کا چھپانا واجب ہے بلکہ مصلحت عامّہ کی وجہ سے ان کو منع کیا گیا ہے اور اس کے ترک سے مروءۃ میں خلل واقع ہوتا ہے۔ اور شیخین کے ظاہری کلام سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ چہرے کا چھپانا واجب لذاتہ ہے، لہٰذا دونوں قول جمع نہیں ہو سکتے اور قاضی عیاضؒ کا کلام ضعیف ہے۔

## حنابلہ کا مذہب

علامہ ابن قدامۃ رحمۃ اللہ علیہ نے "المغنی" کی کتاب النکاح میں حنابلہ کا یہ مذہب ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ:

فأمانظر الرجل الى الأجنبية من غير سبب فانه محرم الى جميعها فى ظاهر كلام أحمد وقال القاضى: يحرم عليه النظر الى ماعدا الوجه والكفين لأنه عورة ويباح له النظر إليها مع الكراهة إذا أمن الفتنة و نظر لغير شهوة وهذا مذهب الشافعىؒ ...... ولنا قول اللّٰه تعالىٰ: وَاِذَاسَاَلْتُمُوْهُنَّ مَتَاعًا فَاسْئَلُوْهُنَّ مِنْ وَّرَاءِ حِجَابٍ ۔ واما حديث اسماء ان صحّ فيحتمل أنه كان قبل نزول الحجاب فنحمله عليه۔ (المغنى ج٦، ص٥٥٨،٥٥٩)

جہاں تک مرد کے لئے اجنبی عورت کی طرف بلاوجہ دیکھنے کا تعلق ہے تو امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے ظاہری کلام کے مطابق پورے جسم کی طرف دیکھنا حرام ہے۔ قاضی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ چہرہ اور کفین کے علاوہ دوسرے اعضاء کی طرف دیکھنا حرام ہے، اس لئے کہ وہ ستر کا حصہ ہیں، البتہ اگر فتنہ سے مامون ہو اور بلاشہوت کے دیکھے تو اس صورت میں کراہت کے ساتھ دیکھنا جائز ہے، اور یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے۔ ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ جب تم ان خواتین سے کوئی چیز مانگو تو پردے کے پیچھے سے مانگو۔ جہاں تک حضرت اسماء رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث کا تعلق ہے،

اگر وہ صحیح بھی ہوتو اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ واقعہ پردے کا حکم نازل ہونے سے پہلے کا ہو، لہٰذا ہم اس کو اسی پر محمول کریں گے۔

بہرحال! مذاہب اربعہ کی طرف نظر کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ تمام مذاہب اس پر تو متفق ہیں کہ لذت حاصل کرنے کی نیت سے یا فتنہ کے اندیشہ کے وقت عورت کے چہرے کی طرف دیکھنا حرام ہے، اور شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب میں راجح قول یہ ہے کہ فتنہ سے امن کے وقت بھی چہرے کی طرف دیکھنا حرام ہے، البتہ حنفیہ اور مالکیہ نے فتنہ سے امن اور لذت کا قصد نہ ہونے کی شرط کے ساتھ عورت کے چہرے کی طرف دیکھنے کی اجازت دی ہے۔ لیکن اس شرط کا پایا جانا بہت مشکل ہے، خاص طور پر ہمارے اس دور میں جبکہ فساد عام ہو چکا ہے، اکثر احوال میں یہ شرط نہیں پائی جاتی، اس لئے متأخرین حنفیہ نے مطلقاً عورت کے چہرے کی طرف دیکھنے سے منع فرمایا ہے، چنانچہ درمختار کی باب الکراھیۃ میں ہے کہ:

فان خاف الشهوة أوشك امتنع نظره إلى وجهها فحل النظر مقيد بعدم الشهوة وإلاّ فحرام، وهذا في زمانهم، أمافي زماننا فمنع من الشابة، قهستاني وغيره، إلا النظر لحاجة كقاض وشاهد يحكم ويشهد عليها الخ۔

یعنی اگر شہوت کا خوف ہو یا شہوت کا شک ہو تو اس صورت میں عورت کے

چہرے کی طرف دیکھنا ممنوع ہے، لہٰذا عدم شہوت کی قید کے ساتھ عورت کی طرف نظر کرنا حلال ہے ورنہ حرام ہے۔ اور یہ حکم ان فقہاء کے زمانے کا ہے، اور جہاں تک ہمارے اس دور کا تعلق ہے، اس میں تو نوجوان عورت کی طرف نظر کرنا ممنوع کہا گیا ہے، قہستانی وغیرہ، البتہ ضرورت کے وقت دیکھنا جائز ہے، جیسے قاضی کا فیصلہ سناتے وقت دیکھنا یا شاہد کا گواہی دیتے وقت دیکھنا الخ

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ ''شروط الصلاۃ'' میں فرماتے ہیں:

وتمنع المرأة الشابّة من كشف الوجه بين رجال، لا لأنه عورة بل لخوف الفتنة۔

یعنی نوجوان عورت کو مردوں کے درمیان چہرہ کھولنے سے منع کیا جائے گا، یہ حکم اس لئے نہیں کہ وہ چہرہ ستر میں داخل ہے بلکہ فتنہ کے خوف کی وجہ سے۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ ''باب التعزیر'' میں فرماتے ہیں:

يعزر المولى عبده والزوج زوجته على تركها الزينة (الى قوله) أو كشفت وجهها لغير محرم۔

یعنی مولیٰ اپنے غلام پر اور شوہر اپنی بیوی پر زینت چھوڑنے پر یا اپنا چہرہ غیر محرم کے سامنے کھولنے پر تعزیری سزا جاری کرے گا۔

امام ابوبکر جصّاص رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب ''احکام القرآن'' میں اس

آیت یُدْ نِیْنَ عَلَیْھِنَّ مِنْ جَلاَ بِیْبِھِنَّ کے تحت فرماتے ہیں:

فی هذه آلآیة دلالة علی أن المرأة الشابة مأمورة بستر وجهها عن الأ جنبیین واظهار الستر والخفاف عند الخروج، لئلا یطمع اهل الریب فیهن - (احکام القرآن: ج ۳، ص ۴۵۸)

یعنی یہ آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ جوان عورت کو یہ حکم ہے کہ وہ گھر سے نکلنے کے وقت اجنبی مردوں سے اپنا چہرہ چھپائے اور پردہ اور موزے ظاہر کرے تاکہ اہل ریب ان کے اندر لالچ نہ کریں۔

میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ ''احکام القرآن'' میں فرماتے ہیں:

وبهذا الذی قلنا تجتمع النصوص والروایات المتضادة بظاهرها، فإنك قد عرفت مماسر دنا لك من الآیات والروایات ان بعضها یجوّز کشف الوجه والکفین، إما علی الجزم و الیقین کحدیث الفضل بن عباس عند البخاری و حدیث اسماء بنت أبی بکر فی السنن و حدیث الواهبة نفسها عند البخاری وأمثالها وبعضها یجّوز

علی احتمال لاختلاف وقع بین الصحابة رضی اللّٰہ عنھم فی تفسیر قولہ تعالٰی: اِلَّا مَا ظَھَرَ مِنۡھَا، علی مَا مرّ تفصیلہ۔

(احکام القرآن، ج۳، ص۴۶۹)

یعنی جو کچھ ہم نے کہا ہے، اس کے نتیجے میں وہ تمام روایات اور نصوص جن میں بظاہر آپس میں تضاد نظر آتا ہے متفق ہو جاتی ہیں، اس لئے کہ ہم نے پیچھے جو آیات اور روایات بیان کی ہیں، ان کو دیکھنے سے آپ یہ بات سمجھ گئے ہوں گے کہ ان میں سے بعض روایات جزم اور یقین کے ساتھ چہرہ اور ہتھیلی کھولنے کو جائز قرار دے رہی ہیں، جیسا کہ صحیح بخاری میں حضرت فضل ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ والی حدیث اور سنن میں حضرت اسماء بنت ابی بکر والی حدیث اور بخاری شریف میں اس خاتون کا واقعہ جو اپنے نفس کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کرنے کے لئے آئی تھی وغیرہ۔ اور بعض روایات احتمال کے ساتھ چہرہ اور ہتھیلی کھولنے کو جائز قرار دے رہی ہیں، کیونکہ آیت کریمہ "اِلَّا مَا ظَھَرَ مِنۡھَا" کی تفسیر میں حضرات صحابہ کرامؓ کا اختلاف ہو گیا ہے جس کی تفصیل پیچھے گزر چکی ہے۔

حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ آگے مزید فرماتے ہیں:

وبعضھا یحرّم کشف الوجہ والکفین والنظر الیھما من الأجانب کقولہ تعالٰی: وَقَرۡنَ فِیۡ بُیُوۡتِکُنَّ ...... وقولہ تعالٰی:

فَاسْئَلُوْهُنَّ مِنْ وَّرَاءِ حِجَابٍ ...... وقوله تعالیٰ: يُدْنِيْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلاَ بِيْبِهِنَّ ، على تفسير الجمهور من الصحابة، ولقوله تعالیٰ: اِلاَّ مَاظَهَرَ على تفسير ابن مسعود رضی اللّٰه عنه ...... فهذه نصوص الكتاب و روايات السنة ظاهرها التعارض والتضاد، وفيما ذكرنالك بعون اللّٰه تعالیٰ: غنية عن هذا الاشكال، فانك اذا حققت ماقلنا عرفت ان هذه النصوص كلها متوافقة المعنى متناسقة الاحكام، وكلها محكمة غير منسوخة غيرأن الحكم مشروط بشروط فحيث وجدت الشروط أجيز وحيث لا فلا ......

اور بعض نصوص چہرہ اور ہتھیلی کھولنے اور اجنبیوں کا ان کی طرف نظر کرنے کو حرام قرار دے رہی ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد: ''وَقَرْنَ فِىْ بُيُوْتِكُنَّ'' اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ''فَاسْئَلُوْهُنَّ مِنْ وَّرَاءِ حِجَابٍ......'' اور جمہور صحابہ کی بیان کردہ تفسیر کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد: ''يُدْنِيْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلاَ بِيْبِهِنَّ......'' اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تفسیر

کے مطابق اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد "اِلَّا مَاظَھَرَ مِنْھَا......" لہٰذا کتاب اللہ کی ان نصوص اور احادیث نبوی میں بظاہر تعارض اور تضاد نظر آ رہا ہے لیکن ہم نے اوپر جو تفصیل بیان کی ہے، اس کے نتیجے میں الحمدللہ تعارض کا یہ اشکال ختم ہو جاتا ہے اور تمام نصوص اور احادیث اپنے اپنے معنی میں ثابت رہتی ہیں، ان میں سے کسی کو منسوخ ماننے کی بھی ضرورت نہیں۔ البتہ صرف اتنی بات ہے کہ یہ حکم چند شرائط سے مشروط ہو جائے گا، اب جہاں وہ شرطیں پائی جائیں گی وہاں چہرہ وغیرہ کھولنے کی اجازت ہوگی اور جہاں وہ شرائط نہیں پائی جائیں گی وہاں اجازت نہیں ہوگی۔

حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ مزید فرماتے ہیں:

وهذا كله على تسليم حقيقة الاختلاف بين تفسيرى ابن عباس و ابن مسعود رضى الله عنهم، وقال شيخنا أشرف المشايخ نورالله مرقده فى جزء أفرده فى هذا البحث السمّى "بالقاء السكينة فى تحقيق ابداء الزينة" أنه لا اختلاف بين تفسير هماعند التعمق و إمعان النظر، فان لفظة "مَاظَهَرَ" وان فسر بالوجه والكفين لكن المذكور فى الا ستثناء هو صيغة الظهور لا الا ظهار

وهويشير اشارة واضحة إلى أن الغرض استثناء مالا يستطاع ستره بل بحيث يظهر عند الكسب والعمل من دون قصد الاظهار بأن يلحقهن ضرر بستره عند الكسب والعمل، فكان المستثنیٰ على تفسير ابن عباس رضی اللّٰه عنه أيضاً هو ظهور الوجه والكفين عند الاضطرار اليه، وهو لا ينافی قول ابن مسعود رضی اللّٰه عنه ۔ قلت: ويؤيد هذا المعنیٰ ماقال ابن كثير فی تفسير قوله تعالیٰ: وَلاَ يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا مَاظَهَرَ مِنْهَا: أی لا يظهرن شيئا من الزينة للأجانب الا مالا يمكن اخفاءہ۔

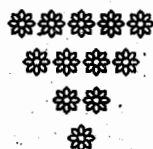
یعنی اوپر جو ہم نے تفصیل بیان کی، یہ اس بنیاد پر ہے جبکہ حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی دونوں تفسیروں کے درمیان اختلاف کی حقیقت کو تسلیم کرلیا جائے۔ لیکن ہمارے شیخ حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس موضوع پر ''القاء السكينة فی تحقيق ابداء الزينة'' کے نام سے ایک مستقل رسالہ تحریر فرمایا ہے، اس رسالہ میں فرماتے ہیں کہ ''اگر تعمق اور گہری نظر ڈالی جائے تو

یہ نظر آئے گا کہ دونوں تفسیروں کے درمیان حقیقی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ لفظ "مَاظَهَرَ" کی تفسیر اگرچہ چہرہ اور کفین سے کی گئی ہے لیکن استثناء میں "ظہور" کا (لازمی) صیغہ ہے "اظہار" کا (متعدی) صیغہ نہیں ہے، اور یہ لازمی صیغہ اس طرف صاف اشارہ کر رہا ہے کہ جن اعضاء کا چھپانا استطاعت سے خارج ہے اور بلاقصد کسب اور عمل کے وقت ظاہر ہو جاتے ہیں اور ان کو چھپانے میں ضرر ہوتا ہے، ان کا استثناء کرنا مقصود ہے۔ لہٰذا حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی تفسیر کے مطابق بھی مجبوری کی حالت میں چہرہ اور کفین کا کھولنا مستثنیٰ ہے اور یہ تفسیر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول کے منافی نہیں ہے۔ میں یہ کہتا ہوں کہ اس معنی کی تائید اس قول سے بھی ہوتی ہے جو آیت قرآن "وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا مَاظَهَرَ مِنْهَا" کی تفسیر میں علامہ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے، وہ یہ کہ خواتین اجانب کے سامنے اپنی زینت کا کوئی حصہ بھی ظاہر نہ کریں، الّا یہ کہ ایسی زینت جس کا اخفاء ممکن نہ ہو۔

## خلاصہ

بہرحال! پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ عورت کو قرآن کریم کے ذریعہ اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ وہ اپنے گھر میں رہے اور بلاضرورت گھر سے باہر نہ نکلے اور اگر وہ کسی ضرورت سے باہر نکلے تو اس کو حکم یہ ہے کہ برقع یا چادر سے اپنے چہرہ کو ڈھانپ لے اور یہ کہ اپنا چہرہ بھی نہ کھولے، البتہ دو

صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں: ایک یہ کہ چہرہ کھولنے کی ایسی ضرورت ہو کہ چہرہ ڈھانپنے میں نقصان ہوسکتا ہو، جیسے بھیڑ میں چلنے کے دوران، یا کسی دوسری ضرورت کے وقت مثلاً گواہی وغیرہ دیتے وقت۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کسب اور عمل کے وقت بلاقصد اس کا چہرہ کھل جاتا ہو۔ البتہ ان دونوں صورتوں میں مردوں کو یہ حکم ہے کہ وہ اپنی نظریں نیچی رکھیں۔ واللّٰہ سبحانہ أعلم۔ (ماخوذ از تکملة فتح الملهم ج۴ص۲۶۱)

❀❀❀❀❀
❀❀❀❀
❀❀
❀

# اسلام میں تصویر کا حکم

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط وترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

الله أكبر

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡم ط

# اسلام میں تصویر کا حکم

اَلۡحَمۡدُ لِلّٰهِ رَبِّ الۡعَالَمِیۡنَ وَالۡعَاقِبَةُ لِلۡمُتَّقِیۡنَ
وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی رَسُوۡلِهِ الۡکَرِیۡمِ
وَعَلٰی آلِهٖ وَاَصۡحَابِهٖ اَجۡمَعِیۡنَ وَ علٰی کُل من
تبعهم باحسان الٰی یوم الدین۔ أَمَّا بَعۡدُ!

آج کے دور میں ''تصاویر'' کا رواج ہر جگہ عام ہو چکا ہے۔ (لہٰذا ہم یہاں اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کریں گے) چنانچہ سب سے پہلے ہم ان احادیث کو ذکر کریں گے جن میں تصاویر کی ممانعت وارد ہوئی ہے اور اس کے بعد اس کے بارے میں فقہاء کے مذاہب ذکر کریں گے۔

## احادیث میں تصاویر کی ممانعت

جن احادیث میں تصاویر کی ممانعت وارد ہوئی ہے، وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ عن عبداللّٰه بن عمر رضی اللّٰه عنهما
قال: قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم:
اِنَّ الَّذین یصنعون هٰذه الصور یعذّبون یوم

القيامة، يقال لهم: احيوا ماخلقتم۔

(صحيح بخاری، باب عذاب المصورين و مسلم ايضاً)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو لوگ تصاویر بناتے ہیں قیامت کے روز ان کو عذاب دیا جائے گا اور ان سے کہا جائے گا کہ جو تم نے بنایا ہے اس کو زندہ کرو۔

۲۔ عن عبداللّٰہ بن مسعود رضی اللّٰہ عنہ قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: ان من أشد الناس عذاباً یوم القیامة المصورون۔ (صحيح بخاری و صحيح مسلم)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قیامت کے روز سب سے زیادہ سخت عذاب تصویر بنانے والوں کو دیا جائے گا۔

۳۔ قال أبوزرعة : دخلت مع أبی ھریرة فی دار مروان فرأی فیھا التصاویر فقال: سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول: قال اللّٰہ عزّوجلّ: ومن أظلم ممن ذھب یخلق خلقاً کخلقی فلیخلقوا ذرّة

وليخلقوا حبّة أو ليخلقوا شعيرة ۔

(صحيح بخاری باب نقض الصور، صحيح مسلم ايضاً)

حضرت ابوزرعۃ فرماتے ہیں کہ میں حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ مروان کے گھر میں داخل ہوا، انہوں نے اس گھر میں تصاویر دیکھیں تو آپ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: اس شخص سے زیادہ ظالم کون ہوگا جو میرے پیدا کرنے کی طرح پیدا کرتا ہے پس اس کو تو چاہیئے کہ وہ ذرہ پیدا کر کے دکھائے اور دانہ پیدا کر کے دکھائے اور جو پیدا کر کے دکھائے۔

۴۔ عن أبی طلحة رضی اللّٰه عنه يقول: سمعت رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم يقول: لاتدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة۔

(صحيح مسلم، كتاب اللباس و الزينة، باب تحريم تصوير صورة الحيوان)

حضرت ابوطلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا، آپ نے فرمایا کہ فرشتے اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کتا یا تصویر ہو۔

۵۔ عن أبی هريرة رضی اللّٰه عنه قال: قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم لا تدخل الملائكة بيتاً فيه تماثيل أو تصاوير ۔(صحيح مسلم ايضاً)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرشتے اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں مجسمے یا تصاویر ہوں۔

٦۔ عن عبد اللّٰہ بن عبّاس رضی اللّٰہ عنہما قال: سمعت محمدًا صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول: من صوّر صورۃ فی الدنیا کلّف یوم القیامۃ ان ینفخ الروح ولیس بنافخ۔

(صحیح بخاری، باب من صوّر صورۃ الخ)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ میں نے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا، آپ نے فرمایا کہ جو شخص دنیا میں کوئی تصویر بنائے گا تو قیامت کے روز اس کو اس بات کا مکلّف کیا جائے گا کہ وہ اس کے اندر روح ڈالے اور وہ اس کے اندر روح نہیں ڈال سکے گا۔

٧۔ قال سعید بن أبی الحسن: کنت عند ابن عباس اذ جاءہ رجل فقال: یا ابن عباس! انی رجل انما معیشتی من صنعۃ یدی وانی اصنع ھذہ التصاویر، فقال ابن عباس: لا أحدّثك الا ماسمعت من رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم، سمعتہ یقول: من صوّر صورۃ فانّ اللّٰہ معذبہ حتی ینفخ فیھا الروح

وليس بنافخ فيها ابداً ۔ فربا الرجل ربوة شديدة واصفر وجهه، فقال: ويحك ان أبيت الا ان تصنع فعليك بهذا الشجر، كل شئی ليس فيه روح۔

(صحیح بخاری، کتاب البیوع، باب بیع التصویر)

حضرت سعید بن أبی الحسن رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے پاس تھا، اتنے میں ان کے پاس ایک شخص آیا اور اس نے آ کر کہا کہ اے ابن عباس! میری معیشت کا مدار میرے ہاتھ کی صنعت پر ہے اور میں یہ تصاویر بناتا ہوں۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا کہ میں تمہارے سامنے وہ بات بیان کرتا ہوں جو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے میں نے سنی ہے، میں نے آپ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جس شخص نے کوئی تصویر بنائی تو اللہ تعالیٰ اس کو عذاب دینے والے ہیں یہاں تک کہ وہ اس تصویر میں روح ڈال دے اور وہ شخص کبھی بھی اس میں روح نہیں ڈال سکے گا، یہ سن کر اس شخص نے ایک لمبی سانس لی اور اس کا چہرہ پیلا پڑ گیا، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا: ارے بھائی، اگر تو بنانا ہی چاہتا ہے تو اس درخت کی تصویر بنا اور ہر اس چیز کی تصویر بنا جس میں روح نہ ہو۔

٨ ۔ عن أبی جحیفة رضی اللّٰہ عنه قال: إن النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم نهیٰ عن ثمن

الدم و ثمن الكلب وكسب البغی ولعن آكل الربا وموكله والواشمة والمستوشمة والمصوّر۔

(صحیح بخاری، کتاب اللباس، باب من لعن المصور)

حضرت ابو جحیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خون کی قیمت لینے سے اور کتے کی قیمت لینے سے اور بدکاری کی کمائی سے منع فرمایا ہے، اور آپ نے سود کھانے والے اور سود کھلانے والے اور ہاتھ میں گودنے والی اور گدوانے والی اور تصویر بنانے والے پر لعنت فرمائی ہے۔

۹۔ عن عائشة رضی اللّٰه عنها قالت: قدم رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم من سفر وقد سترت سهوة لی بقرام فیه تماثیل فلمارآه رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم هتكه وقال: أشد الناس عذاباً یوم القیامة الذین یضاهئون بخلق اللّٰه، قالت: فقطعناه فجعلناه وسادة اووسادتین۔

(صحیح بخاری، باب ماوطئی من التصاویر)

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سفر

سے تشریف لائے، میں نے روشندان پر ایک باریک پردہ ڈالدیا تھا جس پر تصاویر بنی ہوئی تھیں، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پردے کو دیکھا تو آپ ﷺ نے اس کو پھاڑ دیا اور فرمایا کہ قیامت کے دن سب سے زیادہ سخت عذاب ان لوگوں کو ہوگا جو اللہ تعالیٰ کے عمل پیدائش کے ساتھ مشابہت اختیار کرتے ہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ہم نے وہ پردہ کاٹ دیا اور اس سے ایک یا دو تکیے بنالئے۔

۱۰۔ عن عبداللّٰہ بن عمر قال: وعد جبریل النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فراث علیہ حتی اشتد علی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فخرج النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فلقیہ فشکاالیہ ماوجد فقال: إنا لا ندخل بیتاً فیہ صورۃ ولا کلب۔

(صحیح بخاری، باب لاتدخل الملائکۃ بیتا فیہ صورۃ)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے وعدہ کرلیا، پس حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آنے میں تاخیر کردی، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ بات شاق گزری، آپ صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے باہر نکلے، وہاں حضرت جبرئیل علیہ السلام سے ملاقات ہوگئی، آپ نے انتظار کی وجہ سے جو تکلیف ہوئی اس کی شکایت کی تو حضرت جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا کہ ہم

ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر یا کتا ہو۔

۱۱۔ عن جابر رضی الله عنه قال: نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن الصورة فی البیت ونهی أن یصنع ذلك۔

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے: فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے گھر میں تصویر رکھنے سے منع فرمایا ہے اور تصویر بنانے سے منع فرمایا ہے۔

۱۲۔ عن علیّ رضی الله عنه أنه قال لأبی الهیّاج الأ سدی: ألا أبعثك علی مَا بعثنی علیه رسول الله صلی الله علیه وسلم ان لا تدع صورة الا طمستها ولا قبراً مشرفاً إلا سویته۔

(مسلم : کتاب الجنائز، باب الامر بتسویة القبور۔ ترمذی: کتاب الجنائز حدیث نمبر ۱۰۴۹۔ و ابوداؤد: کتاب الجنائز، حدیث نمبر ۳۲۱۸)

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے حضرت ابوالھیاج الاسدی رحمۃ اللہ علیہ سے فرمایا: کیا میں تمہیں ایسے کام کی ترغیب نہ دوں جس کی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ترغیب دی، وہ یہ کہ کسی تصویر کو نہ چھوڑو مگر یہ کہ تم اس کو مٹا دو اور کوئی بلند قبر نہ چھوڑو مگر یہ کہ تم اس کو برابر کردو۔

۱۳۔ عن عبدالله بن نجیّ الحضرمی عن

أبيه عن علیّ رضی اللّٰه عنهم فی حديث طويل عن رسول اللّٰه صلی اللّٰه عليه وسلم أنه ذكر عن جبريل عليه السلام أنه قال: انها ثلاث لن يلج ملك ما داموا فيها أبداً واحد منها كلب اوجنابة او صورة روح۔

أخرجه احمد فی مسنده كمافی فتح الباری ۱۷: ۲۷۹، واخرجه أيضاً النسائی و ابن ماجه مختصراً وسنده جيّد كمافی "الفتح الربّانی"۔

حضرت عبداللہ بن نجی الحضرمی اپنے والد سے اور وہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایک طویل حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا کہ تین چیزیں ایسی ہیں کہ جب تک وہ کسی جگہ پر ہوں، فرشتے اس جگہ داخل نہیں ہوتے، ان میں سے ایک کتا، دوسرے ناپاکی کی حالت والا، تیسرے جاندار کی تصویر۔

۱۴۔ عن عائشة رضی اللّٰه عنها قالت: لما اشتكی النبی صلی اللّٰه عليه وسلم ذكر بعض نساءه كنيسة يقال لها مارية وكانت

أم سلمة و ام حبيبة أتتا ارض الحبشة فذكرتا من حسنها وتصاوير فيها فرفع رأسه فقال: اولٰئك اذامات فيهم الرجل الصالح بنوا على قبره مسجداً ثم صوّروافيه تلك الصّور، اولٰئك شرار خلق اللّٰه۔

(اخرجه البخاری و مسلم والنسائی)

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے، فرماتی ہیں کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم بیمار ہوئے تو بعض خواتین نے نصاریٰ کے کنیسہ کا تذکرہ کیا جس کو "ماریہ" کہا جاتا تھا، حضرت ام سلمہ اور حضرت ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما یہ دونوں حبشہ سے آئی تھیں، اس لئے ان دونوں نے اس کنیسہ کے حسن اور اس کے اندر جو تصاویر ہیں ان کا ذکر کیا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا سر مبارک اٹھایا اور فرمایا کہ یہ وہ لوگ ہیں کہ جب ان میں کسی نیک آدمی کا انتقال ہو جاتا ہے تو اس کی قبر پر مسجد بنا دیتے ہیں اور پھر اس مسجد میں تصاویر بنا دیتے ہیں، یہ لوگ اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں بد ترین لوگ ہیں۔

مندرجہ بالا چودہ احادیث مرفوع ہیں، اور سب کی سب علی الاطلاق اس پر دلالت کر رہی ہیں کہ تصاویر ممنوع ہیں اور اس بارے میں کوئی فرق نہیں ہے کہ وہ تصاویر جسم والی ہوں یا وہ تصاویر کپڑوں پر یا کاغذ وغیرہ پر بنائی گئی ہوں۔

# تصاویر کے بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اقوال اور ان کا تعامل

اسی طرح صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین اور تابعین رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہم سے بہت سے ایسے آثار وارد ہوئے ہیں جو اس بات دلالت کرتے ہیں کہ یہ حضرات بھی تصویر کو مطلقاً حرام قرار دیتے ہیں۔ ان آثار میں سے چند آثار مندرجہ ذیل ہیں:

١۔ عن عمر رضی اللّٰہ عنه أنه قال للنصاری: انا لا ندخل کنائسکم من أجل التماثیل التی فیها الصور۔

(ذکره البخاری تعلیقاً فی کتاب الصلاة، باب الصلاة فی البیعة)

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے نصاریٰ سے فرمایا کہ ہم تمہارے عبادت خانوں میں ان مجسّموں کی وجہ سے داخل نہیں ہوتے جو کہ حقیقت میں تصاویر ہیں۔

عبدالرزاق نے اس اثر کو اسلم مولیٰ عمر کے طریق سے اس طرح نقل کیا ہے کہ:

لمّا قدم عمر الشام صنع له رجل من النصاری طعاماً وکان من عظمائهم وقال:

أحب أن تجيئني وتكرمني فقال له عمر: انا لاندخل كنائسكم من أجل الصور التي فيها يعني التماثيل۔

جب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ شام میں تشریف لائے تو نصاریٰ کے ایک شخص نے آپ کے لئے کھانا تیار کیا، وہ شخص نصاریٰ کے بڑے لوگوں میں سے تھا، اس نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہا کہ میں یہ چاہتا ہوں کہ آپ میرے یہاں تشریف لائیں اور مجھے عزت بخشیں، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اس سے فرمایا کہ ہم تمہارے عبادت خانوں میں ان تصاویر یعنی مجسّموں کی وجہ سے داخل نہیں ہوتے جو اس میں موجود ہوتی ہیں۔

۲۔ عن علّي رضي اللّٰه عنه أنه بعث أبا الهيّاج الاسدى وقال له: اَلاَ أبعثك على مابعثني عليه رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم ان لا تدع صورة اِلّا طمستها الخ۔

(یہ اثر اور اس کا ترجمہ اوپر نمبر ۱۲ میں گزر چکا ہے)

۳۔ عن ابن مسعود رضي اللّٰه عنه أنه رأى صورة في البيت فرجع۔

(بخاری، كتاب النكاح، باب هل يرجع اذا رأى منكراً)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے گھر

میں تصویر دیکھی تو واپس چلے گئے (اور گھر کے اندر داخل نہیں ہوئے)

۴ ۔ عن أبی مسعود الأ نصاری رضی اللّٰہ عنہ أن رجلاً صنع لہ طعاماً فدعاہ فقال: أفی البیت صورۃ؟ قال: نعم! فأبی أن یدخل حتی کسر الصورۃ ثم دخل۔

(سنن بیہقی ۷: ۲۶۸، کتاب النکاح، باب المدعویریٰ صوراً)

حضرت ابومسعود انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ان کے لئے کھانا تیار کیا اور پھر ان کو بلایا، انہوں نے پوچھا کہ کیا گھر میں کوئی تصویر ہے؟ داعی نے کہا کہ ہاں! آپ نے اس کے گھر میں داخل ہونے سے انکار کر دیا حتی کہ اس شخص نے وہ تصویر توڑ دی پھر آپ اس کے گھر میں داخل ہوئے۔

۵۔ عن أبی ہریرۃ رضی اللّٰہ عنہ أنہ رأی فرساً من رقاع فی ید جاریۃ فقال: اَلا تریٰ ہذا؟ قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: إنما یعمل ہذا من لا خلاق لہ یوم القیامۃ۔

(مسند احمد ۲: ۲۸۹)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک بچی کے ہاتھ میں کپڑے کا بنا ہوا ایک گھوڑا دیکھا، آپ نے فرمایا کہ کیا تم اس کو نہیں دیکھتی ہو؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ایسی چیز وہی شخص

بناتا ہے جس کا قیامت کے روز کوئی حصہ نہیں ہے۔ (یعنی ثواب کا)

٦۔ عن شعبة مولى ابن عباس رضى الله عنهما ان المسور ابن مخرمة دخل على عبدالله بن عباس يعوده، فرأى عليه ثوب استبرق، فقال: يا ابن عباس! ماهذاالثوب؟ قال ابن عباس: وماهو؟ قال: الاستبرق قال: انماكره ذلك لمن يتكبرفيه قال: ماهذه التصاوير فى الكانون؟ فقال: لاجزم، ألم تركيف أحرقها بالنار؟ فلما خرج قال: انزعوا هذا الثوب عنى واقطعوا رءوس هذه التصاوير التى فى الكانون فقطعها۔

(سنن بيهقى، ۷: ۲۷۰، مسند احمد ۱: ۳۵۳)

شعبہ مولیٰ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما روایت کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت مسور بن مخرمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ عیادت کے لئے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے پاس تشریف لائے تو دیکھا کہ ان کے اوپر موٹا ریشمی کپڑا ہے، انہوں نے فرمایا اے ابن عباس! یہ کپڑا کیا ہے؟ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے پوچھا کہ کیا ہوا؟ انہوں نے کہا یہ تو ریشمی کپڑا ہے، حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا کہ یہ ان لوگوں کے لئے پہننا مکروہ ہے جو اس کو پہن کر تکبر کریں۔ پھر انہوں فرمایا کہ انگیٹھی میں جو

تصاویر ہیں، وہ کیسی ہیں؟ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا کہ اس میں کوئی گناہ نہیں، کیا تم نہیں دیکھ رہے ہو کہ ان کو آگ نے کس طرح جلا دیا ہے۔ جب حضرت مسور بن مخرمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ واپس تشریف لے گئے تو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا کہ یہ کپڑا میرے اوپر سے ہٹا دو اور انگیٹھی میں جو تصاویر ہیں ان کے سروں کو کاٹ دو۔ پس ان کو کاٹ دیا گیا۔

۷۔ عن قتادة أن كعباً رضى الله عنه قال: و أمّا من آذى الله فالذين يعملون الصور فيقال لهم: أحيوا ماخلقتم۔

(مصنف عبدالرزاق ج ۱۰ ص ۴۰۰، حديث نمبر ۱۹۴۹۲)

حضرت قتادہ سے روایت ہے کہ حضرت کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ جنہوں نے اللہ تعالیٰ کو تکلیف دی، یہ وہ لوگ ہیں جو تصاویر بناتے ہیں، ان سے کہا جائے گا (قیامت کے دن) کہ جو تم نے بنایا ہے ان کو زندہ کرو۔

۸ ۔ عن قتادة قال: يكره من التماثيل مافيه الروح فأمّا الشجر فلا بأس به۔

(مصنف عبدالرزاق ج ۱۰ ص ۴۰۰، حديث نمبر۱۹۴۹۳)

حضرت قتادہ فرماتے ہیں کہ وہ تماثیل مکروہ ہیں جو ذی روح کی ہوں، اگر درخت کی تماثیل ہوں تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

۹۔ أخرج ابن سعد في طبقاته أن سعيد بن

المسيّب كان لا يأذن لابنته في اللعب ببنات العاج۔

(طبقات ابن سعد: ج ۵، ص ۱۳۴)

ابن سعدؒ نے طبقات میں فرمایا ہے کہ حضرت سعید بن میسّب رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اپنی بیٹی کو ہاتھی دانت کی گڑیا سے کھیلنے کی اجازت نہیں دیتے تھے۔

## فقہاء کے مذاہب

مندرجہ بالا احادیث اور آثار کی وجہ سے جمہور فقہاء تصاویر بنانے اور تصاویر کو گھروں میں لگانے کی حرمت کے قائل ہیں، چاہے وہ تصاویر مجسّم اور سایہ دار ہوں یا غیر مجسّم ہوں اور سایہ دار نہ ہوں۔

چنانچہ حدیث نمبر ۴ جو حضرت ابوطلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے، مسلم شریف کی حدیث ہے، اس کے تحت علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ اپنی ''شرح مسلم'' میں فرماتے ہیں:

قال أصحابنا وغيرهم من العلماء، تصوير صورة الحيوان حرام شديد التحريم وهو من الكبائر، لأنه متوعد عليه بهذا الوعيد الشديدالمذكورفي الاحاديث،وسواء صنعه بما يمتهن أوبغيره فصنعته حرام بكل حال لأن فيه مضاهاة لخلق اللّٰه تعالىٰ...... وأما

اتخاذ المصور فيه صورة حيوان فان كان
معلقاً على حائط أوثوبا ملبوسا أو عمامة
ونحو ذلك ممالايعد ممتهنا فهو حرام، وان
كان في بساط يداس ومخدة و وسادة و
نحوها مما يمتهن فليس بحرام ، ولا فرق
في هذا كله بين ماله ظل و مالا ظل له۔ هذا
تلخيص مذهبنا في المسئلة۔ و بمعناه قال
جماهير العلماء من الصحابة و التابعين ومن
بعدهم وهو مذهب الثوریؒ و مالكؒ وأبی
حنيفةؒ وغيرهم۔

ہمارے اصحاب اور دوسرے علماء فرماتے ہیں کہ حیوان کی تصویر بنانا انتہائی
شدید حرام ہے اور یہ گناہ کبیرہ ہے، اس لئے کہ اس عمل پر شدید وعید احادیث
میں مذکور ہے، چاہے اس کو کسی حقیر چیز پر بنائے یا باعزت چیز پر بنائے، ہر
حال میں اس کی صنعت حرام ہے، اس لئے کہ اس عمل میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ
عمل پیدائش میں مشابہت اختیار کرنا ہے۔ جہاں تک اس چیز کے رکھنے کا
تعلق ہے جس پر کسی حیوان کی تصویر بنی ہوئی ہے، تو اگر وہ تصویر کسی ایسی چیز
پر بنی ہوئی ہے جو کسی دیوار پر لٹکی ہوئی ہے، یا وہ کپڑا ہے جو جسم پر پہنا ہوا ہے،
یا عمامہ پر ہے، یا اس طرح کی کسی ایسی چیز پر ہے جس کو حقیر نہیں سمجھا جاتا تو
ایسی چیز رکھنا حرام ہے، اور اگر وہ تصویر ایسے بچھونے پر بنی ہوئی ہے جو روندا

جاتا ہے، یا کسی چھوٹے یا بڑے ایسے تکیوں پر بنی ہوئی ہے جن کو معمولی سمجھا جاتا ہے تو ان کو رکھنا حرام نہیں۔ البتہ اس لحاظ سے حلت اور حرمت میں کوئی فرق نہیں کہ وہ تصویر سایہ دار ہے یا نہیں۔ اس مسئلہ میں مندرجہ بالا تفصیل ہمارے مذہب کا خلاصہ ہے، جمہور صحابہ کرامؓ اور جمہور تابعینؒ اور ان کے بعد کے جمہور علماء کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک، امام ثوری اور امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ وغیرہم کا بھی یہی مسلک ہے۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے ''عمدۃ القاری'' میں اسی طرح کا قول نقل فرمایا ہے، دیکھئے (ج ۱۰، ص ۳۰۹) اسی سے احناف اور شوافع کا مسلک بھی ظاہر ہو جاتا ہے اور حنابلہ کا مذہب بھی یہی ہے، چنانچہ علامہ مرداوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

> یحرم تصویر مافیه روح ولا یحرم تصویر الشجر و نحوه، والتمثال ممالا یشابه مافیه روح، علی الصحیح من المذهب...... ویحرم تعلیق مافیه صورة حیوان و ستر الجدار به وتصویره علی الصحیح من المذهب۔
>
> (الانصاف للمرداوی، ج ۱، ص ۴۷۴)

صحیح مذہب کے مطابق ذی روح کی تصویر بنانا حرام ہے اور درخت وغیرہ کی تصویر بنانا اور ایسا مجسمہ بنانا جو کسی ذی روح کے مشابہ نہ ہو، حرام نہیں۔ اور صحیح مذہب کے مطابق ایسی چیز لٹکانا جس پر حیوان کی تصویر بنی ہوئی ہو اور اس چیز

سے دیوار کا پردہ کرنا اور کسی حیوان کی تصویر بنانا حرام ہے۔

علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ نے ''المغنی'' میں ص ۷، ج ۷، کتاب الولیمہ میں بھی یہی بات ارشاد فرمائی ہے۔

چونکہ تصویر کے مسئلہ میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی مختلف روایات ہیں، اس وجہ سے علماء مالکیہ کے درمیان اس بارے میں اختلاف پیش آیا ہے، البتہ مذہب مالکیہ کی تمام روایات واقوال کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ مجسّم تصویر جو سایہ دار ہو حرام ہے، البتہ وہ تصویر جو سایہ دار نہ ہو جیسے کاغذ یا کپڑے پر بنائی ہوئی تصویر، اس کی حرمت کے بارے میں اختلاف ہے۔

علامہ اُبیّ رحمۃ اللہ علیہ شرح مسلم میں فرماتے ہیں:

واختلف فی تصویر مالا ظل له فکرهه ابن شهاب فی أیّ شئی صور من حائط اوثوب أوغیرهما و أجاز ابن القاسم تصویره فی الثیاب لقوله فی الحدیث الآتی "إلا رقماً فی ثوب" (شرح المسلم للأبّی: ج۵، ص ۳۹۴)

یعنی جو تصویر سایہ دار نہ ہو، اس کے بارے میں اختلاف ہے، علامہ ابن شہاب رحمۃ اللہ علیہ اس کو مکروہ قرار دیتے ہیں چاہے وہ دیوار پر ہو یا کپڑے پر ہو یا کسی اور چیز پر ہو، جبکہ علامہ ابن القاسم رحمۃ اللہ علیہ صرف اس تصویر کو جائز قرار دیتے ہیں جو کسی کپڑے پر بنی ہوئی ہو، اس لئے کہ حدیث شریف کے الفاظ ''اِلا رقماً فی ثوب'' میں ایسی تصویر کی اجازت دی گئی ہے۔

اسی طرح علامہ موّاق رحمۃ اللہ علیہ نے ابن عرفہ رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے کہ تصویر کی حرمت کا حکم صرف ان تصاویر کے ساتھ ہے جو جسم دار ہوں۔ (دیکھئے: التاج والإکلیل: ج ۴، ص ۴)

علامہ دردیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

والحاصل أن تصاوير الحيوانات تحرم اجماعاً ان كانت كاملة لها ظلّ ممّا يطول استمراره، بخلاف ناقص عضولا يعيش به لوكان حيوانا، وبخلاف مالا ظل له كنقش فی ورق أوجدار، و فيما لا يطول استمراره (كمالو كانت من نحوقشر بطيخ) خلاف، والصحيح حرمته۔

(حاشية الصاوی علی الشرح الصغير، ۲:۵۰۱)

یعنی خلاصہ یہ کہ اگر حیوانات کی تصاویر کامل ہوں، سایہ دار ہوں اور دیرپا ہوں تو ایسی تصاویر بالاجماع حرام ہیں۔ بخلاف اس تصویر کے جو ایسے ناقص عضو والی ہو کہ اگر وہ حقیقی حیوان ہوتا تو اس عضو کے ناقص ہونے کی وجہ سے زندہ نہیں رہ سکتا تھا اور بخلاف ایسی تصویر کے جو سایہ دار نہ ہو جیسے کاغذ یا دیوار پر کسی حیوان کا نقش، البتہ وہ تصویر جو دیرپا نہ ہو (جیسے تربوز کے چھلکے سے کسی حیوان کی صورت بنا دی) اس کے بارے میں اختلاف ہے، اور صحیح قول یہ ہے کہ ایسی تصویر حرام ہے۔

مذہب مالکیہ کی کتابوں کی طرف مراجعت کرنے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اکثر فقہاء مالکیہ تصویر کی کراہت کے قائل ہیں اگرچہ وہ سایہ دار نہ ہو، الاّ یہ کہ وہ تصویر ذلّت والی جگہ پر بنائی گئی ہو۔ چنانچہ علامہ خرشی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

**قال فی التوضیح: التمثال اذاکان لغیر حیوان کالشجر جائز وان کان لحیوان فماله ظل ویقیم فهو حرام باجماع، وکذا یحرم وان لم یقم کا لعجین خلافاً لأصبغ وما لا ظل له ان کان غیر ممتهن فهو مکروه وان کان ممتهنا فترکه أولی۔**

(خرشی علی مختصر الخلیل، ۳:۳۰۳)

علامہ خرشی رحمۃ اللہ علیہ ''توضیح'' میں فرماتے ہیں کہ اگر کسی غیر حیوان کا مجسّمہ ہو مثلاً درخت کا تو وہ جائز ہے، اور اگر حیوان کا مجسّمہ ہو تو اگر وہ مجسّمہ سایہ دار ہو اور پائیدار ہو تو وہ بالاجماع حرام ہے، اور اگر پائیدار نہ ہو جیسے گوندا ہوا آٹا تو بھی حرام ہے خلافاً لاصبغ۔ اور اگر وہ ایسا مجسّمہ ہے جو سایہ دار نہیں ہے تو اس صورت میں اگر وہ کسی حقیر اور ذلیل جگہ پر نہ ہو تو مکروہ ہے اور اگر کسی ذلیل اور حقیر جگہ پر ہو تو بھی اس کا ترک اولیٰ ہے۔ علامہ دردیر رحمۃ اللہ علیہ نے ''شرح الکبیر میں بھی اسی طرح بیان فرمایا ہے۔ (دیکھئے: دسوقی، ج ۲، ص ۳۳۸، الزرقانی علی مختصر خلیل ج ۴، ص ۵۳)

خلاصہ یہ ہے کہ جسم دار تصویر بنانا ائمہ اربعہ کے نزدیک بالاتفاق حرام ہے، اگر جسم دار نہ ہو تو بھی آئمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک قول حرام ہونے کا ہے البتہ اکثر علماء مالکیہ کے نزدیک مختار مذہب یہ ہے کہ ایسی تصویر مکروہ ہے، لیکن بعض علماء مالکیہ ایسی تصویر کے جواز کے قائل ہیں۔

جو حضرات فقہاء غیر مجسّم تصویر کے جواز کے قائل ہیں، وہ حضرت بسر بن سعید کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں:

أن بسربن سعيد حدثهُ أن زيد بن خالد الجهنى حدثه ومع بسر عبيدالله الخولانى، أن أبا طلحة حدثه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا تدخل الملائكة بيتاً فيه صورة، قال بسر: فمرض زيد بن خالد فعدناه فاذا نحن فى بيته بستر فيه تصاوير فقلت لعبيد الله الخولانى، ألم يحدثنا فى التصاوير؟ قال انه قال: إلا رقماً فى ثوب الم تسمعه؟ قلت: لاَ، قال: بلىٰ قد ذكر ذلك۔

(صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة)

حضرت بسر بن سعیدؒ بیان کرتے ہیں کہ حضرت زید بن خالد جہنیؓ بیان کرتے ہیں اور حضرت بسر کے ساتھ عبید اللہ خولانی بھی تھے کہ حضرت ابوطلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

فرشتے اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر ہو۔'' حضرت بسر بن سعیدؒ فرماتے ہیں کہ حضرت زید بن خالد الجھنی رحمۃ اللہ علیہ بیمار ہوگئے، ہم ان کی عیادت کے لئے گئے، ہم جس کمرے میں تھے اس میں ایک پردہ تھا جس پر تصاویر بنی ہوئی تھیں، میں نے حضرت عبید اللہ خولانی سے کہا کہ کیا انہوں نے تصاویر کے بارے میں حدیث بیان نہیں کی تھی؟ حضرت عبید اللہ خولانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ انہوں نے یہ بھی تو فرمایا تھا ''اِلاّ رقما فی ثوب'' کیا تم نے یہ الفاظ نہیں سنے تھے؟ میں نے کہا کہ نہیں، انہوں نے کہا کہ کیوں نہیں سنا، انہوں نے یہ الفاظ بیان کئے تھے۔''

ترمذی شریف میں یہ حدیث ہے کہ:

عن عبید اللّٰه بن عبداللّٰه بن عتبة أنه دخل علی أبی طلحة الأ نصاری یعوده، قال: فوجدت عنده سهل بن حنیف، قال: فدعا أبوطلحة انساناً ینزع نمطاً تحته فقال له سهل: لم تنزعه؟ قال: لأن فیه التصاویر وقد قال فیه النبی صلی اللّٰه علیه وسلم ماقد علمت، قال سهل: أولم یقل: ''الا ماکان رقماً فی ثوب''؟ فقال: بلٰی ولکنه أطیب لنفسی (ترمذی، کتاب اللباس، حدیث نمبر ۱۷۵۰)

حضرت عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ روایت فرماتے ہیں کہ وہ حضرت ابوطلحہ

انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس عیادت کے لئے گئے، فرماتے ہیں کہ میں نے وہاں حضرت سہل بن حنیف کو موجود پایا، فرماتے ہیں کہ اس وقت حضرت ابوطلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک شخص کو بلایا تاکہ وہ ان کے نیچے سے چادر نکال لے، حضرت سہل رضی اللہ عنہ نے ان سے فرمایا کہ آپ اس کو کیوں نکال رہے ہیں؟ حضرت ابوطلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اس میں تصاویر ہیں اور تصاویر کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ فرمایا ہے وہ آپ جانتے ہیں، حضرت سہل رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ کیا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا ''اِلاّ ماکان رقما فی ثوب''؟ حضرت ابوطلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ یہ ضرور فرمایا ہے لیکن اس کا نکال دینا مجھے زیادہ پسندیدہ ہے۔

غیر مجسّد تصویر کے جواز کے قائلین مندرجہ بالا دو احادیث سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان دونوں حدیثوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ تصویر جو کسی کپڑے پر بنی ہوئی ہو، وہ حرمت سے مستثنیٰ ہے، لہٰذا ایسی تصویر جائز ہے۔

جمہور فقہاء ان احادیث کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ''الرقم فی الثوب'' سے مراد وہ تصویر ہے جو کسی درخت یا کسی غیر ذی روح کی تصویر ہو، اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے کہ:

دخل عليّ رسول الله صلى الله عليه وسلم

وقد سترت سهوة لی بقرام فيه تماثيل، فلمّا رآه هتكه وتلوّن وجهه وقال يا عائشة! أشد الناس عذابا عند اللّٰه يوم القيامة الذين يضاهون بخلق اللّٰه۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے، میں نے اپنے طاقچے کو ایک ایسے پردے سے ڈھانپا ہوا تھا جس پر تصاویر تھیں، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ پردہ دیکھا تو آپ نے اس کو پھاڑ دیا اور آپ کا چہرہ متغیر ہوگیا اور فرمایا: اے عائشہ! قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کے پاس سب سے زیادہ سخت عذاب ان لوگوں کو ہوگا جو اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے کے عمل سے مشابہت اختیار کرتے ہیں۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ وہ تصویر جو کسی کپڑے پر بنی ہوئی ہو، جائز ہوتی تو اس پردے پر بنی ہوئی تصویر پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نکیر نہ فرماتے جبکہ وہ پردہ کپڑے کا تھا۔ (جہاں تک اس قصہ میں روایات کے اختلاف کا تعلق ہے، اس کی تحقیق انشاء اللہ اس باب کی اسی حدیث کے تحت آجائے گی اور وہاں پر ہم یہ بیان کریں گے کہ تمام روایات میں ایک ہی واقعہ مذکور ہے اور اس حدیث کو متعدد واقعات پر محمول کرنا بہت بعید ہے)

ہمارے زمانے کے بعض متجددین نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ تصویر کی حرمت ابتداء اسلام میں تھی، اس لئے کہ ابتدا... کا زمانہ جاہلیت اور ...

پرستی کے زمانے سے قریب تھا اور لوگوں کے دلوں میں توحید کا عقیدہ راسخ نہیں ہوا تھا، لہٰذا جب توحید کا عقیدہ ان کے اندر راسخ ہوگیا تو تصویر کی حرمت اٹھالی گئی۔ متجددین کے اس دعویٰ پر قرآن و حدیث میں کوئی دلیل موجود نہیں، اگر تصویر کی حرمت کا حکم منسوخ ہو جاتا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم صراحۃً اس کا نسخ بیان فرماتے اور صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کو تصاویر سے منع نہ فرماتے۔ اور آپ نے دیکھا کہ فقہاء صحابہ ایسے گھروں میں داخل ہونے سے منع فرماتے تھے جن میں تصاویر ہوتیں، یہ سب کچھ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے جانے کے بعد پیش آیا۔ یہ اس بات کی دلیل قطعی ہے کہ تصویر کی حرمت کا حکم اب بھی باقی ہے اور اس حکم کو کسی چیز نے منسوخ نہیں کیا۔ اور یہ حکم کیسے منسوخ ہوسکتا ہے جبکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تصویر کی حرمت کی علت یہ بیان فرمائی ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے کے عمل سے مشابہت اختیار کرنا ہے، یہ علت ایسی ہے جو کسی زمانے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کہ ایک زمانے میں پائی جائے اور دوسرے زمانے میں نہ پائی جائے۔

علامہ ابن دقیق العید رحمۃ اللہ علیہ ''شرح العمدۃ'' میں فرماتے ہیں:

ولقد أبعد غاية البعد من قال: إن ذلك محمول على الكراهة وأن التشديد كان فى ذلك الزمان لقرب عهد الناس بعبادة الأوثان، وهذا الزمان حيث انتشر الاسلام

وتمهدت قواعده فلايساويه فی هذا التشديد ...... و هذا القول عندنا باطل قطعاً لأنه قد ورد فی الأحاديث والأخبار عن أمرالآخرة بعذاب المصورين، وانهم يقال لهم: احيوا ماخلقتم، وهذه علة مخالفة لما قاله هذا القائل ۔ وقد صرّح بذلك فی قوله عليه السلام: المشبهون بخلق الله، وهذه عِلّة عَامَّةٌ مستقلة مناسبة ولا تخص زماناً دون زمان، وليس لنا أن نتصرف فی النصوص المتظاهرة المتضافرة بمعنی خيالیّ۔

(شرح العمدة، ج ۱، ص ۱۷۲، کتاب الجنائز، حدیث: ۱۱)

جن لوگوں نے یہ بات کہی ہے، انہوں نے انتہائی دور کی بات کہی ہے کہ تصویر کی حرمت کراہت پر محمول ہے اور یہ تصویر کی حرمت کی شدّت اسی زمانے میں تھی (جب اسلام نیا نیا تھا) کیونکہ لوگوں کا وہ زمانہ بتوں کی عبادت سے قریب کا زمانہ تھا، اب اس زمانہ میں چونکہ اسلام پھیل چکا ہے اور اسلام کے قواعد آسان ہو چکے ہیں، اس لئے اس حکم میں اب وہ شدّت باقی نہیں رہی۔ ہمارے نزدیک یہ قول قطعی طور پر باطل ہے، اس لئے کہ احادیث اور اخبار میں تصویر بنانے والوں کو آخرت میں عذاب دیے جانے کی وعید وارد ہوئی ہے اور قیامت کے روز تصویر بنانے والوں سے کہا جائے گا کہ جو تم نے بنایا

ہے اس کو زندہ کرو۔ لہٰذا یہ علت ان متجددین کے قول کے بالکل مخالف ہے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں اس کی صراحت موجود ہے، وہ یہ کہ "المشبهون بخلق الله" یعنی یہ تصاویر بنانے والے اللہ تعالیٰ کے بنانے سے مشابہت اختیار کرتے ہیں۔ یہ علت عام، مستقل اور مناسب ہے، کسی زمانے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، لہٰذا ایک خیالی معنی کی وجہ سے ایسی نصوص میں تصرف کرنا جائز نہیں جو ظاہر ہیں اور جو ایک دوسرے کی تائید کررہی ہیں۔

علامہ احمد شاکر رحمۃ اللہ علیہ علامہ ابن دقیق العید رحمۃ اللہ علیہ کی مندرجہ بالا عبارت کے بعد فرماتے ہیں:

هذا ماقاله ابن دقيق العيد منذ أكثر من ٦٧٠ سنة، يرد على قوم تلاعبوا بهذه النصوص في عصره أوقبل عصره، ثم يأتي هؤلاء المفتون المضلون واتباعهم المقلدون الجاهلون او الملحدون الهدّامون، يعيدونهاجزعة ويلعبون بنصوص الاحاديث كما لعب اولئكم من قبل، ثم كان من اثر هذه الفتاوى الجاهلة ان ملئت بلادنا بمظاهر الوثنية كاملةً فنصبت التماثيل

وملئت بها البلاد تكريماً لذكرى من نسبت
اليهِ و تعظيماً...... وكان من أثرهذه الفتاوى
الجاهلة ان صنعت الدولة وهى تزعم أنها
دولة إسلامية فى أُمّة اسلامية ماسمته
مدرسة الفنون الجميلة أو كلية الفنون
الجميلة صنعت معهداً للفجور الكامل
الواضح! ويكفى للدلالة على ذلك ان
يدخله الشبّانْ الماجنون من الذكور
والاناث إباحيين مختلطين، لايردعهم دين
ولا عفاف ولا غيرة، يصورون فيه الفواجر
من الغانيات اللائى لا يستحيين ان يقفن
عرايا ويجلسن عرايا ويضطجعن عرايا......
ثم يقولون لنا: هذا فنّ، لعنهم اللّٰه ولعن من
رضى هذا منهم اوسكت عليه۔

(تعليقات احمد شاکر علی مسند احمد، ج۱۲،ص ۱۵۱، حدیث نمبر ۷۱٦٦)

بعض متجددین تصویر کے جواز پر قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں جو حضرت سلیمان علیہ السلام کے قصّہ میں نازل ہوئی ہے کہ:

يَعْمَلُوْنَ لَهٗ مَايَشَاءُ مِنْ مَحَارِيْبَ وَتَمَاثِيْلَ

وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَات۔

(سورة سبا: آیت ۱۳)

وہ جنّات ان کے لئے وہ چیزیں بناتے جو ان کو (بنوانا) منظور ہوتا، بڑی بڑی عمارتیں اور مورتیاں اور لگن (ایسے بڑے) جیسے حوض اور (بڑی بڑی) دیگیں جو ایک ہی جگہ جمی رہیں۔

متجددین اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ جنّات حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے مورتیاں بناتے تھے اور اللہ تعالیٰ نے اس بات کو نعمتوں کے بیان کے سیاق میں ذکر فرمایا ہے، لہٰذا اس سے پتہ چلا کہ مورتیاں بنانا حرام نہیں۔

لیکن یہ استدلال دو وجہ سے درست نہیں، پہلی وجہ یہ ہے کہ لُغت میں ''تمثال'' ہر اس تصویر کو کہا جاتا ہے جو کسی دوسری شیٔ کی صورت کے مطابق بنائی گئی ہو، جیسا کہ ''لسان العرب'' وغیرہ میں اسکی صراحت موجود ہے۔ لہٰذا یہ ممکن ہے کہ وہ ''تماثیل'' جو جنّات حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے بناتے تھے وہ غیر ذی روح کی تصاویر ہوں، چنانچہ علامہ زمخشری رحمۃ اللہ علیہ اپنی تفسیر ''کشاف'' میں مندرجہ بالا آیت کے تحت فرماتے ہیں:

ويجوز أن يكون غير صور الحيوان كصور الأشجار وغيرها لانّ التمثال كل ماصور على مثل صورة غيره من حيوان أوغير

حیوان۔

یعنی یہ ممکن ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السّلام کے لئے جنّات جو تماثیل بناتے تھے وہ غیر حیوان مثلاً درخت وغیرہ کی تماثیل ہوں، کیونکہ ''تمثال'' ہر اس تصویر کو کہا جاتا ہے جو کسی دوسری چیز کی صورت کے مثل بنائی جائے، چاہے وہ حیوان کی صورت ہو یا غیر حیوان کی ہو۔

اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ توراۃ میں بھی ذی روح کی تصویر کی حرمت وارد ہوئی ہے، حتی کہ وہ محرف شدہ توراۃ جو آج ہمارے پاس ہے، اس میں بھی یہ حکم موجود ہے، چنانچہ ''سفر الخروج'' میں ہے۔

**لاتصنع لك تمثالاً منحوتاً ولاصورة مّاممافی السماء من فوق ومافی الارض من تحت ومافی الماء من تحت الارض۔**

(سفر الخروج، ۲۰:۴)

یعنی آپ کے لئے کوئی تراشیدہ صورت نہ بنائی جائے، نہ کسی ایسی چیز کی صورت جو اوپر آسمان میں ہے یا جو نیچے زمین میں ہے یا جو زمین کے نیچے پانی میں ہے۔ ''سفر التثنية'' میں یہ عبارت درج ہے: —

**لئلا تفسدوا وتعملوا لأنفسكم تمثالاً منحوتاً صورة مثال ما شبه ذكر أوأنثى، شبه بهيمة مّا ممّا على الأرض، شبه طيرمّا ذي**

جناح ممّا يطير في السماء شبه دبيب مّاعلى الأرض، شبه سمك مّا ممّا في الماء من تحت الارض۔ (سفر التثنية، ۴: ۱۸۶ا)

یعنی تا کہ تم نہ فساد نہ کرو (اس طرح کہ) تم اپنے لئے ایسی تراشیدہ تصویر بناؤ جو کسی مذکر یا مؤنث کے مشابہ ہو، یا کسی ایسے چوپائے کے مشابہ ہو جو زمین پر ہے، یا کسی ایسے پرندے کے مشابہ ہو جو پروں والا ہو جس سے وہ آسمان پر اڑتا ہو، یا زمین پر رینگنے والے کے مشابہ ہو، یا زمین کے نیچے پانی میں تیرنے والی مچھلی کے مشابہ ہو۔

یہ بات مشہور ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام توراۃ کی پیروی کرتے تھے، لہٰذا یہ بات بہت بعید ہے کہ وہ ایسی تصاویر بنانے کا حکم دیں جس کو توراۃ نے حرام قرار دیا ہو۔ لہٰذا ظاہر یہ ہے کہ وہ تصاویر جو جنّات حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے بنایا کرتے تھے، وہ غیر ذی روح کی تصاویر ہوتی تھیں جیسے درخت اور پھول اور کائنات کے قدرتی مناظر وغیرہ کی تصاویر۔

اس آیت سے استدلال درست نہ ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر یہ ثابت بھی ہو جائے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے ذی روح کی تصاویر بنانے کی اجازت دے رکھی تھی، تو بھی اصول یہ ہے کہ سابقہ شرائع کے ذریعہ ایسی چیز کے بارے میں استدلال کرنا صحیح نہیں کہ ہماری شریعت میں اس کے معارض حکم موجود ہو۔ اور آپ نے دیکھ لیا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تصویروں کے بارے میں انتہائی تاکید سے ممانعت فرمائی ہے اور حضور

اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا منع فرمانا ہمارے لئے حجت ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا۔

(سورة المائدة: آیت ۴۸)

تم میں سے ہر ایک کے لئے ہم نے خاص شریعت اور خاص طریقت تجویز کی تھی۔

## عکسی تصاویر (فوٹو) کا حکم

جہاں تک عکسی تصاویر کا تعلق ہے جس کو "فوٹو گرافی تصویر" کہا جاتا ہے، کیا اس تصویر کا بھی وہی حکم ہے جو ہاتھ سے بنائی ہوئی تصویر کا حکم ہے یا نہیں؟ اس بارے میں علماء معاصرین کا اختلاف ہے، چنانچہ مفتی مصر شیخ علامہ محمد بخیت رحمۃ اللہ علیہ نے "الجواب الشافی فی اباحة التصویر الفوتوغرافی" کے نام سے ایک رسالہ تألیف فرمایا ہے۔ اس میں انہوں نے یہ فرمایا ہے کہ فوٹو گرافی تصویر درحقیقت حبس ظل ہے جو اس صنعت کے ماہرین نے مخصوص طریقے سے اس ظل کو محفوظ کرلیا ہے، یہ وہ تصویر نہیں ہے جو شرعاً منہی عنہ ہے، کیونکہ منہی عنہ کسی ایسی تصویر کو بنانا اور ایجاد کرنا ہے جو اس سے پہلے موجود اور مصنوع نہیں تھی اور وہ تصویر ایسے جاندار کے مشابہ ہو جس کو اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمایا ہے، یہ بات اس تصویر میں موجود نہیں جو کیمرہ کے ذریعہ کھینچی جائے۔

لیکن عرب ممالک کے بہت سے علماء اور ہندوستان کے تمام علماء یا ان کی بڑی تعداد نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ عکسی تصویر اور ہاتھ سے نقش کی ہوئی تصویر کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے، چنانچہ عرب ممالک کے بعض معاصر علماء کی عبارات مندرجہ ذیل ہیں:

شیخ مصطفیٰ الحمامی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب "النهضة الاصلاحية" میں فرماتے ہیں:

وانی أحب أن تجزم الجزم كله إن التصوير بآلة التصوير (الفوتوغراف) كا لتصوير باليد تماماً فيحرم على المؤمن تسليطها للتصوير -ويحرم عليه تمكين مسلطها لالتقاط صورته بها لأنه بهذا التمكين يعين على فعل محرم غليظ وليس من الصواب فی شئی ما ذهب إليه أحد علماء عصرنا هذامن استباحة التصوير بتلك الآلة بحجة أن التصوير ماكان باليد والتصوير بهذه الآلة لا دخل لليد فيه فلايكون حراماً۔ وهذا عندی أشبه بمن يرسل اسدا مفترسا فيقتل من يقتل اويفتح تيّارا كهربائيا يعدم كل من

مرّبه اویضع سمّا فی طعام فیهلك کل من تناول من ذلك الطعام فاذا وجّه الیه اتهام بالقتل قال: أنا لم أقتل، انماقتل السمّ والکھرباء والاسد ......

(النهضة الاصلاحية، ص ۲٦۴ و ۲٦۵)

یعنی میں اس بات کو پسند کرتا ہوں کہ اس پر پورا یقین رکھا جائے کہ کیمرہ کے ذریعہ کھینچی گئی تصویر مکمل طور پر ہاتھ سے بنائی ہوئی تصویر کی طرح ہے، لہٰذا ایک مؤمن پر تصویر کے لئے اس آلہ کو استعمال کرنا حرام ہے، ایسی طرح کسی دوسرے کو اپنی تصویر کھینچنے پر قدرت دینا کہ وہ شخص کیمرہ کے ذریعہ آپ کی تصویر کھینچ لے، یہ بھی حرام ہے، اس لئے کہ اس قدرت دینے کے ذریعہ ایک انتہائی شدید حرام فعل پر اس کے ساتھ تعاون کرنا ہے۔ اور ہمارے موجودہ دور کے ایک عالم جو اس آلہ کے ذریعہ کھینچی ہوئی تصویر کو جائز قرار دیتے ہیں اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ تصویر وہ ہوتی ہے جو کہ ہاتھ سے بنائی جائے اور جو تصویر اس آلے کے ذریعہ بنائی جاتی ہے، اس میں ہاتھ کا کوئی دخل نہیں ہے، لہٰذا یہ تصویر حرام نہیں۔ ان عالم کی یہ بات کسی طرح بھی درست نہیں، میرے نزدیک اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص پھاڑنے والا شیر چھوڑ دے اور وہ شیر جا کر کسی شخص کو قتل کردے یا کوئی شخص بجلی کا کرنٹ چھوڑ دے کہ جو بھی اس کے اوپر سے گزرے وہ کرنٹ اس کو ختم کردے یا کوئی شخص کھانے میں زہر ملادے کہ جو شخص بھی اس کو کھائے تو وہ ہلاک ہو جائے، اس

کے بعد جب اس شخص پر قتل کا الزام عائد ہو تو وہ شخص یہ کہے کہ میں نے تو قتل نہیں کیا بلکہ زہر اور بجلی اور شیر نے قتل کیا ہے۔

شیخ محمد ناصر الدین الالبانی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب ''آداب الزفاف'' میں فرماتے ہیں۔

وقريب من هذا تفريق بعضهم بين الرسم باليد وبين التصوير الشمسيّ يزعم أنه ليس من عمل الانسان! وليس من عمله فيه إلا إمساك الظلّ فقط كذا زعموا! أماذلك الجهد الجبّار الذى صرفه المخترع لهذه الآلة حتى استطاع أن يصور فى لحظة ما لايستطيعه بدونها في ساعات، فليس من عمل الانسان عندهؤلاء! وكذالك توجيه المصور للآلة وتسديدها نحو الهدف المراد تصويره، و قبيل ذلك تركيب مايسمّونه بالفلم ثم بعد ذلك تحميضه وغير ذلك ممّالا اعرفه فهذا أيضاً ليس من عمل الانسان عند اولئك ايضاً ...... وثمرة التفريق عندهم أنه يجوز تعليق صورة رجل مثلاً فى

البيت اذا كانت مصورة بالتصوير الشمسيّ، ولايجوز ذلك اذا كانت مصورة باليد! أمّا انا فلم أرله مثلاً إلا جمود بعض اهل الظاهر قديماً مثل قول أحدهم في حديث "نهى رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم عن البول في الماء الراكد" قال: فالنهي عنه هو البول في الماء مباشرة امالو بال في إناء ثم أراقه في الماء فهذا ليس منهيا عنه۔

(آداب الزفاف للألباني)

فرمایا کہ بعض لوگوں کا ہاتھوں سے بنی ہوئی تصویر اور عکسی تصویر کے درمیان فرق کرنا اس کے قریب قریب ہے، ان کا خیال یہ ہے کہ عکسی تصویر انسان کا عمل نہیں ہے، اس میں انسان کا عمل دخل صرف اتنا ہے کہ اس نے صرف سایہ کو روک دیا ہے۔ یہ ان کا خیال ہے ورنہ وہ سخت جدو جہد جو موجد نے اس آلے کے بنانے پر صرف کی ہے، جس کے نتیجے میں انسان کو یہ صلاحیت حاصل ہوگئی کہ وہ ایک لمحہ میں تصویر بنالیتا ہے اور اس آلے کے بغیر کئی گھنٹوں میں بھی ایسی تصویر نہیں بنا سکتا، اس سب کے باوجود ان حضرات کے نزدیک اس عمل میں انسان کا عمل دخل نہیں۔ اسی طرح تصویر کھینچنے والے کا اس آلہ کو متوجہ کرنا اور پھر جس چیز کی تصویر کھینچنی منظور ہے اس کی طرف آلے کو درست کر کے لگانا اور اس سے پہلے اس آلے کے اندر فلم لگانا اور اس کے علاوہ

دوسرے کام جن سے میں واقف نہیں، یہ سب کام بھی ایسے ہیں کہ ان حضرات کے نزدیک ان میں انسان کے عمل کو دخل نہیں۔ ان حضرات کے نزدیک دونوں قسم کی تصاویر میں تفریق کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ کسی انسان کی عکسی تصویر کو گھر میں لٹکانا ان حضرات کے نزدیک جائز ہوگا لیکن ہاتھ سے بنی ہوئی تصویر کو لٹکانا جائز نہیں ہوگا۔ میں نے اس کی کوئی مثال سوائے بعض قدیم خشک اہل ظاہر کے کہیں اور نہیں دیکھی، وہ بعض اہل ظاہر کہتے ہیں کہ یہ جو حدیث شریف میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے، اس حدیث میں براہ راست پانی میں پیشاب کرنے سے ممانعت ہے، لیکن اگر کوئی شخص کسی برتن میں پیشاب کرے اور پھر اس پیشاب کو پانی میں بہادے تو اس کی اس حدیث میں ممانعت نہیں۔

شیخ محمد علی الصابونی رحمۃ اللہ علیہ اپنے رسالے ”حکم الاسلام فی التصویر“ میں اور ”تفسیر آیات الاحکام“ میں فرماتے ہیں۔

إن التصوير الشمسي لايخرج عن كو نه نوعاً من انواع التصوير فما يخرج بالآلة يسمىٰ صورة و الشخص مصوراً فهو وان كان لا يشمله النض الصريح لأنه ليس تصويراً باليد وليس فيه مضاهاة لخلق الله إلّا أنه لا يخرج عن كو نه ضرباً من ضروب

التصوير، فينبغي أن يقتصر في الاباحة على حد الضرورة۔

(حكم الاسلام في التصوير، ص ۱۵)

یعنی عکسی تصویر بھی تصاویر کے اقسام میں سے ایک قسم ہونے سے خارج نہیں، اسی وجہ سے آلہ (کیمرہ) کے ذریعہ جو تصویر کھینچی جاتی ہے اس کو بھی تصویر کہا جاتا ہے اور تصویر کھینچنے والے کو ''مصور'' کہا جاتا ہے، پس اگرچہ نص صریح اس تصویر کو شامل نہیں،کیونکہ یہ ہاتھ سے بنائی ہوئی تصویر نہیں اور اس تصویر میں اللہ تعالیٰ کے عمل پیدائش سے مشابہت اختیار کرنا نہیں ہے لیکن اس کو بھی تصویر کی ایک قسم ہونے سے خارج نہیں کرسکتے، لہٰذا صرف ضرورت کے دائرے میں اس کی اباحت کو محدود رکھنا چاہیے۔

شیخ ڈاکٹر محمد سعید رمضان البوطی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب 'فقہ السیرۃ'' میں فرماتے ہیں۔

والحق أنه لا ينبغي تكلّف أىّ فرق بين أنواع التصوير المختلفة حيطة في الأمر ونظراًلاطلاق لفظ الحديث ۔ هذا فيما يتعلق بالتصوير أما الا تخاذ فلافرق بين الفوتو غرافي وغيره۔ (فقه السيرة ص ۳۸۰)

صحیح بات یہ ہے کہ حدیث کے الفاظ مطلق ہونے پر نظر کرتے ہوئے اور حکم کو

جامع بنانے کے لئے تصویر کی مختلف اقسام کے درمیان فرق کا تکلف کرنا مناسب نہیں۔ یہ حکم تو تصویر سے متعلق ہے، جہاں تک تصویر بنانے کا تعلق ہے تو اس میں کیمرہ کے ذریعہ تصویر بنانے اور اس کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے تصویر بنانے میں کوئی فرق نہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ نقش ونگار کے ذریعہ بنائی ہوئی تصاویر اور عکسی تصاویر کے درمیان جو تفریق ہے، اس کی کوئی مضبوط بنیاد نہیں ہے۔ شریعت کا اصول یہ ہے کہ جو چیز اصلاً حرام اور غیر مشروع ہو، آلہ کے بدل جانے سے اس کا حکم نہیں بدلتا، مثلاً شراب حرام ہے، چاہے اس کو ہاتھ سے بنایا گیا ہو، چاہے جدید مشینوں کے ذریعہ بنایا گیا ہو یا مثلاً قتل کرنا حرام ہے، چاہے کوئی شخص چھری سے قتل کرے یا گولی چلا کر قتل کرے۔ یہی معاملہ تصویر کا ہے، شریعت نے تصویر بنانے اور رکھنے کو منع فرمایا ہے، لہٰذا اس میں کوئی فرق نہیں کہ وہ تصویر مصور کے برش سے بنائی گئی ہو یا کیمرہ کے ذریعہ کھینچی گئی ہو۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

## ضرورت کے وقت تصویر کھچوانا

بہرحال! یہ تو تصویر کا اصل حکم تھا جو ہم نے اوپر تفصیل سے عرض کیا۔ جہاں تک کسی ضرورت کے لئے تصویر کھچوانے کا تعلق ہے جیسے پاسپورٹ کے لئے یا ویزے کے حصول کے لئے یا شناختی کارڈ کے لئے تصویر کھچوانا یا ایسے مواقع پر تصویر کھچوانا جہاں انسان کے چہرے کی شناخت ضروری ہو، ان

ضروریات کے لئے تصویر کی اجازت دینا مناسب معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے بھی ضرورت کے مواقع کو حرمت سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ''سیر کبیر'' میں فرماتے ہیں۔

وان تحققت الحاجة له الى استعمال السّلاح الذى فيه تمثال فلابأس باستعماله

یعنی اگر کسی ایسے ہتھیار کو استعمال کرنے کی ضرورت پیش آجائے جس پر تصویر بنی ہوئی ہو تو اس کے استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ اپنی شرح میں اس کے تحت لکھتے ہیں:

لأن مواضع الضرورة مستثناة من الحرمة كمافي تناول الميتة ۔ (شرح السرخسی ۲:۲۷۸)

کیونکہ ضرورت کے مواقع حرمت سے مستثنیٰ ہوتے ہیں جیسے ضرورت کے وقت مردہ جانور کھانا۔

امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ یہ بھی فرماتے ہیں۔

ان المسلمين يتبايعون بدراهم الأعاجم فيها التّماثيل بالتيجان ولا يمنع أحدعن المعاملة بذلك ۔ (حوالہ بالا)

بیشک مسلمان عجمیوں کے ایسے دراہم کے ذریعہ خرید

وفروخت کرتے ہیں جن پر تاج پوش بادشاہ کی تصویر
بنی ہوتی ہے، ان دراہم کے ذریعہ معاملات کرنے
سے کوئی بھی منع نہیں کرتا۔

ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

**لابأس بأن يحمل الرجل فی حال الصلاة دراهم العجم وان كان فيها تمثال الملك علی سريره و عليه تاجه۔**

(شرح السرخسی ۴:۲۱۲)

آدمی کے لئے اہل عجم کے دراہم کے ساتھ نماز پڑھنے
میں کوئی حرج نہیں، اگرچہ اس درہم پر تخت نشین تاج
پوش بادشاہ کی تصویر بنی ہو۔

اور احادیث صحیحہ سے یہ بات ثابت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو گڑیا سے کھیلنے کی اجازت عطا فرمائی اور فقہاء نے عورت کو اس بات کی اجازت دی ہے کہ وہ گواہی کے وقت اپنا چہرہ کھول دے۔

## ٹی وی اور وِڈیو

جہاں تک ٹی وی اور وِڈیو کا تعلق ہے، اس میں تو کوئی شک نہیں کہ یہ دونوں آلات جن بے شمار منکرات مثلاً بے حیائی، فحاشی، عورتوں کا زیب و

زینت کے ساتھ یا نیم برہنہ حالت میں سامنے آنا اور اس کے علاوہ فسق و فجور کے دوسرے اسباب پر مشتمل ہیں، ان پر نظر کرتے ہوئے ان آلات کا استعمال حرام ہے۔ لیکن یہ دونوں آلات مندرجہ بالا تمام منکرات سے بالکل خالی ہوں تو کیا ان پر نظر آنے والی تصویر پر تصویر ہونے کا حکم لگا کر یہ کہا جائے گا کہ تصویر ہونے کی بنیاد پر ان کو دیکھنا حرام ہے؟

احقر کو اس بارے میں تأمل ہے، اس لئے کہ وہ تصویر حرام ہے جو اس طرح منقّش ہو یا اس طرح تراشی گئی ہو کہ وہ تصویر کسی چیز پر ثابت اور مستقر ہو جائے اور کفار عبادت کے لئے اس طرح کی تصاویر استعمال کیا کرتے تھے، لیکن وہ تصویر جس کو قرار اور ثبات حاصل نہیں اور وہ تصویر جو کسی چیز پر مستقل طور پر منقش نہیں، ایسی تصویر تصویر کے بجائے ''سائے'' سے زیادہ مشابہ ہے۔ ظاہر ہے کہ ٹی وی اور وڈیو پر آنے والی تصاویر کسی بھی مرحلے پر دائم اور مستقر نہیں ہوتیں، صرف ''فلم'' کی شکل میں موجود رہتی ہیں، کیونکہ جس صورت میں اسکرین پر براہ راست انسانی تصاویر دکھائی جا رہی ہوں اور وہ انسان دوسری طرف کیمرے کے سامنے موجود ہو، اس صورت میں تو اس انسان کی تصویر نہ تو کیمرہ میں ثابت رہتی ہے اور نہ ہی اسکرین پر ثابت اور مستقر رہتی ہے، لیکن درحقیقت وہ بجلی کے ذرّات ہوتے ہیں جو کیمرہ سے اسکرین کی طرف منتقل ہوتے رہتے ہیں اور پھر اسی اصلی ترتیب سے اسکرین پر ظاہر ہوتے رہتے ہیں اور پھر وہ ذرات زائل اور فنا ہو جاتے ہیں۔ اور جس صورت میں تصاویر کو وڈیو کیسٹ میں محفوظ کر لیا جاتا ہے، اس صورت میں بھی اس

کیسٹ کے فیتے پر تصویر منقش نہیں ہوتی بلکہ وہ بجلی کے ذرات ہوتے ہیں جن میں کوئی تصویر نہیں ہوتی، البتہ جب وہ ذرّات اسکرین پر ظاہر ہوتے ہیں تو دوبارہ اپنی اصلی ترتیب سے ظاہر ہونا شروع ہو جاتے ہیں، لیکن اسکرین پر ان کو ثبات اور استقرار حاصل نہیں ہوتا بلکہ ایک مرتبہ ظاہر ہونے کے بعد فنا ہو جاتے ہیں، لہٰذا کسی بھی مرحلے پر یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ وہ تصویر کسی چیز پر دائمی طور پر ثابت ہو کر منقش ہوگئی ہو، بہرحال اس تصویر پر ثابت اور مستقر تصویر کا حکم لگانا مشکل ہے۔ رحم اللّٰہ امرأ هدانی للصّواب فی ذلك، واللّٰہ سبحانه اعلم۔

۳؍ربیع الاول ۱۴۲۴ھ

مطابق ۶؍مئی ۲۰۰۳ء

# حرام اشیاء سے علاج کا حکم

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

۱۳۶
صلی اللہ علیہ وسلم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ط

# حرام اشیاء سے علاج کا حکم

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ . وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِيْنَ وَالصَّلٰوةُ . وَالسَّلَامُ عَلٰى رَسُوْلِهِ الْكَرِيْمِ وَعَلٰى آلِهٖ وَاَصْحَابِهٖ اَجْمَعِيْنَ ، أَمَّا بَعْدُ!

## حدیث عرنیین

عن انس بن مالك رضى الله عنه أن ناساً من عرينة قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة فاجتووها فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: ان شئتم ان تخرجوا الى ابل الصدقة فتشربوا من ألبانها وأبو الها۔

(مسلم، كتاب القسامة، باب حكم المحاربين والمرتدين)

حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت

ہے کہ قبیلہ عرینہ کے کچھ لوگ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مدینہ منورہ میں حاضر ہوئے، وہ لوگ سوزش کی بیماری میں مبتلا ہو گئے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ اگر تم چاہو تو مدینہ سے باہر صدقہ کے اونٹوں کے پاس چلے جاؤ اور ان کا دودھ اور پیشاب پیو۔

جو حضرات فقہاء حرام اور ناپاک چیزوں سے علاج کو جائز قرار دیتے ہیں، وہ مندرجہ بالا حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ حرام اور ناپاک چیزوں سے علاج کے بارے میں فقہاء کے مذاہب مختلف ہیں۔

## حنابلہ کا مذہب

حضرات حنابلہ حرام چیزوں سے علاج کرنے کو مطلقاً ناجائز قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

**ولا يجوز التداوی بمحرم ولا بشئی فيه محرم مثل ألبان الأتن ولحم شئی من المحرمات ولا شرب الخمر للتداوی به لماذكرنا من الخبر۔**

(المغنی، کتاب الاطعمة، ج ۱۱ ص ۸۳)(والشرح الکبير، ج ۱۱ ص ۱۰۸)

حرام چیزوں سے علاج جائز نہیں۔ اور نہ ہی ایسی چیز

سے جس میں حرام چیز شامل ہو جیسے گدھیوں کے دودھ
سے اور حرام جانوروں کے گوشت سے علاج کرنا، اور
علاج کے لئے شراب پینا بھی جائز نہیں جیسا کہ ہم
نے حدیث سے بیان کیا۔

## شوافع کا مذہب اور ان کی دلیل

شوافع کے نزدیک ایسے محرمات سے علاج کرنا درست ہے جس میں نشہ نہ ہو، بشرطیکہ وہی چیز اس بیماری کے علاج کے لئے متعیّن ہو، لہٰذا نشہ آور چیز سے علاج کرنا ان حضرات کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ چنانچہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ ''مجموع شرح المہذب'' میں فرماتے ہیں۔

**مذهبنا جواز التداوى بجميع النجاسات سوى المسكر...... دليلنا حديث العرنيين وهوفي الصحيحين كماسبق وهو محمول على شربهم الأبوال للتداوى كماهو ظاهر الحديث، وحديث "لم يجعل شفاء كم" محمول على عدم الحاجة اليه بأن يكون هناك مايغنى عنه ويقوم مقامه من الأدوية الطاهرة وقال البيهقى، هذان الحديثان ان صحاحملا على النهى عن التداوى بالمسكر وعلى التداوى بالحرام من غير ضرورة**

للجمع بينها وبين حديث العرنيّين۔

(المجوع شرح المهذب، ج۹، ص ۵۲)

یعنی ہمارا مذہب یہ ہے کہ سوائے نشہ آور چیز کے تمام ناپاک چیزوں سے علاج جائز ہے۔ ہماری دلیل ''حدیث العرنیین'' ہے جو صحیحین میں مذکور ہے، یہ حدیث ان لوگوں کے علاج کے طور پر پیشاب پینے پر محمول ہے جیسا کہ ظاہر حدیث یہی ہے اور حدیث شریف میں یہ جو الفاظ آئے ہیں کہ ''لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم'' یعنی اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں میں شفاء نہیں رکھی جو تم پر حرام کی گئی ہیں، یہ حدیث اس صورت پر محمول ہے جب علاج کے لئے اس چیز کی ضرورت نہ ہو بلکہ علاج کیلئے اس کے متبادل کوئی دوسری پاک چیز بھی موجود ہے جو اس حرام چیز سے مستغنی کرنے والی ہے۔ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر (ممانعت والی) یہ دونوں حدیثیں صحیح ہوں تو ان ممانعت والی حدیثوں کو ''تداوی بالمسکر'' سے نہی پر محمول کیا جائے گا اور بلا ضرورت تداوی بالحرام والی صورت پر محمول کیا جائے گا تا کہ ان احادیث کے درمیان اور حدیث عرنیین کے درمیان تطبیق ہو سکے۔

## مالکیہ کا مذہب

مالکیہ کا مذہب اس مسئلہ میں حنابلہ کی طرح ہے، لہٰذا ان کے نزدیک تداوی بالمحرم کسی حال میں جائز نہیں۔ چنانچہ امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ سورۃ بقرہ کی آیت نمبر ۲۱۳ کی تفسیر میں فرماتے ہیں۔

وان كانت الميتة قائمة بعينها فقد قال

**سحنون لا يتداوى بهابحال ولا بخنزير، لأن منها عوضا حلالاً، بخلاف المجاعة وكذلك الخمرلا يتداوى بها۔**

(تفسیر قرطبی، سورۃ بقرۃ: ۲۱۳)

اگر مردہ جانور بعینہ موجود ہو تو اس کے بارے میں امام سحنون رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کے ذریعہ کسی حال میں علاج نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی خنزیر سے علاج کیا جائے گا۔

اسی طرح امام موّاق رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب ''التاج والاکلیل'' میں فرماتے ہیں:

**وأما التداوى بها (أى بالخمر) فمشهور المذهب أنه لايحل، واذا قلنا: انه لا يجوز التداوى بها لا يجوز استعمالها للضرورة فالفرق ان التداوى لا يتيقن البرء بها۔**

(التاج والإكليل للمواق ج۳ ص۲۳۳)

شراب سے علاج کے بارے میں مشہور مذہب یہ ہے کہ حلال نہیں، اور جب ہم نے یہ کہا کہ اس سے علاج کرنا جائز نہیں تو اس کا معنی یہ ہیں کہ ضرورۃ کے لئے استعمال کرنا جائز نہیں، فرق یہ ہے کہ اس سے علاج

کے نتیجے میں صحت حاصل ہو جانا یقینی نہیں ہے۔

## احناف کے مذاہب اور ان کے استدلالات

اس مسئلہ میں علماء احناف کے اقوال مختلف ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ ان کے نزدیک "تداوی بالمحرم" جائز نہیں، چنانچہ امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

وعلی قولَ أبی حنیفة رحمه اللّٰه لا یجوز شربه (یعنی بول مایوکل لحمه) للتداوی وغیره بقوله صلی اللّٰه علیه وسلم: ان اللّٰه تعالیٰ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم وعند محمد رحمه اللّٰه یجوز شربه للتداوی وغیره لأنه طاهر عنده وعند أبی یوسف رحمه اللّٰه یجوز شربه للتداوی لاغیر، عملاً بحدیث العرنیین۔

(المبسوط للسرخسی باب الوضوء والغسل ج ۱ ص ۵۴)

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق علاج وغیرہ کے لئے ان جانوروں کا بھی پیشاب پینا جائز نہیں جن کا گوشت کھایا جاتا ہے، کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جو چیزیں تم پر حرام ہیں، اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر تمہارے لئے شفاء نہیں رکھی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک علاج وغیرہ کے لئے ایسے جانوروں کا پیشاب پینا جائز ہے کیونکہ وہ پاک

ہے، اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حدیث عرنیین پر عمل کرتے ہوئے صرف علاج کے طور پر ایسے جانوروں کا پیشاب پینا جائز ہے، دوسرے مقاصد کے لئے جائز نہیں۔

علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ ''البحر الرائق'' میں فرماتے ہیں:

وقال ابویوسف: یجوز للتداوی لأنه لماورد الحدیث به فی قصة العرنیین جاز التداوی به وان کان نجسا...... ووجه قول أبی حنیفة رحمه اللّٰه أنه نجس والتداوی بالطاهر المحرم کلبن الأتان لایجوز فماظنك بالنجس، ولأن الحرمة ثابتة فلا یعرض عنها اِلّا بتیقن الشفاء وتأویل ماروی فی قصة العرنیین أنه علیه السلام عرف شفاءهم فیه وحیاً ولم یوجد تیقن شفاء غیرهم لأن المرجع فیه الأطباء وقولهم لیس بحجة قطعیة وجاز أن یکون شفاء قوم دون قوم لاختلاف الأمزجة حتی لوتعین الحرام مدفعا للهلاك الآن یحلّ کالمیتة والخمرعنه الضرورة۔ (البحرالرائق ج ۱ ص۱۱۵)

یعنی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حرام سے علاج کرنا

جائز ہے، اس لئے کہ عرنیین کے واقعہ میں جو حدیث وارد ہوئی ہے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کے ذریعہ علاج کرنا جائز ہے اگرچہ وہ ناپاک ہو۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ وہ ناپاک ہے، جب ایسی چیز جو پاک ہو اور حرام ہو جیسے گدھی کا دودھ، اس سے علاج جائز نہیں تو پھر وہ چیز جو حرام ہونے کے ساتھ ساتھ ناپاک بھی ہو تو اس کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے؟ دوسرے یہ کہ اس کی حرمت حدیث سے ثابت ہے، لہٰذا جو چیز حدیث سے ثابت ہو، اس سے اس وقت تک انحراف نہیں کیا جائے گا جب تک شفاء یقینی نہ ہو۔ اور عرنیین والے قصّہ کی یہ تاویل کی جائے گی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کے حق میں شفاء کا یقینی ہونا وحی کے ذریعہ معلوم ہوگیا تھا، جبکہ دوسرے لوگوں کے حق میں شفاء کا یقینی ہونا معلوم نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ شفاء کا یقینی اور غیر یقینی کا پتہ چلانے کا ذریعہ اطبّاء ہیں اور اس بارے میں ان کا قول حجت قطعیہ نہیں، اور یہ بھی ممکن ہے کہ کچھ لوگوں کو شفاء ہو جائے اور دوسرے لوگوں کو شفاء نہ ہو، کیونکہ مزاجوں کے اندر اختلاف پایا جاتا ہے، چنانچہ اگر کسی حرام چیز کے بارے میں متعین طور پر معلوم ہو جائے کہ اس کے ذریعہ مریض کی جان بچ جائے گی تو وہ چیز حلال ہو جائے گی جیسے ضرورت کے وقت مردار جانور اور شراب حلال ہو جاتی ہے۔

## اکثر مشائخ حنفیہ کا فتویٰ اور ان کے دلائل

لیکن اکثر مشائخ حنفیہ نے حرام سے علاج کرنے کے جواز کا فتوی دیا ہے، بشرطیکہ ماہر معالج یہ بتائے کہ اس مریض کے لئے اس کے علاوہ کوئی اور

دوا نہیں ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

وقد وقع الاختلاف بین مشایخنا فی التذاوی بالمحرم، ففی النهایة عن الذخیرة: الا ستشفاء بالحرام یجوز اذاعلم أن فیه شفاء ولم یعلم دواء آخر اھ وفی فتاوی قاضیخان معزیا الی نصربن سلام: معنی قول علیه السلام: ان اللّٰه لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم، انما قال ذلك فی الأشیاء التی لایکون فیها شفاء فأما اذاکان فیها شفاء فلا بأس به، اَلا تری ان العطشان یحل له شرب الخمر للضرورة ھ۔

(البحرالرائق ج۱ ص۱۱٦)

یعنی ہمارے مشائخ کے درمیان ''تداوی بالحرم'' کے مسئلے میں اختلاف واقع ہوا ہے، چنانچہ ''نہایہ'' میں ''ذخیرہ'' سے یہ منقول ہے کہ حرام سے شفاء حاصل کرنا جائز ہے جب یہ معلوم ہو کہ اس کے اندر شفاء ہے اور کسی دوسری دواء کے بارے میں علم نہ ہو۔ فتاوی قاضی خان میں نصر بن سلام کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد:

''ان اللّٰہ لم یجعل شفاء کم فیما
حرم علیکم''

اللہ تعالیٰ نے تمہاری شفاء ان چیزوں میں نہیں رکھی جو چیزیں تم پر حرام کی گئی ہیں۔

ان اشیاء کے بارے میں ہے کہ جن میں شفاء نہیں ہے، لیکن اگر کسی چیز میں شفاء ہے تو اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں، کیا آپ کو معلوم نہیں کہ پیاسے انسان کے لئے ضرورت کے وقت شراب پینا حلال ہے۔

اوپر کی تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ مشائخ حنفیہ نے تداوی بالمحرم کے جواز میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے جبکہ طبیب کو اس بیماری کے لئے کوئی دوسری دوا معلوم نہ ہو، البتہ یہ بات مجھے کہیں نہیں ملی کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے جواز کے قول میں اس بات کو شرط قرار دیا ہے کہ طبیب کو اس مرض کے لئے دوسری دوا کا علم نہ ہو یا شرط قرار نہیں دیا؟ امام سرخسی اور علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہما کی نقل کردہ عبارات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک کسی شرط کے بغیر مطلق تداوی بالمحرم جائز ہے، لیکن مشائخ حنفیہ نے ان کے قول کو صرف خاص صورت میں ہی اختیار کیا ہے، وہ یہ کہ طبیب کو جب اس مرض کے لئے کسی دوسری حلال دوا کا علم نہ ہو۔

## حرام اشیاء سے علاج ناجائز ہونے پر استدلالات

جو حضرات فقہاء ''تداوی بالمحرم'' کو حرام قرار دیتے ہیں، وہ مندرجہ ذیل احادیث سے استدلال کرتے ہیں۔

۱۔ عن أبی الدرداء رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ان اللہ انزل الداء والدواء وجعل لکل داء دواء فتداووا ولا تداووا بالحرام۔

(ابو داؤد، کتاب الطب، باب الأدویۃ المکروھۃ)

حضرت ابو الدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس

صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ نے بیماری اور دوا دونوں نازل فرمائی ہیں اور ہر بیماری کے لئے دوا ہے، لہٰذا علاج کرو اور حرام سے علاج مت کرو۔

۲۔ عن عبدالرحمٰن بن عثمان رضی اللّٰہ عنہ أن طبیباً سئل النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن ضفدع یجعلھا فی دواء فنھاہ النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن قتلھا۔ (ایضاً)

حضرت عبدالرحمٰن بن عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ ایک طبیب نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے مینڈک کے بارے میں سوال کیا کہ کیا میں اس کو دواء میں شامل کرسکتا ہوں؟ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے قتل سے منع فرمایا۔

۳۔ عن أبی ھریرۃ رضی اللّٰہ عنہ قال: نھیٰ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن الدواء الخبیث۔ (ایضاً)

حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ناپاک دوا کے استعمال سے منع فرمایا ہے۔

۴۔ عن وائل بن حجر رضی اللّٰہ عنہ: ذکر طارق بن سوید اوسوید بن طارق، سأل النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن الخمر فنھاہ

ثم سأله فنهاه فقال له: یا نبی اللّٰہ ! انها دواء، قال النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم: لا ولکنها داء۔

(ایضاً، وابن ماجه فی الطب، رقم ۳۵۰۰، والدارمی فی الاشربة،۲:۳۸، رقم۲۱۰۲)

حضرت وائل بن حجر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ طارق بن سوید یا سوید بن طارق نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے شراب کے استعمال کے بارے میں سوال کیا، آپ نے منع فرمادیا، دوبارہ سوال کیا، آپ نے پھر منع فرمادیا، انہوں نے عرض کیا، اے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم! یہ تو ایک دوا ہے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! نہیں بلکہ یہ بیماری ہے۔

۵ ۔ اخبرنا احمد بن علی بن المثنی حدثنا ابوخیثمة حدثنا جریر عن الشیبانی عن حسان بن مخارق قال: قالت أم سلمة: اشتکت ابنة لی فنبذت لها فی کوز فدخل رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم و هو یغلی فقال: ماهذا؟ فقلت: ان ابنتی اشتکت فنبذت لها هذا، فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم ان اللّٰہ لم یجعل شفاء کم فی حرام۔

(اخرج ابن حبّان فی صحیحه، وراجع: مواردن الظمآن للهیثمی ص۳۳۹،رقم ۱۳۹۷)

حضرتِ ام سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ میری بیٹی بیمار ہوگئی تو میں

نے ایک کوزہ میں اس کے لئے نبیذ بنائی، اتنے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور اس نبیذ میں اُبال آرہا تھا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ یہ کیا ہے؟ میں نے کہا کہ میری بیٹی بیمار ہوگئی ہے، اس لئے میں نے اس کے لئے نبیذ بنائی ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے حرام کے اندر تمہارے لئے شفاء نہیں رکھی ہے۔

٦۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے "شرح معانی الآثار" کے "باب ما یؤکل لحمہ" میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے:

**ما کان اللّٰہ لیجعل فی رجس او فیما حرم شفاء**

یعنی اللہ تعالیٰ نے ناپاک اور حرام چیز میں شفاء نہیں رکھی۔

ایک اور روایت حضرت ابووائل رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ:

**اشتکی رجل منا فنعت له السکر فاتینا عبد اللّٰہ فسألناه فقال: ان اللّٰہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم۔**

یعنی ہم میں سے ایک شخص بیمار ہوگیا، اس کے لئے بطور علاج نشہ آور چیز بتلائی گئی، تو ہم حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس آئے اور ان سے اس کے بارے میں پوچھا تو آپؓ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے تمہاری شفاء ان چیزوں میں نہیں رکھی جو تم پر حرام کی ہیں۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ

نے یہ اثر صحیح بخاری کی ''کتاب الأ شربۃ ، باب شراب الحلواء والعسل'' میں تعلیقاً ذکر فرمایا ہے۔

۷۔ عن عطاء قال: قالت عائشۃ رضی اللہ عنہا: اَللّٰھُمَّ لاتشف من استشفی بالخمر۔

(شرح معانی الآثار للطحاوی)

حضرت عطاءؒ روایت کرتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے یہ دعا فرمائی کہ اے اللہ! اس شخص کو شفاء مت دے جو شراب سے شفاء حاصل کرے۔

## تداوی بالمحرم کے جواز کے قائل ائمہ کی طرف سے جواب

جو حضرات فقہاء ''تداوی بالمحرم'' کے جواز کے قائل ہیں، وہ مندرجہ بالا احادیث کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ احادیث اور آثار ''حالت اختیار'' پر محمول ہیں۔ حالت اختیار کا مطلب یہ ہے کہ اس مرض کی دوسری دواء کے بارے میں علم ہو۔ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے ''عمدۃ القاری'' (ج ۱ ص ۲۹۰) میں، علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے ''فیض الباری'' (ج ۱ ص ۳۲۹) میں، حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے ''بذل المجہود'' (ج ۱۶ ص ۱۹۹) میں اور علامہ محمد یوسف بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے ''معارف السنن'' (ج ۱ ص ۲۷۸) میں اسی جواب کو اختیار فرمایا ہے۔

اور علامہ شیخ محمد یوسف کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ نے ''امانی الاحبار'' میں

بھی ان احادیث کا یہی جواب دیا ہے۔ علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے یہ اضافہ بھی فرمایا ہے کہ:

**جاء اليقين باباحة الميتة والخنزير عند خوف الهلاك من الجوع، فقد جعل تعالىٰ شفاء نامن الجوع المهلك فيما حرّم علينا فى تلك الحال ونقول: نعم ان الشيئى مادام حراماً علينا فلا شفاء لنا فيه فاذا اضطررنا اليه فلم يحرم علينا حينئذ بل هو حلال فهولنا حينئذ شفاء، وهذا ظاهر الخبر۔**

یعنی اگر بھوک سے ہلاک ہو جانے کا خوف ہو تو اس وقت مردار جانور اور خنزیر کا مباح ہونا یقینی ہے، اس سے پتہ چلا کہ اللہ تعالیٰ نے ہلاک کرنے والی بھوک کے وقت ایسی چیز کے اندر ہمارے لئے شفاء رکھی ہے جو اس حالت میں ہمارے اوپر حرام تھی۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے جب تک کوئی چیز ہم پر حرام ہوگی، اس وقت تک اس کے اندر ہمارے لئے شفاء نہیں ہوگی، لیکن جب ہم اس کے استعمال کی طرف مجبور ہو جائیں گے تو اس وقت وہ چیز ہم پر حرام نہیں رہے گی بلکہ وہ حلال ہو جائے گی، لہٰذا اس وقت وہ چیز ہمارے لئے شفاء بن جائے گی، یہ بات بالکل واضح ہے۔

واللّٰه سبحانه و تعالىٰ أعلم۔

# جانوروں کے ذبح کے احکام

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

الله

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ ؕ

# جانوروں کے ذبح کے احکام اور غیر مسلم ممالک سے درآمد شدہ گوشت کے احکام

الحمدللّٰہ رب العالمین والصّلوٰۃ والسّلام
علیٰ رسوله الکریم وعلیٰ آله وأصحابه
أجمعین۔ وعلیٰ کلٍ من تبعھم باحسان إلی
یوم الدین۔ أَمَّا بَعْدُ!

اللہ جل شانہ نے مسلمانوں کے لئے حلال جانوروں کا گوشت کھانا اور ان جانوروں کے دوسرے اجزاء سے نفع اٹھانا حلال فرمایا ہے، لیکن یہ حِلّت مطلق نہیں ہے، بلکہ ان احکام کے تابع ہے جو قرآن وحدیث میں مذکور ہیں، ان احکام کو دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حیوان بھی درحقیقت انسان ہی کی طرح ہے، جس طرح انسان کے اندر روح، ادراک اور احساس پایا جاتا ہے، اسی طرح حیوان کے اندر بھی یہ چیزیں پائی جاتی ہیں۔ جس

طرح انسان راحت اور تکلیف محسوس کرتا ہے، اسی طرح جانور بھی راحت اور تکلیف محسوس کرتا ہے۔ اس اعتبار سے تو انسان کے لئے جانور کو ذبح کرنا، اس کو کھانا اور اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہونا چاہئے۔

لیکن دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے انسان کو اشرف المخلوقات بنایا ہے، کائنات کے لئے مخدوم بنایا ہے۔ اور دوسری تمام مخلوق کو انسان کے مصالح اور فائدے کے لئے پیدا فرمایا ہے، قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَافِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا (۱)

یعنی زمین میں جو کچھ ہے وہ سب اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے پیدا فرمایا ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ نے انسان کے لئے حیوان کو ذبح کر کے کھانا خلاف اصل محض اپنے فضل سے حلال فرما دیا ہے، لیکن اس حِلت کو بعض احکام تعبدی کے تابع بنا دیا ہے، اب انسان کا ان احکام پر عمل کرنا درحقیقت اس بات کا اعتراف کرنا ہے کہ حیوان کی حِلّت اس کے لئے اللہ تعالیٰ کی عظیم نعمت ہے اور اس کے فضل و کرم کا نتیجہ ہے۔ لہٰذا انسان اپنے جیسے جاندار سے انتفاع حاصل کرنے اور اس کو کھا کر لذت حاصل کرنے کا اس وقت تک مستحق نہیں ہوگا جب تک وہ اللہ تعالیٰ کے اس فضل کا اعتراف نہ کرلے، اور جب تک اس پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا نہ کرے۔ اور جب تک ان احکام کا التزام نہ کرے جو اللہ تعالیٰ نے حیوان کی روح نکالنے کے لئے مشروع فرمائے ہیں۔

---

(۱) سورۃ البقرۃ، آیت ۲۹۔

''شریعت اسلامیہ'' ذبح حیوان کے بارے میں خاص طریقے اور اصول مقرر کرنے اور اس کے احکام بیان کرنے میں دوسری تمام شریعتوں سے بالکل ممتاز ہے، لہٰذا ''ذبح حیوان'' کا معاملہ ایسے معمولی امور میں سے نہیں ہے کہ انسان اپنی ضرورت اور مصلحت کے مطابق اپنی آسانی کے لئے جس طرح چاہے انجام دے اور وہ کسی اصول اور احکام کا پابند نہ ہو، بلکہ یہ معاملہ ان ''امور تعبّدیہ'' میں سے ہے جن کے بارے میں قرآن و حدیث میں بیان کردہ احکام کی پابندی کرنا ایک مسلمان کے لئے لازم ہے۔

چنانچہ ''ذبح حیوان'' کے بارے میں مفتی محمد عبدہ اور ان کے شاگرد شیخ رشید رضا کا جو مسلک ہے کہ یہ ''امور عادیہ'' میں سے ہے ''امور تعبّدیہ'' میں سے نہیں ہے اور انسان کے لئے اس معاملے میں آزادی کے ساتھ ہر قسم کا تصرف کرنا جائز ہے (۱) صریح خطا ہے اور نصوص صریحہ سے متصادم ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا واضح ارشاد ہے:

من صلّى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذى له ذمّة اللّٰه ورسوله۔

جو شخص ہماری طرح نماز ادا کرے اور ہمارے قبلے کی طرف رخ کرے اور ہمارا ذبیحہ کھائے، ایسا شخص

---

(۱) دیکھئے: تفسیر المنار

مسلمان ہے جس کے لئے اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ذمہ ہے۔

اس سے زیادہ صریح ایک اور روایت ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لاإله إلا الله فاذا قالوها وصلّوا صلاتنا واستقبلوا قبلتنا و ذبحوا ذبيحتنا فقد حرمت علينا دماؤهم وأموالهم إلا بحقها (۱)**

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مجھے یہ حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے قتال کروں یہاں تک کہ وہ کلمہ طیبہ "لا الہ الا اللہ" کہیں، جب وہ لوگ یہ کلمہ کہدیں اور ہماری جیسی نماز ادا کریں اور ہمارے قبلے کا استقبال کریں اور ہمارے طریقے سے ذبح کریں تو اس وقت ان کا خون اور ان کا مال ہمارے اوپر حرام ہے۔

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جانور کے ذبح کو نماز اور استقبال قبلہ کے ساتھ ملا کر بیان فرمایا ہے اور اس کو "شریعت اسلامیہ" کے امتیازات میں سے شمار فرمایا جس کے ذریعہ مسلمان غیر مسلم سے ممتاز ہو جاتا

(۱) صحیح بخاری، باب فضل استقبال القبلۃ، حدیث نمبر ۳۹۱، ۳۹۲، عن انس بن مالک رضی اللہ عنہ۔

ہے، اور یہ چیز اسلام کی اُن علامات اور شعائر میں سے ہے جس کے ذریعہ یہ پتہ چلتا ہے کہ یہ شخص مسلمان ہے اور جس کی وجہ سے وہ اپنا خون اور مال دوسرے مسلمانوں سے محفوظ کرلیتا ہے، پھر اس بات پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی شہادت سے بڑی شہادت کس کی ہوسکتی ہے کہ مشروع طریقے سے ذبح حیوان امور تعبّدیہ میں سے ہے اور دین کے ایسے شعائر میں سے ہے کہ اس پر عمل کرنے والے کے مسلمان ہونے کی دلیل ہے، چنانچہ اس حدیث کی شرح میں حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ "فتح الباری" میں فرماتے ہیں:

وفيه أن أمور الناس محمولة على الظاهر
فمن أظهر شعار الدين أجريت عليه احكام
أهله مالم يظهر منه خلاف ذلك (۱)

اس حدیث سے اس طرف اشارہ ہو رہا ہے کہ لوگوں کا معاملہ ظاہر پر محمول ہے، لہٰذا جو شخص دین کے شعار کا اظہار کرے تو جب تک اس سے اس کے خلاف کوئی بات سرزد نہ ہو اس پر دین کے ماننے والوں کے احکام جاری کیے جائیں گے۔

لہٰذا اگر "حیوان کا ذبح" خاص احکام کے تابع نہ ہوتا تو پھر ہر حیوان کا کھانا مسلمان کے لئے جائز ہوتا، چاہے اس جانور کو کسی آتش پرست نے

(۱) فتح الباری، ج ۱، ص ۴۹۷۔

ذبح کیا ہو، یا بت پرست یا دھریے نے ذبح کیا ہو، صرف مسلمان یا کتابی کے ذبیحہ پر حِلّت موقوف نہ ہوتی۔اور یہ واضح بات ہے کہ حیوان کے علاوہ غذائیں جو نباتات وغیرہ سے بنائی جاتی ہیں،ان کے بارے میں ''اسلام'' نے یہ شرط نہیں لگائی کہ ان کا بنانے والا مسلمان یا کتابی ہو، بلکہ ان غذاؤں کو بنانے والے کے مذہب سے قطع نظر کرتے ہوئے استعمال کرنا جائز ہے، اب اگر ''ذبح حیوان'' ان امور عادیہ میں سے ہوتا جن میں کوئی شرعی پابندی نہیں تو اس صورت میں ذبح کرنے والے کے دین سے قطع نظر کرکے حیوان کا گوشت کھانا جائز ہوتا (حالانکہ ایسا نہیں ہے) لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ''شریعت اسلامیہ'' میں حیوانی غذاؤں کو خصوصیت دی گئی ہے اور ان کے استعمال کے حلال ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ کتاب وسنت میں شرعی ذبح کے بیان کردہ احکام کے موافق ہوں۔

یہی وجہ ہے کہ ''شکار اور ذبح'' کے احکام فقہ اسلامی کے اہم ابواب میں شمار ہوتے ہیں، اور فقہاء نے یہ احکام قرآن کریم اور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور آثار صحابہؓ وتابعینؒ کی روشنی میں تفصیل سے بیان فرمائے ہیں، اور فقہ کی کوئی کتاب ایسی نہیں ہے جس میں ''کتاب الصید والذبائح'' شامل نہ ہو۔اس مقالے میں ان تمام احکام کو سمیٹنا مقصود نہیں ہے، بلکہ صرف ذبح کے بنیادی اصول بیان کرنا اور ان اصولوں کو موجودہ دور کے حالات پر منطبق کرنا مقصود ہے، چنانچہ اس مقالے کو مندرجہ ذیل موضوعات پر تقسیم کیا گیا ہے:

۱۔ شرعی ذبح اور اس کی شرائط۔

الف:۔حیوان کی روح نکالنے کا طریقہ۔

ب:۔ذبح کے وقت ''بسم اللہ'' پڑھنا۔

ج:۔ذبح کرنے والے کا مسلمان یا کتابی ہونا۔

۲۔موجودہ دور کے مذبح خانوں میں ذبح کے طریقے۔

۳۔ ذبح کرنے والے کے بارے میں معلوم نہ ہونے کی صورت میں جانور کا حکم۔

۴۔درآمد شدہ گوشت کا حکم۔

اللہ تعالیٰ صحیح اور درست بات لکھنے کی توفیق عطا فرمائے اور اپنی مرضیات کی طرف رہنمائی عطا فرمائے۔آمین۔

## (۱) شرعی ذبح اور اس کی شرائط

''تذکیہ'' اور ''ذکاۃ'' لغوی اعتبار سے پورا کرنے کے معنی میں آتے ہیں، اسی وجہ سے اگر لفظ ''ذکاء'' عمر اور فہم کے لئے استعمال ہو تو اس کے معنی عمر اور سمجھداری میں کامل ہونے کے آتے ہیں۔(۱) اور ذبح کے شرعی طریقے کو ''ذکاۃ'' اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں وہ تمام شرائط پائی جاتی ہیں جن کے نتیجے میں جانور کا کھانا حلال ہو جاتا ہے، چنانچہ امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ

(۱) لسان العرب لابن منظور، ج ۱۴، ص ۲۸۸، لفظ ''ذکا''

نے سورۃ مائدہ کی آیت "اِلَّا مَا ذَکَّیْتُمْ" کی تفسیر میں فرمایا کہ:

أی اَدْرَکْتُمْ ذکاته عَلٰی التمام۔ (۱)

بعض علماء نے فرمایا کہ "تذکیہ شرعی" "تذکیة" بمعنی "تطییب" (خوشبودار بنانا) سے ماخوذ ہے، جیسے اہل عرب بولتے ہیں "رائحة ذکیّة" بہترین خوشبو، چنانچہ جب حیوان کا خون بہا دیا جاتا ہے تو اس کی خوشبو بھی عمدہ ہو جاتی ہے۔

یہ تو اس کے لغوی معنی تھے۔ "تذکیہ" کے اصطلاحی معنی امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بیان فرمائے ہیں:

أنه عبارة عن إنهار الدم و فری الاوداج فی المذ بوح، والنحرفی المنحور، والعقرفی غیر المقدور علیه مقروناً بنیة القصد لِلّٰه تعالیٰ و ذکره علیه۔ (۲)

"تذکیہ" کے اصطلاحی معنی ہیں "خون بہانا" اور اگر وہ جانور ذبح کیا جانے والا ہے تو اس کی رگیں کاٹنا اور نحر کیا جانے والا ہے (جیسے اونٹ) تو اس کو نحر کرنا اور اگر اس جانور کی رگیں کاٹنے یا اس کو نحر کرنے پر

---

(۱) تفسیر قرطبی، ج ٦، ص ۵۲، ۵۳۔

(۲) تفسیر قرطبی، ج ٦، ص ۵۲ و ۵۳۔

قدرت نہیں ہے تو اس کو اللہ تعالیٰ کے لئے حلال
کرنے کی نیت سے اللہ کا نام لے کر زخمی کرنا۔

چونکہ امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کی ہوئی "تذکیۃ" کی اس اصطلاحی تعریف میں بعض شرائط اختلافی ہیں، اس لئے احسن یہ ہے کہ "تذکیۃ" کی اصطلاحی تعریف یہ کی جائے:

از هاق روح الحيوان بالطريق المشروع
الذى يجعل لحمه حلالاً للمسلم۔

ایسے مشروع طریقے سے حیوان کی روح نکالنا جس
کے نتیجے میں اس کا گوشت مسلمان کے لئے حلال ہو
جائے۔

جہاں تک ان شرائط کا تعلق ہے جو فقہاء نے "ذکاۃ شرعی" کے لئے بیان فرمائی ہیں، وہ تین عناصر پر مشتمل ہیں: ﴿۱﴾ روح نکالنے کا صحیح طریقہ ﴿۲﴾ ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لینا ﴿۳﴾ ذبح کرنے والے کے اندر ذبح کی اہلیت ہونا (یعنی اس کا مسلمان یا کتابی ہونا) اب ہم ان تینوں موضوعات پر تفصیل سے کلام کریں گے۔ واللہ المستعان۔

## الف۔ حیوان کی روح نکالنے کا طریقہ

حیوان کی روح نکالنے کا وہ طریقہ جو شریعت اسلامیہ کے نزدیک معتبر اور "ذکاۃ شرعی" کی شرائط پورا کرنے کے لئے کافی ہے، یہ حیوان کے

بدلنے سے بدلتا رہتا ہے، لہٰذا اگر جانور کے وحشی ہونے کی وجہ سے اس کو پکڑ کر ذبح کرنا ممکن نہیں ہے یا جانور مانوس تو ہے لیکن وہ بدک گیا ہے، تو ان دونوں صورتوں میں کسی بھی آلہ جارحہ سے اس کو زخمی کر کے اس کا خون بہا دیا جائے یہاں تک کہ وہ مر جائے، ایسے جانور کے حلال ہونے کے لئے اس کو ذبح کرنا یا اس کو نحر کرنا شرط نہیں ہے۔ ذکاۃ کی اس قسم کو ''ذکاۃ اضطراری'' کہا جاتا ہے۔ ''ذکاۃ اضطراری'' کے احکام کا بیان ہماری بحث سے خارج ہے۔

اور اگر اس جانور کے ذبح پر انسان کو قدرت حاصل ہے، یا تو اس وجہ سے کہ وہ مانوس ہے، یا ہے تو وحشی لیکن اس پر قابو پالیا گیا ہے تو ایسے جانوروں کے ذبح کے وقت اس کی رگیں کاٹ کر خون بہانا واجب ہے۔ اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

﴿۱﴾ عن رافع بن خديج رضى الله عنه فى حديث طويل أن جدّه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم: أفنذبح بالقصب؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما أنهر الدم وذكر اسم الله فكل۔ (۱)

---

(۱) صحیح بخاری، كتاب الذبائح والصيد، باب التسمية على الذبيحة، حديث نمبر ۵۴۹۸۔

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے ایک طویل
حدیث میں مروی ہے کہ ان کے دادا نے حضور اقدس
صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ!
کیا ہم جانور کو بانس کے چھلکے سے ذبح کر سکتے ہیں؟
حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد
فرمایا: جو چیز خون بہا دے اور اس جانور پر اللہ کا نام
لیا گیا ہو تو اس کو کھا لو۔

اس حدیث میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کے دادا نے "ذبح" کے بارے میں سوال کیا اور "ذبح" رگیں کاٹنے ہی کو کہا جاتا ہے، جیسا کہ عطاء نے بخاری پر تعلیق کرتے ہوئے اس کی تفسیر بیان فرمائی ہے۔(۱) لہٰذا سوال و جواب کے مجموعہ سے اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ جانور کی اس طرح رگیں کاٹنے سے "ذکاۃ شرعی" حاصل ہو جاتی ہے جس کے نتیجے میں اس کا خون بہہ جائے۔

﴿۲﴾ عن ابن عباس و أبی هريرة رضی الله
عنهما قالا: نهی رسول الله صلی الله عليه
وسلم عن شريطة الشيطان وهی التی تذبح
فيقطع الجلد ولا تفری الأوداج تترك

(۱) باب النحر و الذبح، باب نمبر ۲۴، من الذبائح والصيد،

حتی تموت۔ (۱)

حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے شیطان کے چیرے سے منع فرمایا ہے، وہ یہ کہ جانور کو اس طرح ذبح کیا جائے کہ اس کی کھال کاٹ کر اس کو چھوڑ دیا جائے اور اس کی رگیں نہ کاٹی جائیں یہاں تک کہ وہ جانور مر جائے۔

"شریطة" کی تفسیر میں علامہ ابن اثیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"الشريطة" الناقة ونحوها التی شرطت أی أثر فی حلقها اثر يسير كشرطة الحجام من غير قطع الاو داج ولا اجراء الدم، وكان هذا من فعل الجاهلية يقطعون شيئا يسيراً من حلقها، فيكون ذلك تذكيتها عندهم، و إنما أضا فها ألى الشيطان كأن الشيطان

(۱) أبوداؤد، كتاب الأضاحی، باب المبالغة فی الذبح، امام ابوداؤد نے اس حدیث کی سند پر سکوت فرمایا ہے۔ البتہ اس کی سند میں ایک راوی "عمرو بن عبداللہ الاسوار ہیں جن کو "عمرو بن برق" کہا جاتا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے "التقريب" میں ان کے بارے میں فرمایا کہ "صدوق فيه لين"۔

حملهم علی ذلك۔ (۱)

''شریطہ'' یہ ہے کہ کسی اونٹ وغیرہ کے حلق میں رگیں کاٹے اور خون بہائے بغیر تھوڑا سا چیرا لگایا جائے جیسے سینگی لگانے والا چیرا لگاتا ہے، اور یہ فعل زمانہ جاہلیت میں ہوتا تھا کہ جانور کے حلق کو تھوڑا سا کاٹ کر چھوڑ دیتے تھے اور یہی ان کے نزدیک ''تذکیہ'' ہوتا تھا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عمل کو شیطان کی طرف اس لئے منسوب فرمایا کہ شیطان نے ہی ان کو اس عمل پر اکسایا تھا۔

﴿۳﴾ عن عدیّ بن حاتم الطائی رضی اللہ عنه قال: قلت: یا رسول اللہ ﷺ! أن أحدنا أصاب صیدًا ولیس معه سکین أیذبح بالمروۃ وشقة العصا؟ فقال: أمرر الدم بماشئت واذکر اسم اللہ عزّوجلّ۔ (۲)

حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم

(۱) جامع الاصول لابن الاثیر، ج ۴، ص ۴۸۲، حدیث نمبر ۲۵۷۴۔

(۲) أبوداؤد، باب الذبیحة بالمروۃ، و سکت علیه هو والمنذری۔

سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ! اگر ہم میں سے کوئی شخص شکار کا جانور پکڑے اور اس کے پاس چھری نہ ہو تو کیا وہ اس جانور کو کانچ اور لکڑی کے چھلکے سے ذبح کرسکتا ہے؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا: کہ جس چیز سے چاہو خون بہادو. اور خون بہاتے وقت اس پر اللہ کا نام لو۔

امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس حدیث کو ذکر فرمایا ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں:

انی أرسل کلبی فآخذ الصید. فلا أجد ما أذکیه به فأذبحه بالمروة وبالعصا قال: أنهر الدم بما شئت وا ذكر اسم اللّٰه عزّوجلّ (۱)

حضرت عدی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں شکار کرنے کے لئے کتا چھوڑتا ہوں اور اس کے نتیجے میں جانور شکار کرلیتا ہوں، لیکن مجھے کوئی چیز نہیں ملتی جس سے

(۱) سنن نسائی، کتاب الاضاحی، باب اباحة الذبح بالعود، ج ۷، ص ۲۲۵، حدیث نمبر ۴۴۰۱۔ اس حدیث کی سند میں ایک راوی ''مری بن قطری الکوفی'' ہیں جن کو ابن حبان نے ثقات میں شمار کیا ہے۔ اور حافظ ذہبی ان کے بارے میں فرماتے ہیں ''لا یعرف'' تہذیب التہذیب، ج ۱۰، ص ۹۹۔

اس شکار کو ذبح کروں تو میں اس کو کانچ یا لکڑی سے ذبح کر دیتا ہوں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس چیز سے چاہو خون بہادو اور اس کو ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لو۔

﴿۴﴾ عن عبداللّٰه بن عباس رضی اللّٰه عنهما أنه قال: مافری الاوداج فکله۔ (۱)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ جس جانور کی رگیں کاٹ دی جائیں اس کو کھالو۔

مندرجہ بالا احادیث اور اس جیسی دوسری احادیث کی بنیاد پر فقہاء نے ''ذبح شرعی'' کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس ذبح میں رگیں کاٹ دی جائیں۔ "أوداج وَدَج" بفتحتین کی جمع ہے اور یہ ایک رگ کا نام ہے جو گردن میں ہوتی ہے، دراصل یہ دو رگیں ہوتی ہیں، چنانچہ علامہ ابن منظور ابن سیدہ سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

الودجان عرقان متصلان من الرأس الی السحر والجمع "اوداج" (۲)

''ودجان'' یہ دو رگیں ملی ہوئی ہوتی ہیں اور سر سے

(۱) مؤطا امام مالک، کتاب الذبائح، باب مایجوز من الذکاۃ فی حال الضرورۃ، ج۲، ص۴۸۹۔

(۲) لسان العرب: ج۲، ص۳۹۷، تحت المادۃ۔

پھیپڑے تک جاتی ہیں اور وَدَج کی جمع اَوداج آتی ہے۔

لیکن بعض فقہاء نے لفظ ''وَدَج'' کے استعمال میں توسع اختیار کرتے ہوئے ''حلقوم'' اور ''مریٔ'' کو بھی اس کے اندر داخل کر دیا ہے۔ ''حلقوم'' سانس کی نالی کو کہا جاتا ہے اور ''مریٔ'' کھانے کی نالی کو کہا جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ثم الأ وداج أربعة : الحلقوم و المرئ والعرقان اللذان بينهما الحلقوم والمرئ(۱)

اوداج چار رگیں ہیں، ایک حلقوم، ایک مریٔ، اور دو وہ رگیں ہیں جن کے درمیان میں حلقوم اور مریٔ ہوتی ہیں۔

اس میں تو کسی فقیہ کا اختلاف نہیں کہ ''ذبح شرعی'' کا اکمل طریقہ یہ ہے کہ یہ چاروں رگیں کاٹ دی جائیں۔(۲) لیکن اگر بعض رگیں کاٹ دی جائیں اور بعض رگیں چھوڑ دی جائیں تو اس جانور کے حلال ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع: ج ۵، ص ۴۱،

(۲) المغنی لابن قدامة ، ج ۱۱، ص ۴۵، دارالکتب العلمیة ، بیروت،

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حلقوم اور مریٔ کا کاٹنا واجب ہے اور ذکاۃ شرعی کے لئے ان دو رگوں کا کاٹ دینا کافی ہے، اگرچہ ودجین میں سے کوئی ایک رگ بھی نہ کٹے۔(۱)

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے اس بارے میں روایات مختلف ہیں، البتہ ان کی کتابوں سے ان کا راجح قول یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک حلقوم اور دوجین کو کاٹنا واجب ہے، ''مریٔ'' کو کاٹنا واجب نہیں۔(۲)

اسی طرح امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے اس بارے میں روایات مختلف ہیں، چنانچہ ان کی ایک روایت تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے موافق ہے اور ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ ودجین کو حلقوم اور مریٔ دونوں کے ساتھ کاٹنا واجب ہے، اس طرح ان کے نزدیک چاروں رگوں کو کاٹنا شرط ہے۔(۳)

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی سی تین رگیں کاٹ دی جائیں اور ایک رگ چھوڑ دی جائے تب بھی جانور حلال ہو جائے گا۔ البتہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب تک حلقوم، مریٔ اور ودجین میں سے ایک رگ نہ کاٹ دی جائے اس وقت تک جانور حلال نہیں ہوگا۔

---

(۱) فتح الباری، ج ۹، ص ۶۴۱، الأمّ، ج ۲، ص ۲۵۹،

(۲) الذخیرۃ للقرافی، ج ۴، ص ۱۳۳،

(۳) المغنی لابن قدامۃ، ج ۱۱، ص ۴۴، ۴۵،

اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب تک چاروں رگوں کا اکثر حصّہ نہ کاٹ دیا جائے اس وقت تک جانور حلال نہیں ہوگا۔(۱)

بہر حال! فقہاء کے درمیان مندرجہ بالا اختلاف کے باوجود تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ''ذکاۃ اختیاری'' کا محل حلق اور نرخرہ ہے، جانور کے حلال ہونے کے لئے ان چار رگوں میں سے ایک سے زیادہ رگوں کا کٹنا ضروری ہے۔ اور جن فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ ودجین میں سے کم از کم ایک کا کٹنا ضروری ہے، ان کا قول راجح ہے، اس لئے کہ کامل طور پر خون کا بہانا اسی وقت متحقق ہوسکتا ہے جب خون کی رگ کو کاٹ دیا جائے، چنانچہ امام قرافی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ویؤکدہ قولہ علیہ السلام : ماأنھر الدم وذکر اسم اللہ فکل۔(۲)

اس قول کی تائید حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے بھی ہوتی ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ جو چیز خون بہا دے اور اس پر اللہ کا نام لیا جائے تو اس جانور کو کھالو۔

اور خون کا بہانا خون کی رگیں کاٹنے سے حاصل ہوتا ہے، اور ''انہار''

(۱) بدائع الصنائع، ج ۵، ص ۴۱۔

(۲) الذخیرۃ للقرافی، ج ۴، ص ۱۳۳۔

کے اصل معنی "وسعت" اور "گنجائش" کے ہیں، "نہر" کو بھی "نہر" اسی لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں پانی کے لئے گنجائش ہوتی ہے اور دن کو "نہار" اس لئے کہا جاتا ہے کہ دن میں روشنی بہت وسیع ہوتی ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ چار رگوں میں سے تین رگوں کا کٹنا تمام رگوں کے کٹنے کے قائم مقام ہو جاتا ہے، کیونکہ جن مسائل میں توسع ہے ان میں شریعت کا اصول "للأکثر حکم الکل" جاری ہوتا ہے، اور "ذکاۃ شرعی" ان چیزوں میں سے جس میں توسع پایا جاتا ہے، اس لئے کہ فقہاء کے درمیان کیفیت ذکاۃ کے بارے میں تو اختلاف ہے، لیکن اس میں اختلاف نہیں ہے کہ بعض رگوں کا کٹ جانا "ذکاۃ شرعی" کے لئے کافی ہے۔ لہٰذا اس مسئلے میں "اکثر" "کل" کے قائم مقام ہو جائے گا۔(۱)

## آلۂ ذبح

اس بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ "ذکاۃ شرعی" کے لئے آلۂ ذبح دھار دار ہونا واجب ہے کہ وہ آلہ اپنی دھار کی وجہ سے جانور کو کاٹ دے یا پھاڑ دے، اپنے بوجھ اور وزن کی وجہ سے نہ پھاڑے، البتہ چھری یا چاقو ہونا کوئی ضروری نہیں، بلکہ ہر اس چیز سے ذبح کرنا جائز ہے جو دھار دار ہو، چاہے وہ لوہے کی بنی ہوئی ہو یا پتھر کی ہو یا لکڑی کی ہو، اس کی دلیل وہ

(۱) بدائع الصنائع، ج ۵، ص ۴۲۔

حدیث ہے جو شیخین وغیرہ نے بیان فرمائی ہے:

عن رافع بن خدیج رضی اللّٰہ عنہ قلت: یا رسول اللّٰہ ﷺ! إنّا ملا قوا العدوغدًا ولیس معنا مری، أفنذبح با لقصب قال: ما أنھر الدم وذکراسم اللّٰہ علیہ فکلوہ، لیس السن والظفر۔ (۱)

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ ﷺ! آئندہ کل ہم دشمن سے مقابلہ کرنے والے ہیں اور ہمارے ساتھ کوئی چھری نہیں ہے، تو کیا ہم بانس سے جانور ذبح کرلیں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو چیز خون بہا دے اور اس پر اللہ کا نام لیا جائے، اس کو کھاؤ، بشرطیکہ دانت اور ناخن سے ذبح نہ کیا گیا ہو۔

پیچھے حضرت عدی بن حاتم الطائی رضی اللہ عنہ کی روایت گزری ہے کہ انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کانچ اور لکڑی کے چھلکے سے

(۱) دیکھئے: جامع الاصول لابن الاثیر، ج ۴، ص ۴۸۹۔

ذبح کرنے کے بارے میں سوال کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں فرمایا: جس چیز سے چاہو خون بہادو۔ لیکن تمام احادیث اس بات پر متفق ہیں کہ ایسے آلے سے قطع اور خرق ضروری ہے جو خون بہا دے، اور اس آلے کے دھار دار ہونے کے وجوب پر تمام فقہاء متبوعین کا اجماع ہے۔ البتہ دانت اور ناخن کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، ائمہ حجازیین فرماتے ہیں کہ ان دونوں سے کسی حال میں بھی ذبح کرنا جائز نہیں، چاہے وہ جسم سے لگے ہوئے ہوں یا علیحدہ ہوں، اس لئے کہ ان کے بارے میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی مندرجہ بالا حدیث عمومیت پر دلالت کر رہی ہے اور اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے آلاتِ ذبح میں سے دانت اور ناخن کو مستثنیٰ فرما دیا ہے۔ البتہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث بالا کو اس دانت اور ناخن پر محمول فرمایا ہے جو جسم کے ساتھ متصل ہو، اس لئے کہ اس صورت میں اس جانور کی موت گلا گھونٹنے کی وجہ سے واقع ہوگی۔ لیکن وہ دانت اور ناخن جو جسم سے متصل نہ ہوں، بلکہ کٹے ہوئے ہوں تو اس صورت میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ان سے ذکاۃ شرعی مع الکراہۃ حاصل ہو جائے گی۔(۱)

## جانور کی رگیں کاٹے بغیر روح نکالنا

ایسا جانور جس پر انسان کو ذبح کرنے کی قدرت حاصل ہے، اگر اس

(۱) دیکھئے: رد المحتار، ج ۵، ص ۲۰۸،

کی رگیں کاٹے بغیر روح نکال دی جائے تو اس سے ''ذکاۃ شرعی'' حاصل نہیں ہوگی اور وہ جانور حلال نہیں ہوگا، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَآ اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوْذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيْحَةُ وَمَآ اَكَلَ السَّبُعُ اِلَّا مَاذَكَّيْتُمْ۔ (۱)

حرام کیا گیا ہے تم پر مردار، خون، خنزیر کا گوشت، اور جس جانور کو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو، جس کا گلا گھونٹا گیا ہو، جس کو غیر دھاردار بھاری آلے سے مارا گیا ہو، جو اوپر سے گر کر مر گیا ہو اور جو جانور دوسرے جانور کے سینگ مارنے کی وجہ سے ہلاک ہوگیا ہو، اور جس جانور کو درندے نے کھایا ہو، البتہ وہ جانور جس کو تم ذبح کرو۔

اس آیت کی تفسیر میں علامہ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

''منخنقة'' وہ جانور ہے جس کی موت گلا گھٹنے کی وجہ سے واقع ہو جائے، چاہے قصداً اس کا گلا گھونٹا جائے یا اتفاقاً ایسا ہو جائے، مثلاً کوئی جانور اپنی رسّی کے اندر الجھ جائے، جس کے نتیجے میں اس کی موت واقع ہو جائے۔

(۱) سورۃ المائدۃ، آیت ۳۔

ایسے جانور کو کھانا حرام ہے۔

''موقوذة'' وہ جانور ہے جس کو غیر دھار دار بھاری چیز سے مارا جائے، یہاں تک کہ وہ مر جائے۔ جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور دوسرے حضرات نے اس کی تفسیر میں بیان فرمایا کہ یہ وہ جانور ہے جس کو لکڑی سے مارا جائے یہاں تک کہ اس کو کوٹ دیا جائے اور اس کے نتیجے میں اس کی موت واقع ہو جائے۔ حضرت قتادہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جاہلیت کے لوگ جانور کو لکڑیوں سے مارا کرتے تھے، یہاں تک کہ جب وہ جانور مر جاتا تو اس کو کھا لیتے۔

صحیح میں حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ! میں ''معراض'' (۱) کو شکار کی طرف پھینکتا ہوں اور شکار حاصل کر لیتا ہوں۔

---

(۱) ''معراض'' بکسر المیم، وہ تیر جو بغیر پَر اور نصل کے ہو، جو چوڑائی میں چلتا ہے اور چوڑائی میں جا کر جانور کو لگتا ہے، دھار کی طرف سے نہیں لگتا۔ لسان العرب، لابن منظور، ج ۹، ص ۴۲، تاج العروس، ج ۵، ص ۵۰، پر ''معراض'' کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ دو لکڑیوں سے بنتا ہے جس کے دونوں کنارے باریک ہوتے ہیں اور درمیان سے موٹا ہوتا ہے جیسے روئی دھننے کی لکڑی ہوتی ہے۔ جب شکاری اس کو پھینکتا ہے تو سیدھا جاتا ہے، البتہ جانور کو چوڑائی کی طرف سے لگتا ہے، کنارے سے نہیں لگتا۔ لیکن اگر جانور قریب ہو تو پھر ''پھل'' کی طرف سے لگ کر اس کو زخمی کر دیتا ہے۔ حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اسی کے بارے میں سوال ہے۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم ''معراض'' سے شکار کرو اور وہ معراض اس جانور کو چیر دے تو اس جانو کو کھالو۔ اور اگر وہ ''معراض'' اس جانور کو چوڑائی میں لگے تو وہ جانور ''وقیذ'' (کوٹا ہوا) ہے، لہٰذا اس کو مت کھاؤ۔(۱)

لہٰذا اس حدیث میں دونوں جانوروں کے درمیان تفریق کر دی کہ جس جانور کو تیر کا دھار دار حصّہ لگے، اس جانور کو حلال قرار دیا اور جس جانور کو تیر چوڑائی میں لگے اس کو ''وقیذ'' کہہ کر حرام قرار دیدیا۔ اور یہ مسئلہ فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے۔

''متردیۃ'' اس جانو کو کہا جاتا ہے جو کسی اونچی جگہ سے گرنے کے نتیجے میں ہلاک ہو جائے، ایسا جانور بھی حلال نہیں ہے۔ حضرت علی بن ابی طلحہ رحمۃ اللہ علیہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت فرماتے ہیں کہ ''متردیۃ'' وہ جانور ہے جو پہاڑ سے گر کر مر جائے۔ حضرت قتادۃ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ''متردیۃ'' وہ جانور ہے جو کنویں میں گر کر مر جائے۔ حضرت سدّی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ''متردیۃ'' وہ جانور ہے جو پہاڑ سے گر کر ہلاک ہو جائے یا کنویں میں گر کر ہلاک ہو جائے۔

''نطیحۃ'' وہ جانور ہے جو دوسرے جانور کے سینگ مارنے کی وجہ سے مر جائے، ایسا جانور حرام ہے، اگرچہ سینگ لگنے کی وجہ سے وہ زخمی ہو گیا

---

(۱) اس حدیث کو محدثین کی ایک جماعت نے مختلف ابواب کے تحت مختلف طرق سے نقل فرمایا ہے۔

ہو اور اس کا خون بہہ گیا ہو، چاہے ذبح کرنے کی جگہ سے خون بہا ہو۔

"وَمَا أكل السبع" یعنی وہ جانور جس پر شیر، چیتے، بھیڑیے یا کتے نے حملہ کیا ہو اور پھر اس میں سے کچھ حصہ کھالیا ہو، جس کے نتیجے میں وہ جانور مر چکا ہو، ایسا جانور حرام ہے، اگرچہ ان درندوں کے حملہ کرنے کے نتیجے میں اس جانور کا خون بہہ گیا ہو، چاہے اس جانور کے حلق سے خون بہا ہو، لیکن اس کے باوجود فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ وہ جانور حلال نہیں ہے۔ زمانہ جاہلیت میں درندے جس بکری، اونٹ اور گائے کو شکار کر کے کھا کر چھوڑ دیتے تھے، لوگ درندے کے بچے ہوئے شکار کو کھالیتے تھے، اس لئے اللہ تعالیٰ نے مؤمنین کے لئے اس کو حرام قرار دیدیا۔

"اِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ" اس کا تعلق ماقبل سے ہے یعنی جن پانچ جانوروں کا بیان اوپر ہوا، اگر ان میں سے کسی جانور کی موت کا سبب تو ثابت ہو چکا ہو، لیکن ابھی اس کے اندر روح باقی ہو اور اس کی وجہ سے ذبح شرعی کے ذریعہ اس کا تدارک ممکن ہو، تو ذبح شرعی کے بعد وہ جانور حلال ہو جائے گا۔ چنانچہ حضرت علی بن ابی طلحہ "الا ماذکیتم" کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا قول نقل فرماتے ہیں کہ:

اِلا ما ذبحتم مِن هؤلاء وفيه روح فكلوه فهو ذكيٌ۔

یعنی مندرجہ بالا پانچ جانوروں کو روح موجود ہونے کی حالت میں ذبح کر دو۔

تو اس کو کھالو، کیونکہ وہ ''ذکی'' اور پاک ہے۔ حضرت سعید بن جبیر، حضرت حسن بصری اور حضرت سدّی رحمہم اللہ سے بھی اس کی یہی تفسیر منقول ہے۔

بہرحال! قرآن کریم کی مندرجہ بالا آیت سے یہ ظاہر ہوگیا کہ جانور صرف اس وقت حلال ہوتا ہے جب ''ذکاۃ شرعی'' کے ذریعہ اس کی روح نکالی گئی ہو۔ لہٰذا صرف کسی جانور کا گلا گھونٹ دینے سے یا کسی جانور کو وزنی چیز کے ذریعہ کوٹ دینے سے یا کسی اور طریقے سے اس جانور کا خون بہا دینے سے وہ جانور حلال نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر کسی جانور کو دوسرے جانور نے سینگ مار دیا ہو، یا جس جانور کو کسی درندے نے شکار کیا ہو، بعض اوقات اس جانور کے ذبح کرنے کی جگہ سے خون بہہ جاتا ہے، لیکن اس کے باوجود قرآن کریم نے صراحۃً دونوں کو حرام قرار دیا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ محض ذبح کی جگہ سے خون بہہ جانے کی وجہ سے جانور حلال نہیں ہوتا، بلکہ اس طریقے سے جانور کا خون بہانا ضروری ہے جس طریقے کو اللہ تعالیٰ نے ''تذکیہ شرعی'' کے لئے مقرر فرمایا ہے۔

## ب۔ ذبح کے وقت ''بسم اللہ'' پڑھنا

جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ ''ذکاۃ شرعی'' کے لئے ضروری ہے کہ ذبح کرنے والا ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لے، لہٰذا اگر ذبح کرنے والا قصداً ''بسم اللہ'' چھوڑ دے تو امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔ لیکن اگر وہ نسیاناً

''بسم اللہ'' چھوڑ دے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ذکاۃ شرعی معتبر ہوگی اور وہ جانور حلال ہوگا، اور ان فقہاء کے نزدیک ذبیحہ اور صید کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ البتہ حنابلہ کے نزدیک صرف ذکاۃ اختیاری میں نسیان معاف ہے، لیکن شکار کے جانور میں اگر شکار کرنے والے نے تیر چلاتے وقت یا شکاری کتا چھوڑتے وقت ''بسم اللہ'' نہیں پڑھی تو اس جانور کی ''ذکاۃ شرعی'' نہیں ہوئی، چاہے اس نے قصداً بسم اللہ چھوڑی ہو یا نسیاناً چھوڑی ہو۔(۱)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مشہور قول کے مطابق ذبح کے وقت ''بسم اللہ'' پڑھنا واجب نہیں بلکہ سنّت ہے۔(۲) لہٰذا ان کے نزدیک ''ذبیحہ'' حلال ہے اگرچہ قصداً بسم اللہ چھوڑ دی ہو۔ لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی ''کتاب الأم'' کی مراجعت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قصداً ''بسم اللہ'' چھوڑنے کے باوجود جانور کے حلال ہونے پر کوئی صراحت نہیں ہے، البتہ اس کی صراحت موجود ہے کہ نسیاناً بسم اللہ چھوڑنے پر جانور حلال ہو جائے گا۔ چنانچہ ''کتاب الأم'' کی عبارت مندرجہ ذیل ہے:

واذا ارسل الرجل المسلم كلبه أوطائره المعلمين أحببت له أن يسمى، فإن لم يسم

(۱) مسلک حنفی کے لئے دیکھئے: بدائع الصنائع، ج ۵، ص ۴۶۔ مسلک مالکی کے لئے دیکھئے: الذخیرہ للقرافی، ج ۴، ص ۱۳۴، الصاوی علی الدردیر، ج ۲، ص ۱۷۱، حنبلی مسلک کے لئے دیکھئے: المغنی لابن قدامۃ، ج ۱۱، ص ۴۔

(۲) قلیوبی وعمیرۃ، ج ۴، ص ۲۴۵۔

ناسیا، فقتل أکل، لأنهما اذا کان قتلهما کالذکاة، فهو لونسی التسمیة فی الذبیحة اکل، لأن المسلم یذبح علی اسم عزّوجلّ وان نسی۔ (۱)

اگر کوئی مسلمان اپنا سدھایا ہوا شکاری کتا یا شکاری پرندہ شکار کے لئے چھوڑے تو اس کو چاہیے "بسم اللہ" پڑھے، اور اگر وہ بسم اللہ پڑھنا بھول جائے اور وہ کتا یا پرندہ شکاری جانور کو قتل کر دے تب بھی شکاری جانور کھالے، اس لئے کہ ان دونوں کا قتل کرنا "ذکاۃ شرعی" کے حکم میں ہے۔ جیسے کہ اگر ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھنا بھول جائے تو اس کو کھالے، اس لئے کہ مسلمان اللہ کے نام پر ہی ذبح کرتا ہے اگرچہ بھول جائے۔

پھر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات کی بھی تصریح فرمائی ہے کہ جو شخص ذبح کرتے وقت استخفافاً بسم اللہ پڑھنا چھوڑے تو اس کا ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔ اور مسلّم قواعد کے ضمن میں یہ بیان فرمایا کہ:

---

(۱) کتاب الام للشافعی، ج۲، ص ۲۲۷، کتاب الصید والذبائح، باب تسمیۃ اللّٰہ عزوجل عند ارسال مایصطاد۔

أن المسلم إذا نسيي اسم اللّٰه تعالیٰ أكلت ذبيحته وإن تركه استخفافًا لم تؤكل ذبيحته۔ (۱)

مسلمان اگر بھول کر بسم اللہ چھوڑ دے تو اس کا ذبیحہ کھایا جائے گا اور اگر استخفافاً چھوڑ دے تو اس کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا۔

بعض علماء نے اس بات کی صراحت فرمائی ہے کہ مندرجہ بالا مسئلے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔ چنانچہ ''تفسیر مظہری'' میں ''شرح المقدمۃ المالکیۃ'' سے یہ عبارت نقل کی گئی ہے:

وكل هذا في غير المتهاون وأما المتهاون فلا خلاف أنها لا تؤكل ذبيحته تحريماً، قاله ابن الحارث والبشير والمتهاون هو الذي يتكرر منه ذٰلك كثيراً والله اعلم (۲)

''بسم اللہ'' پڑھنے اور چھوڑنے کی یہ تفصیل اس شخص کے بارے میں ہے جو ''بسم اللہ'' پڑھنے کو حقیر نہ سمجھتا ہو، لیکن جو شخص حقیر سمجھتا ہو تو اس کے ذبیحہ کے حرام

(۱) کتاب الام، ج ۲، ص ۱۳۱، باب ذبائح أهل الكتاب۔

(۲) تفسیر مظہری، ج ۳، ص ۳۱۸۔

ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں، ابن الحارثؒ اور بشیرؒ
نے یہی فرمایا ہے اور ''متہاون'' وہ شخص ہے جو اکثر و
بیشتر بسم اللہ پڑھنا چھوڑ دیتا ہو۔ واللہ اعلم۔

لہٰذا مندرجہ بالا عبارت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قصداً ''بسم اللہ'' چھوڑنے کے باوجود جانور کا حلال ہونا علی الاطلاق نہیں ہے، بلکہ ان کے نزدیک بھی اگر کوئی شخص تھاوناً اور استخفافاً بسم اللہ پڑھنا چھوڑ دے، اور اس کی عادت بنالے تو اس کا ذبیحہ حرام ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک حلّت کا حکم صرف اس صورت کے ساتھ محدود ہے جب ذبح کرنے والا اتفاقاً ایک دو مرتبہ استخفاف اور تہاون کے بغیر ''بسم اللہ'' پڑھنا بھول جائے، اور یہ صورت بھی کراہت سے خالی نہیں، اس لئے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بھی فرمادیا کہ:

أحببت له أن يسمىّ۔

چنانچہ فقہاء شافعیہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ عمداً ''بسم اللہ'' چھوڑنا مکروہ ہے، اس کی وجہ سے ''بسم اللہ'' چھوڑنے والا گناہ گار ہوگا۔(۱)

اس سے ظاہر ہوا کہ عمداً ''بسم اللہ'' چھوڑنے سے حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جانور حرام ہو جائے گا، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی حرام ہے بشرطیکہ استخفاف اور تہاون کی وجہ سے ''بسم اللہ''

---

(۱) دیکھئے: روضۃ الطالبین، ج ۳، ص ۲۰۵، رحمۃ الامۃ: ص ۱۱۸۔

چھوڑی ہو اور بسم اللہ چھوڑنا ذبح کرنے والے کی عادت ہو۔اور جس جانور کی حرمت پر دوسرے فقہاء کا اتفاق ہے، اگر چہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس پر حرام ہونے کا حکم نہیں لگاتے لیکن ان کے نزدیک بھی وہ جانور کراہت سے خالی نہیں، اور یہ رخصت بھی ایسی ہے کہ قرآن وحدیث کی نصوص سے اس کی تقویت نہیں ہوتی اور آیات اور احادیث "تسمیۃ" کو ذکاۃ شرعی کے ارکان میں سے ایک رکن ظاہر کرتی ہیں۔قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَاِنَّهٗ لَفِسْقٌ۔ (۱)

جس جانور پر اللہ کا نام نہ لیا جائے اس کو مت کھاؤ اور ایسا کرنا گناہ ہے۔

متروک التسمیۃ کے حرام ہونے پر کونسی عبارت اس آیت سے زیادہ صریح اور واضح ہوسکتی ہے، اس آیت میں کوئی اجمال اور خفا نہیں ہے، بلکہ اس میں صراحتاً "نہی" موجود ہے اور "نہی" تحریم کا تقاضہ کرتی ہے۔اور پھر قرآن کریم نے صرف "نہی" پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کے بعد ایک جملہ "وَاِنَّهٗ لَفِسْقٌ" بھی آیا ہے جس کے بعد تمام شبہات ختم ہو جاتے ہیں۔اور قرآن کریم میں صرف یہی ایک آیت نہیں ہے جو "تسمیۃ" کے ذکاۃ شرعی کے ارکان میں سے ایک رکن ہونے پر دلالت کررہی ہے، بلکہ بہت سی آیات

(۱) سورۃ الانعام، آیت ۱۲۱۔

اس پر دلالت کرتی ہیں۔ ان میں سے بعض آیات مندرجہ ذیل ہیں:

﴿۱﴾ يَسْـَٔلُوْنَكَ مَاذَآ اُحِلَّ لَهُمْ قُلْ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ تُعَلِّمُوْنَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّٰهُ فَكُلُوْا مِمَّآ اَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ۔ (۱)

﴿۲﴾ وَلِكُلِّ اُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِّيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلٰى مَارَزَقَهُمْ مِّنْۢ بَهِيْمَةِ الْاَنْعَامِ ط (۲)

﴿۳﴾ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ ج (۳)

﴿۴﴾ وَاَنْعَامٌ لَّا يَذْكُرُوْنَ اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهَا افْتِرَآءً عَلَيْهِ۔ (۴)

﴿۵﴾ وَمَا لَكُمْ اَلَّا تَاْكُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ۔ (۵)

---

(۱) سورۃ المائدۃ، آیت ۴۔

(۲) سورۃ الحج، آیت ۳۴۔

(۳) سورۃ الحج، آیت ۳۶۔

(۴) سورۃ الانعام، آیت ۱۳۸۔

(۵) سورۃ الانعام، آیت ۱۱۹۔

مندرجہ بالا تمام آیات مختلف اسالیب سے اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ ذبح کرتے وقت اللہ تعالیٰ کا نام لینا ان اہم عناصر میں سے ہے جس کے نتیجے میں مسلمان کے لئے حیوان کا گوشت حلال ہو جاتا ہے اور قرآن کریم نے اس بات کو صرف ایک دو آیتوں کے اندر بیان کرنے پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ ہر اس موقع پر جہاں ذبیحہ کا ذکر ہو، یا شکار کا ذکر ہو، یا قربانی کا ذکر ہو، اس رکن کو ایک مستقل صفت کے ذریعہ بیان فرمایا، اور بسم اللہ چھوڑنے والے پر شدّت سے نکیر فرمائی ہے اور اس عمل کو "افتراء علی اللّٰہ" قرار دیا۔ اور ان لوگوں پر نکیر فرمائی جو اللہ کا نام لینے کے باوجود ذبیحہ کو حلال نہیں سمجھتے ہیں، یہ تمام باتیں اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لینا "ذکاۃ شرعی" کی بڑی شرائط میں سے ایک شرط ہے۔

اسی طرح حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سی احادیث میں "تسمیہ" کو ان ارکان میں سے قرار دیا ہے جن کا ذبیحہ جانور اور شکار کے حلال ہونے کے لئے پایا جانا ضروری ہے، وہ احادیث مندرجہ ذیل ہیں:

﴿۱﴾ عن رافع بن خديج رضي اللّٰه عنه
قال: قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم:
ماأنهر الدم و ذكراسم اللّٰه فكل (۱)

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے روایت ہے

(۱) صحیح بخاری، كتاب الذبائح، باب التسمية على الذبيحة، حدیث نمبر ۵۴۹۸، محدثین کی ایک بڑی جماعت نے اس حدیث کو روایت کیا ہے۔

کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو چیز خون بہا دے اور اس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو تو اس کو کھالو۔

﴿۲﴾ عن عبداللّٰه بن عمر رضی اللّٰه عنهما عن رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم : أنه لقی زید بن عمروبن نفیل بأسفل بلدح وذالك قبل ان ینزل علی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم الوحی، فقدّمت الی النبی صلی اللّٰه علیه وسلم سفرة فأبی أن یأکل منها، ثم قال زید: انی لست آکل مما بحون علی انصابکم ولا آکل الاما ذکر اسم اللّٰه علیه(۱)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے نزول وحی سے پہلے زید بن عمرو بن نفیل سے "أسفل بلدح" کے مقام پر ملاقات کی، تو حضور

(۱) صحیح بخاری، مناقب الانصار، باب حدیث زید بن عمرو بن نفیل، حدیث نمبر ۳۸۲۶۔ کتاب الذبائح، حدیث نمبر ۵۴۹۹۔

اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے دسترخوان بچھایا گیا (اور کچھ گوشت لاکر سامنے رکھا گیا) حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے کھانے سے انکار فرمایا، حضرت زید نے فرمایا کہ میں اس جانور کو نہیں کھاتا ہوں جو تم اپنے بتوں کے نام پر ذبح کرتے ہو اور میں صرف اس جانور کو کھاتا ہوں جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو۔

یہ حدیث اس بات پر دلیل ہے کہ "متروک التسمیہ" کا حرام ہونا حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت کا حصہ ہے۔

﴿۳﴾ عن جندب بن سفیان البجلی رضی اللّٰه عنه قال: ضحّینا مع رسول اللّٰه، صلی اللّٰه علیه وسلم أضحاة ذات یوم فأذالناس قد ذبحواضحا یا هم قبل الصلاة، فلما انصرف رآهم النبی صلی اللّٰه علیه وسلم أنهم قد ذبحوا قبل الصلاة فقال: من ذبح قبل الصلاة فلیذبح مکا نها أخری ومن کان لم یذبج حتی صلینا فلیذبح علی اسم

اللہ(۱)

حضرت جندب بن سفیان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ ہم نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قربانی کی، بعض لوگوں نے عید کی نماز سے پہلے قربانی کے جانور ذبح کر لئے، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نماز عید سے واپس ہوئے تو آپ ﷺ نے دیکھا کہ لوگوں نے نماز سے پہلے قربانی کرلی ہے، تو آپ ﷺ نے اعلان فرمایا کہ جس شخص نے نماز سے پہلے قربانی کرلی ہے تو اس کی جگہ پر دوسرا جانور ذبح کرے اور جس نے نماز سے پہلے قربانی کے جانور کو ذبح نہیں کیا وہ اللہ کا نام لے کر ذبح کرے۔

﴿۴﴾ عن عباية بن رفاعة عن جده أن النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم قال: ما أنهر الدم و ذكر اسم اللّٰہ فكل۔ (۲)

(۱) صحیح بخاری، کتاب الذبائح، باب قول النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم: فليذبح على اسم اللّٰہ، حدیث نمبر ۵۵۰۰۔

(۲) صحیح بخاری، کتاب الذبائح، باب ماأنهر الدم من القصب الخ، حدیث نمبر ۵۵۰۳۔

حضرت عبایہ بن رفاعہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو چیز خون بہا دے اور اس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو تو اس کو کھالو۔

﴿۵﴾ عن أبی ثعلبة الخشنی رضی اللّٰہ عنه أنهٔ سأل رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم أسئلة فأ جاب رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم عن سؤاله فی الصید فقال: فما صدت بقوسك فاذكر اسم اللّٰہ وكل وما صدت بكلبك المعلّم فاذكر اسم اللّٰہ وكل(۱)

حضرت ابو ثعلبہ خشنی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کئی سوالات کیے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے شکار کے بارے میں ان کے سوال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا: تم اپنے کمان سے جو جانور شکار کرو تو شکار کرتے وقت اللہ کا نام لو اور اس کو کھالو، اسی طرح

(۱) صحیح بخاری، کتاب الذبائح، باب آنیة المجوس، حدیث نمبر ۵۴۹۶۔

جو جانور تم اپنے سدھائے ہوئے کتے کے ذریعہ شکار کرو تو اس کو چھوڑتے وقت اللہ کا نام لواور اس کو کھالو۔

﴿٦﴾ عن عدیّ بن حاتم رضی اللّٰہ عنه ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم قال: إذا أرسلت كلابك المعلّمة و ذكرت اسم اللّٰہ فكل ممّا أمسكن عليك۔ (۱)

حضرت عدی حاتم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تم نے اپنے سدھائے ہوئے کتوں کو شکار کی طرف چھوڑا اور اس کو چھوڑتے وقت اللہ کا نام لیا تو اس جانور کو کھالو جو کتے تمہارے لئے چھوڑ دیں۔ (اور خود اس میں سے نہ کھائے)

﴿٧﴾ عن عدیّ بن حاتم رضی اللّٰہ عنه قال: قلت یا رسول اللّٰہ ﷺ! إنی أرسل كلبی أجد معه كلباً آخر لا أدری أیّهما أخذه؟ فقال: لاتأ كل فانّما سمیت علی

(۱) صحیح بخاری، کتاب الذبائح، باب ماجاء تصیّد، حدیث نمبر ۵۴۸۷۔

كلبلك ولم تسمّ على غيره۔ (۱)

حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ! میں شکار کے لئے اپنا کتا چھوڑتا ہوں، لیکن میں اپنے کتے کے ساتھ دوسرا کتا بھی پاتا ہوں اور مجھے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کس کتے نے جانور شکار کیا ہے؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس جانور کو مت کھاؤ، کیونکہ تمہارے کتے پر تو بسم اللہ پڑھی گئی ہے اور دوسرے کتے پر بسم اللہ نہیں پڑھی گئی۔

﴿۸﴾ وعنه رضي الله عنه مرفوعاً: وإذا خالط كلاباً لم يذكر اسم الله عليها فأمسكن فقتلن فلا تأكل۔ (۲)

حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً یہ روایت منقول ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اگر تمہارے کتے کے ساتھ شکار کرنے

(۱) صحیح بخاری، کتاب الذبائح، باب اذا وجد مع الصید کلبا آخر، حدیث نمبر ۵۴۸۶۔
(۲) صحیح بخاری، کتاب الذبائح، باب الصید اذا غاب عنہ یومین اوثلاثۃ أیام، حدیث نمبر ۵۴۸۴۔

میں دوسرے ایسے کتے شامل ہو جائیں جن کو چھوڑتے وقت اللہ کا نام نہیں لیا گیا اور وہ سب مل کر جانور کو پکڑ کر قتل کر دیں تو تم اس جانور کو مت کھاؤ۔

﴿۹﴾ وعنه رضی الله عنه قال: قلت: یا رسول الله ﷺ! إن أحدنا أصاب صیداً ولیس معه سکین، أیذبح بالمروة وشقة العصا؟ قال: أمرر الدم بماشئت واذکر اسم الله عزّ و جلّ۔ (۱)

حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے ہی روایت ہے: وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ! ہم میں ایک شخص شکار کا جانور پکڑ لیتا ہے، لیکن اس کے پاس ذبح کرنے کے لئے چھری نہیں ہوتی، کیا وہ کانچ اور لکڑی کی چھال سے ذبح کرسکتا ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس چیز سے چاہو خون بہادو اور اس پر اللہ عزوجل کا نام لو۔

---

(۱) أبوداؤد، باب الذبیحۃ بالمروۃ، حدیث نمبر ۲۸۲۴۔ نسائی، اباحۃ الذبح بالعود، حدیث نمبر ۴۴۰۱۔ یہ حدیث پیچھے بھی گزر چکی ہے۔

بہر حال! قرآن وحدیث کی مندرجہ بالا تمام نصوص ذبح کے وقت اللہ کا نام لینے پر انتہائی تاکید اور کامل توجہ دینے پر دلالت کر رہی ہیں، حالانکہ ان نصوص میں سے صرف ایک نص بھی یہ بیان کرنے کے لئے کافی ہے کہ ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھنا ذبح کے ارکان میں سے ایک رکن ہے، لیکن شارع نے اس بات کو صرف ایک مرتبہ بیان کرنے پر اکتفا نہیں فرمایا، بلکہ مختلف مناسب مقامات پر مختلف اسالیب سے بار بار مکرر اس بات کو بیان فرمایا، یہ صرف اس کی انتہائی اہمیت بیان کرنے کے لئے کیا، اور یہ بتانے کے لئے کیا کہ حیوان کی ذکاۃ شرعی کے حصول کے لئے بسم اللہ پڑھنا قطعی شرط ہے۔

البتہ صرف ایک صورت وجوب تسمیہ سے مستثنیٰ ہے، وہ حالتِ نسیان کی صورت ہے، چنانچہ امام جصاص رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

نسیاناً ''بسم اللہ'' چھوڑنا صحت ذکاۃ شرعی کے لئے مانع نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد:

وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ۔

میں صرف ''عامد'' کو خطاب کیا گیا ہے، ناسی کو نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس ارشاد کے آخر میں فرمایا: وَاِنَّهٗ لَفِسْقٌ (یہ عمل گناہ ہے) اور ''فسق'' کی صفت ''ناسی'' کی نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ ناسی حالت نسیان میں ''تسمیہ'' کا مکلّف نہیں ہے۔ امام اوزاعی

رحمۃ اللہ علیہ نے یہ روایت نقل فرمائی ہے کہ:

**عن عطاء بن أبی رباح عن عبید بن عمیر عن عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: تجاوز اللہ عن أُمتی الخطأ و النسیان وما استکر ھوا علیہ۔**

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: میری امّت سے خطاء، بھول چوک اور جس کام پر انہیں مجبور کیا جائے وہ سب اللہ تعالیٰ نے معاف اور درگزر فرما دیئے ہیں۔

لہٰذا اس حدیث کے لحاظ سے جب ''ناسی'' مکلّف نہیں ہے. تو اس کے ذبح کئے ہوئے جانور کی ''ذکاۃ'' ماموربہ طریقے پر ادا ہو جائے گی، لہٰذا اس کا تسمیہ کو چھوڑ دینا ذکاۃ شرعی کو فاسد نہیں کرے گا، اور ذکاۃ شرعی کے فوت ہونے کی بناء پر اس کی جگہ پر دوسری مرتبہ ذکاۃ شرعی لازم کرنا بھی جائز نہیں، اس لئے کہ ذبح کرتے وقت ''تسمیہ'' بھول جانے کا حکم نماز میں

''تکبیر'' بھول جانے یا طہارت وغیرہ بھول جانے کی طرح نہیں ہے، کیونکہ نماز میں تکبیر اور طہارت کا حکم یہ ہے کہ بھول جانے کے بعد جب یاد آ جائیں تو دوسری مرتبہ فرض آخر کے طور پر ادا کرنا لازم ہے۔ لیکن ذبح میں فرض آخر کے طور پر لازم کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ ذکاۃ کا محل ہی فوت ہو چکا ہے۔(۱)

''نسیان'' والے مسئلے پر اس روایت سے بھی دلالت ہوتی ہے جو امام دار قطنی اور امام بیہقی نے روایت کی ہے، وہ یہ کہ:

**عن ابن عباس رضی اللّٰہ عنهما ان النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم قال: المسلم یکفیه اسمه فان نسی أن یسمّی حین یذبح فلیسم ولیذ کر اسم اللّٰہ ثم لیأکل۔ (۲)**

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مسلمان کے لئے اللہ کا نام ہی کافی ہے، پس اگر ذبح

(۱) احکام القرآن للجصاص ج ۳، ص ۷۔۸، طبع لاہور۔

(۲) نصب الرایه للزیلعی، ج ۲، ص ۲۶۱۔

کرتے وقت بسم اللہ بھول جائے تو اس کو چاہئے کہ بسم اللہ پڑھ لے اور اللہ کا نام لے اور پھر اس کو کھائے۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس حدیث کو اپنی کتاب ''التلخیص الحبیر'' میں نقل کرنے کے بعد فرمایا:

وقد صححه ابن السكن۔

یعنی ابن سکن نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ البتہ بعض محدّثین نے اس روایت کی سند کو ''معقل بن عبداللہ اور محمد بن یزید بن سنان کی وجہ سے ''معلل'' قرار دیا ہے۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ''معقل بن عبداللہ صحیح مسلم کے رجال میں سے ہیں اور محمد بن یزید بن سنان کو ابن حبان، نفیلی اور مسلمۃ نے ثقہ قرار دیا ہے۔ (۱) اور عبد بن حمید نے راشد بن سعد سے مرسلاً یہ روایت نقل کی ہے:

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:
ذبيحة المسلم حلال سمّٰى أولم يسمّ مالم يتعمّد والصيد كذالك۔ (۲)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ مسلمان کا ذبیحہ حلال ہے، چاہے اس نے بسم اللہ

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: اعلاء السنن، ج ۱۷، ص ۶۸۔
(۲) الدر المنثور للسیوطی، ج ۳، ص ۴۲۔

پڑھی ہو یا نہ پڑھی ہو جب تک اس نے بسم اللہ نہ
پڑھنے کا قصد نہ کیا ہو اور مسلمان کے شکار کا بھی یہی
حکم ہے۔

یہ تمام مرفوع روایات اس روایت کی تائید کرتی ہیں جو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی ''موقوف'' روایت کو تعلیقاً ذکر فرمایا ہے، وہ یہ کہ ''من نسی فلابأس'' (۱)

یعنی جو شخص تسمیہ بھول جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس روایت کو امام دارقطنی اور سعید بن منصور وغیرہ نے ''موصولاً'' ذکر کیا ہے اور حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے بارے میں فرمایا کہ ''وسندہ صحیح'' (۲)

بہرحال! یہ بے شمار نصوص جو ذبح کے وقت ''تسمیہ'' کے وجوب پر دلالت کرتی ہیں، ان کے مقابلے میں جو استدلال امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے پیش کیا ہے، وہ ثبوت اور دلالت میں ان نصوص کے قریب بھی نہیں پہنچ سکتا۔

مثلاً بعض شوافع نے قرآن کریم کی اس آیت اِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے ''تذکیہ'' کو مطلق رکھا ہے، اس کو ''تسمیہ'' کے ساتھ مقید نہیں کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ''تسمیہ''

(۱) صحیح بخاری، کتاب الذبائح، باب التسمیة علی الذبیحة ومن ترك متعمداً۔
(۲) صحیح بخاری، ج۹، ص۶۲۴۔

واجب نہیں۔ اس استدلال کا جواب واضح ہے، وہ یہ کہ شریعت میں ''تذکیہ'' کا ایک متعیّن مفہوم ہے اور سابق میں ہم نے جو نصوص ذکر کی ہیں، وہ اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ ''تذکیۂ شرعی'' تسمیہ کے بغیر حاصل ہی نہیں ہوسکتا، لہٰذا ''تسمیہ'' تذکیہ شرعی کے مفہوم کے اندر ہی داخل ہے، جیسا کہ ذبح کے مفہوم میں رگوں کا کاٹنا داخل ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ''تذکیۃ'' کو بطور ''مفہوم کلّی'' کے ذکر فرمایا ہے جو ان تمام شرعی ارکان کو شامل ہے، جو دوسری نصوص سے ثابت ہیں، اور ان ارکان میں سے ایک رکن ''تسمیہ'' بھی ہے، لہٰذا اللہ جل شانہ کے اس قول ''اِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ'' میں ''تسمیہ'' خود ملحوظ اور داخل ہے۔

اس طرح بعض شوافع نے صحیح بخاری کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ:

أن قوماً قالوا للنبی صلی اللّٰہ علیه وسلم:
إن قوماً یأتوننا بلحم لا ندری أذکر اسم
اللّٰہ علیه أم لا فقال: سمّوا علیه انتم وکلوه
قالت: وکانوا حدیثی عهد بالکفر۔ (۱)

یعنی ایک قوم کے لوگوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ بعض لوگ ہمارے پاس گوشت لاتے

(۱) صحیح بخاری، کتاب الذبائح، باب ذبیحۃ الأعراب، حدیث نمبر ۵۵۰۷۔

ہیں، لیکن یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آیا انہوں نے ذبح
کرتے وقت اس پر اللہ کا نام لیا تھا یا نہیں لیا تھا؟
حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم اس پر اللہ کا
نام لے کر کھالو۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی
ہیں کہ ان کا زمانہ کفر سے قریب تھا۔

لیکن اس حدیث سے اس جانور کی حِلّت پر استدلال مکمل نہیں ہوتا جس کے بارے میں یقینی طور پر معلوم ہے کہ اس کو ذبح کرنے والے نے عمداً ''تسمیہ'' کو چھوڑا ہے، زیادہ سے زیادہ اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ مسلمان کے فعل کو وجہ صحیح پر محمول کیا جائے گا، لہٰذا اگر کوئی مسلمان گوشت یا کھانا لے کر آئے تو ظاہر یہ ہے کہ وہ مشروع طریقہ پر ذبح شدہ حلال جانور کا گوشت ہوگا اور اس کو ظاہری حالت پر محمول کیا جائے گا، اور ہمیں ہر مسلمان کے ساتھ حسن ظن کا بھی حکم دیا گیا ہے، اس لئے ایک مسلمان کے لائے ہوئے گوشت کے بارے میں ذبح کے طریقے پر تحقیق اور تفتیش کرنا واجب نہیں جب تک یہ ظاہر نہ ہو جائے کہ اس نے غیر مشروع طریقے پر ذبح کیا ہے۔ اور جس قوم کے گوشت کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا تھا وہ مسلمان ہی تھے، اگرچہ ان کا زمانہ کفر سے قریب تھا جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس کی صراحت فرمائی ہے، اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے فعل کو ظاہر پر محمول کرنے کا حکم دیا اور ظاہر یہی تھا کہ مسلمان ہونے کی وجہ سے انہوں

نے ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لیا ہوگا۔

اس حدیث سے یہ لازم نہیں آتا کہ اگر کسی شخص کو یہ یقین ہو کہ اس جانور کو ذبح کرنے والے شخص نے ذبح کرتے وقت عمداً بسم اللہ چھوڑی ہے تب بھی وہ جانور حلال ہوگا، یہ بدیہی بات ہے کہ یہ حدیث اس بارے میں صریح ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال اس صورت کے بارے میں تھا جب ایک مسلمان کو ذبح کرنے والے کے بارے میں یہ یقین نہیں تھا کہ آیا اس نے ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھی تھی یا نہیں؟ یہی وہ صورت ہے جو مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد کو اس گوشت کے بارے میں پیش آتی ہے جو گوشت مسلمانوں کے بازاروں میں فروخت ہوتا ہے، اس لئے کہ جو لوگ ان جانوروں کو ذبح کرتے ہیں، ان کا ذبح کرتے وقت ہم مشاہدہ نہیں کرتے کہ آیا انہوں نے بسم اللہ پڑھی ہے یا نہیں؟ لہٰذا یہ حدیث اس صورت کا حکم ظاہر کرتی ہے، لیکن اگر یہ صورت ہو کہ آپ کو یقینی طور پر معلوم ہو کہ ذابح نے قصداً اور عمداً بسم اللہ کو ترک کیا ہے، اس کا اس حدیث سے کوئی دور کا بھی تعلق نہیں، لہٰذا اس دوسری صورت کو پہلی صورت پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

بعض شوافع نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جس کو امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مراسیل میں "الصلت السدوسی" سے مرسلاً نقل کی ہے کہ:

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:
ذبيحة المسلم حلال ذكر اسم الله أو لم
يذكر، ان ذكر لم يذكر اسم الله۔ (۱)
یعنی مسلمان کا ذبیحہ حلال ہے، چاہے اللہ کا نام لیا ہو یا
نہ لیا ہو۔

یہ حدیث "الصلت السدوسی" سے مروی ہے، اور یہ مجہول راوی ہیں، جیسا کہ ابن حزم اور ابن قطان نے فرمایا کہ اس ایک حدیث کے علاوہ کسی اور حدیث میں یہ معروف نہیں اور ثور بن یزید کے علاوہ کسی اور نے ان سے روایت نہیں کی ہے۔(۲) لہٰذا اس حدیث کی سند ضعف سے خالی نہیں۔ اور اگر یہ حدیث صحیح طریق سے ثابت ہو تو یہ ممکن ہے کہ اس حدیث کو نسیاناً ترک تسمیہ پر محمول کر لیا جائے تا کہ اس روایت کی ان احادیث کثیرہ کے ساتھ تطبیق ہو جائے جو وجوب "تسمیہ" پر دلالت کر رہی ہیں اور جس جانور پر عمداً تسمیہ چھوڑ دیا جائے ان کے حرام ہونے پر دلالت کر رہی ہیں۔

بہرحال! مندرجہ بالا دلائل قویہ کی وجہ سے بعض علماء شافعیہ نے اس باب میں جمہور فقہاء کے قول کو راجح قرار دیا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

(۱) مراسیل أبي داؤد، ص ۱۴۱۔
(۲) دیکھئے: نصب الرایہ للزیلعی۔

وقوّاه الغزالی فی الاحیاء محتجًا بأن ظاهر الآیة الایجاب مطلقاً وکذلک الأخباء، وأن الأخبار الدالّة علی الرخصة تحتمل التعمیم و تحتمل الاختصاص بالناسی، فکان حمله علیه أولی لتجری الأ دلة کلها علی ظاهرها ویعذر الناسی دون العامد(۱)

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ''احیاء العلوم'' میں جمہور کے قول کو قوی قرار دیا ہے اور یہ دلیل دی ہے کہ آیت کے ظاہر سے مطلقاً ایجاب معلوم ہو رہا ہے اور احادیث سے بھی یہی ظاہر ہو رہا ہے۔ اور جو احادیث رخصت پر دلالت کر رہی ہیں، ان کے اندر تعمیم کا بھی احتمال ہے اور تخصیص بالناسی کا بھی احتمال ہے، البتہ ''ناسی'' پر حمل کرنا اولی ہے، تاکہ تمام دلائل اپنے ظاہر پر رہیں، اور اس لئے بھی کہ ''ناسی'' کو معذور سمجھا جاتا ہے، ''عامد'' کو معذور نہیں سمجھا جاتا۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ عبارت نقل

(۱) فتح الباری، ج ۹، ص ۶۲۴۔

کرنے کے بعد اس پر کوئی نکتہ چینی نہیں کی اور یہ عبارت حافظؒ نے "باب ذبیحۃ الاعراب" کے تحت نقل فرمائی ہے۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی اس صنیع سے یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ وہ بھی ذبح کے وقت "تسمیہ" کے بطور شرط واجب ہونے کے بارے میں جمہور فقہاء کے قول کو ترجیح دینے کی طرف مائل ہیں، اس لئے کہ حافظؒ نے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کا قول بحث کے بالکل آخر میں ذکر فرمایا ہے اور اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے جس سے "متروک التسمیۃ" کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے۔(۱)

## ج۔ ذابح کی شرائط

"تذکیہ شرعی" کے حصول کی اہم شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ ذبح کرنے والا مسلمان ہو کتابی ہو، اس کے ساتھ ساتھ وہ عاقل بالغ ہو، لہٰذا اہل کتاب کے علاوہ کفار اور مشرکین کا ذبیحہ جائز نہیں۔ اس شرط پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، میرے علم کے مطابق فقہاء کے درمیان اس بارے میں اختلاف نہیں ہے حتی کہ بعض علماء نے اس مسئلہ پر اجماع نقل کیا ہے۔(۲) اور کفار کے ذبیحہ کے حرام ہونے کا مطلب یہ نکلا کہ جو "کافر" اہل کتاب میں سے نہیں ہے، اگرچہ وہ مسلمان کے ذبح کے طریقے پر ذبح کرے تو بھی اس کا ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔ امام جصاص رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

(۱) فتح الباری، ج ۹، ص ۶۳۴، باب نمبر ۲۱۔

(۲) دیکھئے: سعدی ابو جیب کی کتاب "موسوعۃ الاجماع" ج ۲، ص ۹۱۲، ۹۴۸۔

**وقد علمنا أن المشركين وإن سمّوا على ذبائحهم لم تؤكل۔ (۱)**

ذبح کی شرائط سے معلوم ہوا کہ مشرکین اگرچہ جانور ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لیں تب بھی وہ جانور نہیں کھایا جائے گا۔

بعض معاصر علماء نے اس مسئلہ میں شذوذ اختیار کرتے ہوئے صرف اہل عرب کے بت پرستوں کے ذبیحہ پر حرمت کو منحصر کر دیا ہے اور ان کے علاوہ دوسرے کفار کے ذبیحہ کو مباح قرار دیا ہے، چاہے وہ دوسرے بت پرست ہوں یا دہریے ہوں یا چاہے آتش پرست ہوں۔ بعض معاصرین کا یہ قول غلط ہے، قرآن و حدیث اور اقوال سلف سے اس کی کوئی مناسبت نہیں۔ دراصل ان کو اشتباہ یہاں سے پیش آیا کہ انہوں نے یہ دیکھا کہ قرآن وحدیث میں صریح نص ایسی نہیں ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہو کہ اہل کتاب کے علاوہ دوسرے کفار کا ذبیحہ حرام ہے، اور اشیاء کے اندر اصل اباحت ہے، لہٰذا کسی چیز کی حرمت کے لئے نص کا ہونا ضروری ہے۔ (۲)

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ حیوانات کے اندر اصل حرمت ہے اور وہ جانور اس وقت تک حلال نہیں ہوسکتا جب تک شریعت اس کے حلال ہونے کا حکم نہ لگا دے، اس کی دلیل حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث

---

(۱) احکام القرآن للجصاص، ج ۳، ص ۶۔

(۲) فصل الخطاب فی اباحة ذبائح اهل الكتاب، للشيخ عبدالله بن زيد آل محمود، ص ۱۹، ۲۲۔

ہے جو ماقبل میں گزری، جس میں انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ:

قلت: یا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم! إنی أرسل کلبی أجد معه کلباً آخر لاأدری أیهما أخذه، فقال: لاتأکل فإنما سمیت علی کلبك ولم تسم علی غیرہ(۱)

یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں اپنا کتا شکار کے لئے چھوڑتا ہوں، اب دوسرا کتا بھی اس کے ساتھ شامل ہو جاتا ہے، اور یہ پتہ نہیں چلتا کہ شکار کس کتے نے کیا ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس شکار کو مت کھاؤ، اس لئے کہ تم نے صرف اپنے کتے پر "بسم اللہ" پڑھی ہے، دوسرے کتے پر نہیں پڑھی۔

یہ حدیث اس پر دلالت کر رہی ہے کہ جب "ذکاۃ شرعی" کے حصول میں شک پیدا ہو جائے اور دونوں احتمال برابر ہوں تو اس جانور کا کھانا

(۱) صحیح بخاری، کتاب الذبائح، باب اذا وجد مع الصید کلبا آخر، حدیث نمبر ۵۴۸۶۔

حرام ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ''حیوانات'' کے اندر اصل ''حرمت'' ہے، کیونکہ اگر اصل ''اباحت'' ہوتی تو شک کی حالت میں وہ حیوان حرام نہ ہوتا۔

دوسری طرف قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کے ارشاد نے صرف اہل کتاب کے ذبیحہ کے حِلّت کی تخصیص فرمادی ہے۔ چنانچہ ارشاد فرمایا:

وَطَعَامُ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ (۱)

ان لوگوں کا طعام تمہارے لئے حلال ہے جن کو کتاب دی گئی ہے۔

لہٰذا اگر سب کا طعام مسلمانوں کے لئے حلال ہوتا تو پھر اللہ تعالیٰ اہل کتاب کے ذکر کی تخصیص نہ فرماتے۔

بعض معاصرین نے مندرجہ بالا استدلال کو ''استدلال بمفہوم اللقب'' قرار دے کر رد کیا ہے۔ یہ بھی درست نہیں، بلکہ یہ استدلال مسکوت عنہ چیز میں اصل کی طرف رجوع کرنے کے اصول سے ہے اور ''حیوانات'' میں اصل حرمت ہے، جیسا کہ ماقبل میں بیان کیا۔

بہرحال! صحیح بات جس پر ہر زمانے میں امت کا اجماع رہا ہے وہ یہ ہے کہ مسلمان کے لئے ''ذبیحہ'' اس وقت تک حلال نہیں جب تک اس کو ذبح کرنے والا مسلمان یا اہل کتاب نہ ہو، اور اہل کتاب سے مراد یہود و نصاریٰ ہیں۔

(۱) سورۃ المائدۃ، آیت ۵۔

البتہ بعض اقوال شاذّہ میں ''مجوس'' کو اہل کتاب میں سے شمار کیا ہے اور اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

سنّوا بهم سُنّة أهل الكتاب۔ (۱)

مجوس کے ساتھ اہل کتاب جیسا معاملہ کرو۔

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ حدیث ''مجوس'' سے جزیہ وصول کرنے کے بارے میں ہے، اور ''جزیہ'' کے بارے میں یہ حدیث پیش کر کے اس سے استدلال کیا گیا تھا، جس کا واقعہ یہ ہوا کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو ''مجوس'' سے جزیہ وصول کرنے کے بارے میں تردد تھا تو اس وقت حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث سنائی، چنانچہ اس حدیث کی بنیاد پر حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے مجوس سے جزیہ وصول فرمایا: یہ واقعہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے ''مؤطا'' میں اس طرح نقل کیا ہے:

عن محمد بن علي أن عمر بن الخطّاب رضى الله عنه ذكر المجوس فقال: مالك كيف أصنع في أمرهم؟ فقال عبد الرحمٰن بن عوف: أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: سنّوا بهم

(۱) المحلّٰی لابن حزم، ج ۷، ص ۴۵۶

سنّة اهل الکتاب۔ (۱)

حضرت محمد بن علی سے مروی ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے مجوس کا ذکر فرمایا اور یہ سوال کیا کہ ان کے بارے میں کیا معاملہ کروں؟ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ ان کے ساتھ اہل کتاب جیسا سلوک کرو۔

جمہور فقہاء نے اس بات پر کہ "اہل کتاب" کا لقب صرف "یہود و نصاریٰ" میں منحصر ہے، اس آیت سے استدلال کیا ہے:

أَنْ تَقُوْلُوْا إِنَّمَآ أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلٰى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِيْنَ ۝ (۲)

دوسری بات یہ ہے کہ مندرجہ بالا حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "مجوس" کو اہل کتاب میں سے شمار نہیں فرمایا، بلکہ یہ فرمایا کہ جزیہ وصول کرنے میں ان کے ساتھ اہل کتاب جیسا معاملہ کرو۔ اس سے معلوم ہوا

(۱) مؤطا امام مالک، کتاب الزکاۃ، باب جزیۃ أهل الکتاب۔

(۲) سورۃ الانعام، آیت ۱۵۶۔

کہ مجوس اہل کتاب میں سے نہیں ہیں، البتہ ان کا جزیہ قبول کرنے کے معاملہ میں ان کے ساتھ اہل کتاب جیسا معاملہ کیا جائے گا۔ (جس طرح اہل کتاب سے جزیہ وصول کر سکتے ہیں، اسی طرح مجوس سے بھی جزیہ وصول کر سکتے ہیں )

## اہلِ کتاب کے ذبیحہ کا مسئلہ

اس پر تمام امت کا اتفاق ہے کہ اہل کتاب یعنی یہود و نصاریٰ کا ذبیحہ مسلمانوں کے لئے حلال ہے اور یہ اہل تذکیہ میں سے ہیں۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

وَطَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ (۱)

یعنی جن لوگوں کو کتاب دی گئی ہے ان کا طعام تمہارے لئے حلال ہے۔ اور اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ اس آیت میں ''طعام'' سے مراد ''ذبیحہ جانور'' ہے۔ چنانچہ علامہ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

وَطَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ۔

قال ابن عباس وأبو أمامة و مجاهد، و سعيد بن جبير و عكرمة و عطاء والحسن ومكحول و ابراهيم النخعي و السدّيّ و

(۱) سورۃ المائدۃ، آیت ۵۔

مقاتل بن حیان: یعنی ذبائهم، وهذا أمر مجمع علیه بین العلماء أن ذبائحهم حلال للمسلمین، لأنهم یعتقدون تحریم الذبح لغیر اللّٰه ولا یذکرون علی ذبائحهم الا اسم اللّٰه وان اعتقدوا فیه تعالٰی ماهو منزه عنه تعالٰی و تقدس۔ (۱)

اس آیت "وَطَعَامُ الَّذِيْنَ الخ" کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت ابو امامہؓ، حضرت مجاہدؒ، حضرت سعید بن جبیر، حضرت عکرمۃ، حضرت عطاء، حضرت حسن، حضرت مکحول، حضرت ابراہیم نخعی، حضرت سدّی، حضرت مقاتل بن حیان رحمہم اللہ تعالیٰ کا کہنا یہ ہے کہ "طعام" سے مراد اہل کتاب کے ذبح کردہ جانور ہیں، اور یہ بات علماء کے درمیان متفق علیہ ہے کہ ان کا ذبیحہ مسلمانوں کے لئے حلال ہے، اس لئے کہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ غیر اللہ کے نام پر ذبح کرنا حرام ہے اور وہ لوگ اپنے ذبیحہ پر اللہ کے علاوہ کسی اور کا نام نہیں لیتے، اگرچہ وہ اللہ تعالیٰ

(۱) تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۱۹، طبع لاہور، ۱۳۹۳ھ۔

کے بارے میں ایسا عقیدہ رکھتے ہیں جس سے اللہ
تعالیٰ پاک اور منزہ ہیں (یعنی وہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں
کہ معاذ اللہ، حضرت عیسیٰ علیہ السلام اللہ کے بیٹے
ہیں)۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا اہل کتاب کے ذبیحہ میں بھی ان تمام شرائط کا پایا جانا ضروری ہے جو شرائط مسلمان کے ذبیحہ میں پائی جانی ضروری ہیں۔ مثلاً یہ کہ ذبح کے وقت جانور کی رگیں کاٹنا اور آلہ ذبح کا تیز ہونا اور ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھنا؟ چونکہ بعض معاصرین کا دعویٰ یہ ہے کہ اہل کتاب کا ذبیحہ مطلقاً حلال ہے، چاہے وہ کسی بھی طریقے سے ذبح کریں۔ اس لئے اس مسئلہ میں بہت غور اور تعمق کی ضرورت ہے، چنانچہ ہم اس مسئلے پر دو پہلو سے بحث کریں گے، ایک یہ کہ کیا اہل کتاب کے ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ جانور کو مشروع طریقے پر ذبح کریں؟ مثلاً یہ کہ تیز دھار دار آلے سے اس کی رگیں کاٹیں؟ دوسرے یہ کہ کیا ذبح کے وقت ان کے لئے ''بسم اللہ'' پڑھنا ضروری ہے؟

## اہل کتاب کیلئے مشروع طریقے پر جانور ذبح کرنا

جہاں تک پہلے مسئلے کا تعلق ہے، جمہور فقہاء کا کہنا یہ ہے کہ ''کتابی'' کا ذبیحہ اس وقت حلال ہے جب جانور کو ذبح کرتے وقت تیز دھار دار آلے سے وہ تمام رگیں کاٹیں جن کا کاٹنا ضروری ہے۔ یہی بات حق ہے اور ان

دلائل سے ثابت ہے جن کا انشاء اللہ ہم آگے ذکر کریں گے۔ لیکن اس کے مقابلے میں بعض معاصرین کا کہنا یہ ہے کہ ''کتابی'' کا ذبیحہ مطلقاً حلال ہے، چاہے اس نے جانور کو کسی بھی طرح سے قتل کیا ہو، کیونکہ کتابی کا ذبیحہ اس آیت کے عموم میں داخل ہے (وَطَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ) اور یہ حضرات قاضی ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کے قول سے استدلال کرتے ہیں جس میں انہوں نے فرمایا:

وَلقد سئلت عن النصرانی يفتل عنق الدجاجة ثم يطبخها: هل يؤكل معه أوتؤخذ طعاماً منه؟ وهي المسئلة الثامنة، فقلت: تؤكل لأنها طعامه و طعام أحباره و رهبانه. وان لم تكن هذه ذكاة عندنا، ولكن الله تعالٰى أباح طعامهم مطلقاً، وكل مايرونه في دينهم فإنه حلال لنا في ديننا الا ماكذ بهم الله سبحانه فيه (۱)

قاضی ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ سے ایک نصرانی کے بارے میں سوال کیا گیا کہ وہ مرغی کی گردن موڑ کر اس کو مار دیتا ہے، پھر اس کو پکاتا ہے، تو کیا اس کے

(۱) احکام القرآن، لابن عربی، ج ۲، ص ۵۵۲، مطبوعه عیسى البابی الحلبی۔

ساتھ کھایا جاسکتا ہے؟ یا اس نصرانی سے کھانا قبول کیا جاسکتا ہے؟ یہ آٹھواں مسئلہ ہے۔تو میں نے جواب میں کہا کہ ہاں، اس کو کھایا جاسکتا ہے، کیونکہ وہ مرغی اس کا کھانا اور اس کے علماء کا کھانا ہے، اگرچہ یہ طریقہ ہمارے نزدیک ذکاۃ شرعی نہیں ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کا ''طعام'' ہمارے لئے مطلقاً مباح فرمایا ہے، لہٰذا جس چیز کو وہ اپنے دین کے مطابق حلال سمجھیں، وہ چیز ہمارے لئے ہمارے دین میں بھی حلال ہوگی، سوائے ان چیزوں کے جن میں اللہ تعالیٰ نے ان کی تکذیب فرمائی ہے۔

لیکن امام ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کا مندرجہ بالا عجیب قول اس اصل کے بالکل متعارض ہے جو اصل انہوں نے اپنی اسی کتاب میں مندرجہ بالا قول سے صرف ایک صفحہ پہلے ذکر فرمائی ہے۔جس کی عبارت یہ ہے:

فإن قیل: فما أکلوه ـ أی أهل الکتاب ـ علی غیر وجه الذکاة کالخنق وحطم الرأس؟ فالجواب: أن هذه میتة وهی حرام بالنص وإن أکلوها فلا ناکل نحن کالخنزیر فهو حلال لهم و من طعامهم و هو حرام علینا فهده مثله و اللّٰه اعلم ـ (۱)

اگر یہ سوال کیا جائے کہ اہل کتاب جو جانور غیر ذکاۃ شرعی طریقے پر ذبح

(۱) حوالہ بالا، ص ۲۵۵۔

کر کے کھاتے ہیں، مثلاً اس جانور کا گلا گھونٹ کر مار دیا یا سر کچل کر مار دیا، ایسے جانور کا کیا حکم ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ہمارے نزدیک مردار ہے اور نص کے ذریعہ حرام ہے۔ اگر وہ اس جانور کو کھاتے ہیں تو ہم نہیں کھائیں گے، جیسے خنزیر ان کے لئے حلال ہے اور ان کے طعام میں داخل ہے، لیکن ہمارے لئے حرام ہے۔ اس قسم کے ذبح کئے ہوئے جانور کا بھی یہی حکم ہے۔

لہٰذا علامہ ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کی مندرجہ بالا دو عبارتوں میں صریح تعارض واقع ہو رہا ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ جب دو عبارتوں میں تعارض واقع ہو جائے تو اس عبارت کو قبول کرنا زیادہ مناسب ہوتا ہے جو ثابت بالنص ہو اور امت کے تعامل سے اس کو تائید حاصل ہو۔ لہٰذا وہ فتویٰ شاذہ قبول نہیں کیا جائے گا جو مندرجہ ذیل دلائل قویہ کے مخالف ہے:

## پہلی دلیل

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَآ اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوْذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيْحَةُ وَمَآ اَكَلَ السَّبُعُ اِلَّا مَاذَكَّيْتُمْ۔(۱)

(۱) سورۃ المائدۃ، آیت ۳۔

اس آیت میں "منخنقة" اور "موقوذة" کو علی الاطلاق حرام قرار دیا ہے، لہٰذا اس آیت کے تحت ہر وہ جانور داخل ہے جس کو گلا گھونٹ کر مارا گیا ہو اور جس کو کچل کر مارا گیا ہو۔ لہٰذا جو لوگ قرآن کریم کی اس آیت:

وَطَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ

کے عموم سے استدلال کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ اہل کتاب کا "مخنوقة" اور "موقوذہ" جانور حلال ہے، ان کو چاہئے کہ وہ اہل کتاب کے ذبح کئے ہوئے خنزیر کو بھی حلال کہیں، کیونکہ خنزیر بھی اہل کتاب کے طعام میں داخل ہے، لہٰذا اگر مذکورہ آیت سے خنزیر کے گوشت کے حرام ہونے پر استدلال کیا جائے گا تو اسی آیت سے ہی "منخنقة" اور "موقوذہ" کی حرمت پر استدلال کیا جائے گا اور دونوں میں کسی تفریق کی گنجائش نہیں۔ اور اگر مذکورہ آیت خنزیر کے گوشت کی "طعام اہل کتاب" سے تخصیص کر رہی ہے، تو یہی آیت "منخنقة" اور "موقوذہ" کی بطریق اولیٰ تخصیص کرے گی، اس لئے کہ خنزیر ان کے دین میں حلال ہے اور "منخنقة" اور "موقوذہ" ان کے بھی اصل مذہب میں حرام ہے، جیسا کہ انشاء اللہ عنقریب اسکا بیان آئے گا، لہٰذا اگر وہ طعام جو ان کے مذہب میں حلال ہے جیسے خنزیر، یہ "طعام اہل کتاب" سے مستثنیٰ ہے جو مسلمانوں کے لئے حلال ہیں، تو وہ طعام جو ان کے اصل مذہب میں بھی حرام ہیں، جیسے "منخنقة" اور "موقوذہ" یہ تو بطریق اولیٰ "طعام اہل کتاب" سے مستثنیٰ ہوں گے۔

## دوسری دلیل

۲۔ اصول فقہ اور فن لغت میں یہ بات موجود ہے کہ جب کسی اسم مشتق پر حکم وارد ہوتا ہے تو مادہ اشتقاق اس حکم کی علت ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم نے یہ کہا کہ ''اکر موا العلماء'' علماء کا اکرام کرو۔ اس میں اکرام کا حکم ''علماء'' پر وارد ہے جو اسم مشتق ہے، اور اس کا مادہ اشتقاق ''علم'' ہے، لہٰذا یہ ''علم'' اکرام کی علت ہے۔ یہ اصول بالکل واضح اور مسلّم ہے۔ لہٰذا سورۃ مائدہ کی آیت میں حرمت کا حکم ''منخنقة'' اور ''موقوذہ'' پر وارد ہوا ہے، تو حرمت کے حکم کی علت ''خنق'' اور ''وقذ'' ہوگی، لہٰذا جہاں کہیں ''خنق'' اور ''وقذ'' پایا جائے گا، وہاں پر حرمت کا حکم بھی آئے گا اور اس میں خائق اور واقذ کی دیانت کا حرمت اور حلت پر کوئی اثر نہیں ہوگا، لہٰذا ''خنق'' اور ''وقذ'' کے نتیجے میں جانور حرام ہو جائے گا، چاہے ایسا کرنے والا مسلمان ہو یا کتابی ہو۔

## تیسری دلیل

تیسری دلیل یہ ہے کہ اس آیت:

وَطَعَامُ الَّـذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّـكُمْ

سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ذبح کے معاملے میں اہل کتاب مسلمانوں کے برابر ہیں، اس معاملے میں دونوں کے درمیان کوئی

فرق نہیں۔ لیکن اس آیت سے اہل کتاب کی مسلمانوں پر فوقیت اور مزیت ثابت نہیں ہوتی حتی کہ یہ کہا جائے کہ مسلمانوں کا جو ذبیحہ حرام ہے وہ اہل کتاب کا حلال ہے۔ اور علامہ ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو قبول کرنے کے نتیجے میں اہل کتاب کو مسلمانوں پر اس بارے میں فوقیت حاصل ہو جائے گی کہ اہل کتاب جانور کو جس طریقے بھی ذبح کریں وہ حلال ہے اور اگر مسلمان جانور کو اسی طریقے پر ذبح کریں تو وہ جانور حرام ہے، ظاہر ہے کہ یہ نتیجہ بداھۃً باطل ہے۔

## چوتھی دلیل

چوتھی دلیل یہ ہے کہ امّت اسلامیہ کا یہ مسلّمہ اصول ہے کہ "أن الکفّار کلھم ملة واحدة" تمام کفار ایک مِلّت ہیں۔ اس اصول کا تقاضہ یہ ہے کہ اہل کتاب کا حکم بھی دوسرے کفار کی طرح ہونا چاہئے، لہٰذا جس طرح دوسرے کفار کا ذبیحہ حرام ہے اسی طرح ان کا ذبیحہ بھی حرام ہونا چاہئے۔ لیکن شریعت اسلامیہ نے ذبح اور نکاح ان دو معاملات میں اہل کتاب کو دوسرے تمام کفار سے ممتاز کر دیا ہے، اس لئے کہ ذبح اور نکاح کے احکام ان کے نزدیک بالکل اسلامی احکام کے مماثل ہیں، چنانچہ ذبح کے اندر وہ لوگ ان تمام شرائط کا لحاظ رکھتے ہیں جو اسلام نے مسلمانوں پر فرض کی ہیں اور ذبح کے یہ احکام اب تک ان کی مقدس کتابوں میں موجود ہیں، باوجودیکہ ان کے اندر بہت سی تحریفات ہو چکی ہیں۔ ان کی مقدس کتابوں کی بعض عبارتیں

مندرجہ ذیل ہیں:

کتاب ''اللاویین'' میں جس کو ''کتاب الاُحبار'' بھی کہا جاتا ہے۔ آیا ہے:

وأماشحم الميتة و شحم المفترسة
فيستعمل لكل عمل لكن أكلاً لا تأكلوه(۱)

مردار کی چربی اور پھاڑنے والے جانور کی چربی ہر کام میں استعمال کی جاسکتی ہے، لیکن جہاں تک اس کے کھانے کا تعلق ہے تو اس کو مت کھاؤ۔

کتاب ''الاستثناء'' کے اندر یہ عبارت درج ہے:

وأما ذبائحك فيسفك دمها على مذبح
الربّ الٰهك واللحم تأكله۔ احفظ واسمع
جميع هٰذة الكلمات التى أنا أوصيكَ
بهالكي يكون لك و لا ولا دك من
بعدك خيرإلى الأبد اذا عملت الصالح
والحق فى عينى الربّ الٰهك۔ (۲)

جہاں تک تمہارے ذبائح کا معاملہ ہے تو ان کا خون

(۱) لاویین، ج ۷، ص ۲۴۔
(۲) الاستثناء، ج ۱۲ ص ۲۷، ۲۸۔

اپنے رب کے نام پر بہا جو تیرا معبود ہے اور اس کا
گوشت کھا۔ اس کو یاد کرلو اور یہ تمام کلمات جن کی
میں تمہیں وصیت کر رہا ہوں ان کو سن لو، تا کہ
تمہارے لئے اور تمہاری اولاد کے لئے ہمیشہ کے
لئے خیر ہو جائے۔

مندرجہ بالا دونوں کتابوں کو یہود اور نصاریٰ ہر ایک مانتے ہیں۔

جہاں تک صرف نصاریٰ کی کتابوں کا تعلق ہے تو ''اعمال الرسل'' جو ''لوقا'' کی طرف منسوب ہے، اس میں یہ عبارت درج ہے:

ونجن أن لا نضع عليكم ثقلاً أكثر غير
هذه الأشياء الواجبة أن تمتنعوا عمّاذبح
للأصنام وعن الدم و المخنوق والزنا۔(١)

اور ہمارا خیال یہ ہے کہ ہم آپ پر ان چند اشیاء واجبہ
کے علاوہ زیادہ بوجھ نہیں ڈالیں گے، وہ یہ کہ تم اس
جانور کے کھانے سے باز رہو جو بتوں کے نام پر ذبح
کیا گیا ہے اور خون سے اور اس جانور کو کھانے سے
جسے گلا گھونٹ کر مارا گیا ہو اور زنا سے۔

اس کتاب میں دوسری جگہ یہ عبارت موجود ہے:

---

(١) أعمال، ج ١٥، ص ٢٨۔

وأمّا من جهة الّذين آمنوا من الأمم
فأرسلنا نحن إليهم و حكمنا أن لا يحفظوا
شيئًا مثل ذٰلك سوى أن يحافظوا على
أنفسهم مماذبح للأصنام ومن الدم ومن
المخنوق والزنا۔ (۱)

ان لوگوں کے لئے جو اُمّتوں میں سے ایمان لے
آئے، پس ہم نے ان کی طرف یہ حکم بھیجا کہ اس
جیسی کسی چیز سے بچنے کی ضرورت نہیں، سوائے اس
کے کہ وہ لوگ اپنے آپ کو اس جانور کو کھانے سے
بچائیں جو بتوں کے نام پر ذبح کیا گیا ہو اور خون
سے اور گلا گھونٹے ہوئے جانور سے اور زنا سے۔

''بولوس'' جو نصاریٰ کے گمان کے مطابق رسول اور ان کے مقتدا اور پیشوا ہیں، وہ اپنے پہلے رسالے میں ''اہل کورنثوس'' کی طرف لکھتے ہیں:

بل إن مايذبحه الأمم فإنما يذبحونه
للشياطين لا للّٰه فلست أريد أن تكونوا انتم
شركاء الشياطين لاتقدرون أن تشربوا
كأس الربّ وكأس الشياطين ولا تقدرون

(۱) اعمال، ج ۲۱، ص ۲۵

ان تشتركوا فی مائدة الربّ وفی مائدة الشياطين۔ (۱)

بلکہ جو قومیں جانور ذبح کرتی ہیں، وہ شیطان کے نام پر ذبح کرتی ہیں، اللہ کے لئے ذبح نہیں کرتیں۔ میں نہیں چاہتا کہ تم شیطان کے شرکاء بن جاؤ، تم اس بات پر قادر نہیں ہو کہ رب کے پیالے سے بھی پیو اور شیطان کے پیالے سے بھی پیو، اور تم اس پر قادر نہیں ہو کہ ربّ کے دسترخوان اور شیطان کے دسترخوان دونوں کو ایک ساتھ جمع کرلو۔

قابل ذکر بات یہ ہے کہ ''بولس'' وہ شخص ہے جس نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی نصوص کے برخلاف یہ حکم دیا کہ نصاریٰ کے حق میں توراۃ کے تمام احکام منسوخ ہو چکے ہیں، لیکن اس کے باوجود اس نے ذبح سے متعلق احکام کو برقرار رکھا، چنانچہ اس نے ''مخنوق'' جانور کو حرام قرار دیا اور اللہ کے نام پر ذبح کرنے کو واجب قرار دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ذبح کے احکام نصاریٰ کے اصل مذہب میں اسی طرح باقی تھے جس طرح یہودیوں کے نزدیک تھے، یہودیوں کی کتابیں ذبح سے متعلق تفصیلی احکام سے بھری ہوئی ہیں، چنانچہ ''مِشنا'' جو یہودیوں کے نزدیک احکام شرعیہ کا بنیادی مأخذ ہے،

(۱) کورنتھوس، ج ۱۰، ص ۲۰ و ۲۱،

اس میں یہ بات درج ہے:

If he slauhtered with a hand-sickle or with a blint or with a read what he slaughter is valid. All amy slaughers and at any time and with any implement excepting a reaping sickle or a saw or teeth or the binger nails, since these choke.(1)

یعنی اگر کوئی شخص ہاتھ کی چھری سے، یا تیز شیشے سے، یا بانس کے چھلکے سے ذبح کرے تو وہ جانور حلال ہے، ہر شخص جس وقت چاہے جس چیز سے چاہے ذبح کرسکتا ہے، البتہ درانتی سے، آری سے، دانت سے، اور انگلیوں کے ناخن سے ذبح کرنا جائز نہیں، جب کہ وہ دانت اور ناخن جسم کے ساتھ لگے ہوئے ہوں، اس لئے کہ یہ "خنق" میں داخل ہے۔

ڈاکٹر ہربرڈ ڈینی "مشنا" کی مندرجہ بالا نص کے تحت لکھتے ہیں کہ ذبح کے جن احکام کا یہودی اعتبار کرتے ہیں، یہ اس شریعت کا ایک حصّہ ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کوہ طور پر دی گئی تھی، جس کا خلاصہ پانچ باتیں ہیں:

(1) the Mishnah hullin 1.p 513 oxford 1987-

۱۔ جانور کے گلے پر چھری چلانے کے دوران کوئی وقفہ نہ ہونا واجب ہے۔ بلکہ واجب یہ ہے کہ چھری کو آگے پیچھے مُسلسل چلایا جائے۔

۲۔ ذبح کرتے وقت جانور پر کسی بھاری چیز کا وزن نہ ڈالنا واجب ہے۔

۳۔ ذبح کرتے وقت جانور کی کھال پر یا اس کے گلے پر یا اس کی رگوں پر چھری کا دباؤ بھی نہ ڈالنا واجب ہے۔

۴۔ یہ بھی ضروری ہے کہ ذبح کرتے وقت چھری حلق کی اس جگہ سے تجاوز نہ کرے جس جگہ سے اس کو کاٹا جا رہا ہے۔

۵۔ یہ بھی ضروری ہے کہ ذبح کا عمل نرخرہ کو یا رگوں کو اس کی جگہ سے ہٹانے میں کوئی اثر نہ کرے۔(۱)

بہرحال! مندرجہ بالا نصوص ان کتابوں کی ہیں جن کو یہود اور نصاریٰ مقدس مانتے ہیں اور جو ان کے دین اور شریعت کا بنیادی مأخذ ہیں۔ یہ نصوص مندرجہ ذیل امور پر دلالت کرتی ہیں:

اوّلاً: **منخنقہ** " اور "موقوذہ" ان کی شریعت میں بھی حرام ہے جیسے ہماری شریعت میں حرام ہے۔

ثانیاً: ظاہر یہ ہے کہ ان کے نزدیک بھی اللہ تعالیٰ کے لئے ذبح کرنا واجب ہے۔ یا دوسری عبارت میں یوں کہا جائے کہ اللہ کے نام پر ذبح کرنا واجب ہے، جیسا کہ "بولوس" کے اس رسالے سے ظاہر ہو رہا ہے جو

(۱) حوالہ بالا۔

انہوں نے ''اہل کورنتوس'' کے نام لکھا تھا جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا۔

ثالثاً: قاضی ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مرغی کے حلال ہونے کا جو فتویٰ دیا جس کو نصرانی نے گردن موڑ کر مار دیا ہو، جیسا کہ ''احکام القرآن'' کی عبارت سے ظاہر ہے۔ اگر اس فتویٰ کی ان کی طرف نسبت صحیح ہے تو ان کا یہ فتویٰ ان کی دوسری عبارت سے متعارض ہے جو اسی کتاب ''احکام القرآن'' میں موجود ہے اور ان کا یہ فتویٰ ان کے اس گمان کی بنیاد پر ہے کہ نصاریٰ کے نزدیک ''مخنوقۃ'' جانور حلال ہے، اور اس مسئلہ میں انہوں نے یہ علت بیان فرمائی کہ جو چیز ان کے نزدیک ان کے مذہب میں حلال ہے، وہ ہمارے مذہب میں بھی حلال ہوگی۔ لیکن خود نصرانیوں کی کتابوں سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ان کا یہ گمان غلط تھا، اس لئے کہ ان کی مقدس کتابیں اس بات کی صراحت کر رہی ہیں کہ ''مخنوق'' جانور ان کے نزدیک حرام ہے، جیسا کہ ''اعمال الرسل'' کی عبارت ہم نے پیچھے ذکر کی۔ لہٰذا اگر شیخ ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کو یہ علم ہوتا کہ ''مخنوق'' جانور نصاریٰ کے مذہب میں حرام ہے تو وہ ایسا فتویٰ نہ دیتے۔

رابعاً: حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے اس بارے میں جو کچھ فرمایا ہے، یہود و نصاریٰ کے نصوص سے اس کی صحت ظاہر ہوگئی، چنانچہ انہوں نے فرمایا:

وهذا أمر مجمع عليه بين العلماء أن

ذبائحهم حلال للمسلمين لأنهم يعتقدون تحريم الذبح لغير اللّٰه ولا يذكرون على ذبائحهم الا اسم اللّٰه وان اعتقدوا فيه تعالیٰ ماهو منزه عنه ۔(۱)

یہ بات علماء کے درمیان متفق ہے کہ ان (یہود و نصاریٰ) کے ذبح کردہ جانور مسلمانوں کے لئے حلال ہیں، اس لئے کہ یہ لوگ غیر اللہ کے نام ذبح کرنے کو حرام سمجھتے ہیں اور اپنے ذبائح پر اللہ کے نام کے علاوہ کسی اور کا نام نہیں لیتے۔ اگر چہ وہ لوگ اللہ تعالیٰ کے بارے میں ایسا عقیدہ (تثلیث وغیرہ کا عقیدہ) رکھتے ہیں جس سے اللہ تعالیٰ منزہ اور پاک ہے۔

## پانچویں دلیل

نصرانی کے مخنوقہ اور موقوذہ کو حلال قرار دینے سے لازم آتا ہے کہ خانق اور واقذ اگر مسلمان ہو تو حیوان حرام ہے اور اگر خانق نصرانی ہو تو حیوان اگر چہ نصرانی کے دین میں حرام ہے، لیکن ہم کہتے ہیں کہ ''اس کا مخنوقہ حیوان مسلمانوں کے لئے حلال ہے۔''

---

(۱) تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۱۹

گویا کہ ''خانق'' کا کافر ہونا اسکی امتیازی خصوصیت ہے جس کی وجہ سے اس کا وہ عمل جائز قرار دیدیا گیا جو اس کی اور ہماری شریعت میں بالاجماع حرام ہے، اور یہ سارے بالکل بدیہی باطل نتائج ہمارے اس قول سے پیدا ہوئے کہ ہم نے کہا ''جس جانور کو اہل کتاب قتل کردے وہ مسلمانوں کے لئے حلال ہے، چاہے وہ اسے غیر مشروع طریقہ ہی سے کیوں نہ قتل کرے'' اور ظاہر ہے جس قول سے ایسے باطل نتائج پیدا ہوں گے وہ بھی باطل ہوگا۔

## چھٹی دلیل

چھٹی دلیل یہ ہے کہ یہود اور نصاریٰ کو دوسرے کفار کے مقابلے میں جو خصوصیت اور امتیاز حاصل ہے، وہ دو چیزوں کی وجہ سے ہے، ایک یہ کہ ان کا ذبیحہ مسلمانوں کے لئے حلال ہے، دوسرے یہ کہ ان کی عورتوں سے نکاح کرنا مسلمانوں کے لئے حلال ہے۔ اور یہ مسلّم ہے کہ مسلمان کے لئے اہل کتاب کی کسی عورت سے نکاح کرنا اس وقت حلال ہے جب اس نکاح میں وہ تمام شرائط موجود ہوں جو ہماری شریعت میں واجب ہیں۔

لہٰذا اگر کوئی مسلمان کسی اہل کتاب خاتون سے غیر مشروع طریقے پر نکاح کرلے، مثلاً یہ کہ وہ خاتون اس کی محرمات میں ہو یا گواہوں کے بغیر نکاح کرے یا مشروع ایجاب وقبول کے بغیر نکاح کرلے، تو کوئی شخص بھی اس نکاح کو حلال نہیں کہتا۔ اس سے پتہ چلا کہ اہل کتاب خاتون سے نکاح کا

حلال ہونا۔اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ وہ نکاح شریعت اسلامیہ کے مطابق ہو۔ اور اگر وہ نکاح شریعت کے خلاف ہوتو اس کو درست کرنے کے لئے قرآن کریم کی اس آیت:

وَنِسَاؤُهُمْ حِلٌّ لَّكُمْ۔(۱)

سے استدلال کرنا درست نہیں ہوگا۔ (اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ جب اہل کتاب عورت ہمارے لئے حلال ہے تو اب ہر طرح سے حلال ہے، چاہے مشروع طریقے پر حاصل ہو یا غیر مشروع طریقے پر حاصل کی گئی ہو)

لہٰذا جب نکاح کے اندر یہ اصول ہے تو ''ذبح'' کے اندر بھی یہی اصول نافذ ہوگا کہ انکا ذبیحہ ہمارے لئے اس وقت حلال ہوگا جب وہ مشروع طریقے پر ذبح کیا گیا ہو۔ اور اگر وہ اس غیر مشروع طریقے پر ذبح کیا گیا ہوگا، مثلاً خنق یا وقذ کے ذریعہ تو اس کو اس آیت:

وَطَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ۔

سے استدلال کر کے حلال کرنا کیسے صحیح ہوگا، جبکہ ''نکاح'' اور ''ذبح'' ایک ہی طرح کے دو حکم ہیں۔

## ساتویں دلیل

ساتویں دلیل یہ ہے کہ ''میتة'' ''منخنقة'' اور ''موقوذہ'' کی حرمت

(۱) سورۂ نساء

چونکہ مطلق نص قطعی سے ثابت ہے اس لئے فقہاء امّت کا ان کی حرمت پر اجماع ہے، اگرچہ خانق اور واقذ اہل کتاب میں سے کیوں نہ ہو۔ اور ہمارے علم کے مطابق قاضی ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ کسی نے بھی مخنوقہ اور موقوذہ جانور کو حلال نہیں کہا ہے، اور قاضی ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی صرف مذکورہ عبارت میں حلال کہا ہے، اور ان کی یہ عبارت ان کی دوسری عبارت سے بالکل متضاد ہے جو اسی کتاب میں اس عبارت سے صرف ایک صفحہ پہلے درج ہے۔ کیا قرآن و حدیث کی ان نصوص کو اور ان دلائل قویہ کو جو ہم نے اوپر بیان کئے صرف علامہ ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کے ایک شاذ فتویٰ کی بنیاد پر چھوڑ دیا جائے گا جبکہ وہ فتویٰ متناقض بھی ہے اور اس زعم پر مبنی ہے کہ ''مخنوقہ'' جانور نصاریٰ کے مذہب میں حلال ہے؟ جبکہ نصاریٰ کی مقدس کتابوں کی عبارات سے اس زعم کا خطا ہونا بھی ظاہر ہوگیا ہے۔

اور اگر ہم علامہ ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کی دونوں عبارتوں کے تضاد سے قطع نظر بھی کرلیں اور اس بات کو تسلیم کرلیں کہ ان کا صحیح مذہب یہی ہے، تب بھی ان کا یہ مذہب شاذ ہے جس کو قرآن و حدیث کے ان نصوص اور دلائل قویہ نے رد کردیا ہے جن سے جمہور علماء امّت نے استدلال فرمایا ہے۔ لہٰذا اس نازک معاملے میں ان کا قول لینا کسی طرح بھی مناسب نہیں، جبکہ یہ معاملہ حلّت اور حرمت کا ہے اور حِلّت اور حرمت میں اختلاف کی صورت میں جانب حرمت کو ترجیح ہوتی ہے، اور یہاں پر تو نصوص قطعیہ اور اہل علم کے

اتفاق کی طرف نظر کرتے ہوئے جانب حرمت ہی متعین ہے۔

بہرحال! حق بات یہ ہے کہ اہل کتاب کا ذبیحہ اس وقت تک حلال نہیں جب تک وہ حیوان کو مشروع طریقے پر ذبح کرتے ہوئے اس کی رگیں کاٹ کر اس کا خون نہ بہائیں۔ اور اگر اہل کتاب کسی جانور کو "خنق یا وقذ" کے ذریعے یا کسی اور غیر مشروع طریقے سے قتل کر دیں تو وہ جانور حرام ہوگا۔

## کیا کتابی کے ذبیحہ میں "تسمیہ" شرط ہے؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کیا اہل کتاب کے ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لے؟ اس میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں:

## پہلا قول

﴿۱﴾ پہلا قول یہ ہے کہ مسلمان اور کتابی دونوں کے ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے تسمیہ شرط ہے اور اس بارے میں مسلمان اور کتابی کے درمیان کوئی فرق نہیں، یہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔ چنانچہ علامہ قدامہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

فالتسمية مشترطة فی کل ذابح مع العمد سواء کان مسلماً اوکتابیاً فإن ترك الکتابی التسمية عن عمد أو ذکر اسم غیر

الله لم تحل ذبيحته، وروى ذٰلك عن علّى وبه قال النخعى والشافعى(۱) و حمّاد واسحاق و اصحاب الرأى (۲)

ہر ذابح پر عمداً تسمیہ پڑھنا شرط ہے، چاہے وہ مسلمان ہو یا کتابی ہو، اگر کتابی نے قصداً تسمیہ چھوڑ دیا اور ذبح کرتے وقت غیر اللہ کا نام لے لیا تو اس کا ذبیحہ حلال نہیں ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہی بات منقول ہے اور امام نخعیؒ، امام شافعیؒ، امام حماد، امام اسحاق اور اصحاب الرأی کا یہی مسلک ہے۔

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ بدائع میں فرماتے ہیں:

ثم انما توكل ذبيحة الكتابى إذا لم يشهد ذبحه ولم يسمع منه شئى أوسمع وشهد

---

(۱) ابن قدامہؒ نے امام شافعیؒ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ مذہب ذکر کیا ہے، لیکن ان کا مشہور مذہب یہ ہے کہ جب مسلمان کے لئے ''تسمیہ'' پڑھنا واجب نہیں ہے تو اہل کتاب کے لئے ''تسمیہ'' کیسے واجب ہوگا۔ البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر کوئی شخص استخفافاً تسمیہ چھوڑ دے تو ان کے نزدیک بھی وہ جانور حلال نہیں ہوگا، اور ظاہر یہ ہے کہ کافر استخفافاً ہی ''تسمیہ'' کو ترک کرتا ہے، اس اعتبار سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر اہل کتاب ''تسمیہ'' چھوڑ دے تو ان کا ذبیحہ حلال نہیں۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

(۲) المغنی لابن قدامۃ، ج ۱۱، ص ۵۶۔

منه تسمية اللّٰه تعالٰى وحده، لأنه إذا لم يسمع منه شئى يحمل على أنه قدسمّى اللّٰه تبارك و تعالىٰ و جرّد التسمية تحسينا للظن به كما بالمسلم(١)

ولو سمع منه ذكر اسم اللّٰه لكنه عنى باللّٰه عزّوجلّ المسيح عليه الصلاة والسلام قالوا: تؤكل، لأنه أظهر تسمية هى تسمية المسلمين إلا اذا نصّ فقال: بسم اللّٰه الذى هو ثالث ثلاثة، فلاتحل۔ وقد روى عن سيدنا على رضى اللّٰه عنه أنه سئل عن ذبائح اهل الكتاب و هم يقولون مايقولون۔ فقال رضى اللّٰه عنه: قد أحل اللّٰه ذبائحهم وهو يعلم مايقولون، فامّا اذا سمع منه أنه سمى المسيح عليه الصلاة والسلام وحده أوسمىّ اللّٰه سبحانه و تعالٰى وسمّى

(١) یہ بھی اس صورت میں ہے جب اہل کتاب کے بارے میں معروف ومشہور ہو کہ وہ عموماً ذبح کے وقت اللہ کا نام لیتے ہیں، لیکن اگر معروف یہ ہو کہ وہ ''تسمیہ'' کو ترک کرتے ہیں تو اس صورت میں ان کا ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔

السميح لا تؤكل ذبيحة- كذا روی عن سیدنا علّی رضی اللّٰه عنه ولم یرو عنه غیره خلافه- (۱)

اگر کتابی کے جانور ذبح کرتے وقت کوئی موجود نہ ہو، اور نہ ذبح کرتے وقت اس سے کچھ الفاظ سنے گئے ہوں، یا ذبح کے وقت کوئی موجود ہو اور اس نے ذبح کے وقت کتابی سے صرف ''تسمیہ'' کے الفاظ سنے ہوں، تو ان تمام صورتوں میں اس کا ذبح کردہ جانور کھایا جائے گا۔ اس لئے کہ جس صورت میں اس سے ''تسمیہ'' کے الفاظ کسی نے نہ سنے ہوں تو جیسے مسلمان کے ساتھ حسن ظن رکھا جاتا ہے، اسی طرح اس کے ساتھ بھی حسن ظن کا معاملہ کرتے ہوئے یہ کہا جائے گا کہ اس نے ذبح کے وقت صرف اللہ کا نام لیا ہوگا۔

اور اگر کتابی سے ذبح کے وقت اللہ کا نام تو سنا گیا لیکن اس نے اللہ سے (نعوذ باللہ) حضرت عیسیٰ علیہ السلام مراد لئے، تو اس کے بارے میں فقہاء فرماتے ہیں کہ وہ جانور کھایا جائے گا، اس لئے کہ اس نے ذبح کے وقت ظاہراً وہی ''تسمیہ'' کہا جو مسلمانوں کا

(۱) بدائع الصنائع، ج ۵، ص ۴۶۔

تسمیہ ہے۔ البتہ اگر وہ کتابی صراحت کرتے ہوئے
یوں کہے کہ:"بسم اللہ الذی ھو ثالث ثلاثۃ" میں
اس کے نام پر ذبح کرتا ہوں جو تین میں کا تیسرا ہے تو
اس صورت میں اس کا ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔ ایک
روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ
عنہ سے اہل کتاب کے ذبائح کے بارے میں سوال
کیا گیا جبکہ وہ ایسی ایسی باتیں بھی کہتے ہیں، جواب
میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے
ان کا ذبیحہ حلال فرمایا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ جانتے ہیں جو
کچھ وہ کہتے ہیں۔ لہٰذا اگر کسی اہل کتاب کے بارے
میں یہ سنا جائے کہ وہ ذبح کے وقت صرف حضرت
عیسیٰ علیہ السلام کا نام لیتا ہے یا اللہ تعالیٰ کا نام بھی لیتا
ہے اور اس کے ساتھ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نام بھی
لیتا ہے تو اس صورت میں تو ان کا ذبیحہ نہیں کھایا
جائے گا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اسی طرح مروی
ہے اور اس کے خلاف کوئی بات مروی نہیں۔

## ۲۔ دوسرا قول

فقہاء کا دوسرا قول یہ ہے کہ کتابی کے ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے

ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام لینا واجب نہیں، لہٰذا اگر کتابی ذبح کے وقت ''تسمیہ'' سے سکوت کرے تب بھی اس کا ذبیحہ حلال ہوگا۔ البتہ اگر وہ ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام لے، مثلاً وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نام لے لے تو اس کا ذبیحہ حلال نہیں ہوگا، یہی قول مالکیہ کا ہے، چنانچہ ''شرح الصغیر'' للدردیر میں ہے:

وجب عند التذكية ذكراسم اللّٰه بأىّ صيغة من تسمية أوتهليل اوتسبيح أوتكبير لكن لمسلم لاكتابى فلا يجب عند ذبحه ذكر اللّٰه بل الشرط ان لايذكراسم غيره ممّا يعقد ألوهيته۔ (۱)

''تذکیۃ'' یعنی ذبح کے وقت اللہ کا نام لینا واجب ہے، چاہے وہ کوئی بھی صیغہ ہو، تسمیہ کا ہو، یا تہلیل کا ہو، یا تسبیح ہو، یا تکبیر ہو، لیکن یہ وجوب مسلمان کے لئے ہے، کتابی کے لئے نہیں، لہٰذا کتابی کے لئے ذبح کے وقت اللہ کا نام لینا واجب نہیں، بلکہ ان کے لئے شرط یہ ہے کہ اللہ کے علاوہ وہ جن دوسرے معبودوں کا اعتقاد رکھتے ہیں ذبح کے وقت ان کا نام نہ لیں۔

(۱) الشرح الصغیر للدردیر مع الصاوی، ج ۲، ص ۱۷۰۔۱۷۱۔

## تیسرا قول

تیسرا قول یہ ہے کہ کتابی کے ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے ''تسمیہ'' پڑھنا واجب نہیں، اور اگر ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام لیں تب بھی ان کا ذبیحہ حلال ہے۔ یہ قول حضرت عطاء، حضرت مجاہد، حضرت مکحول رحمہ اللہ علیہم سے مروی ہے۔ جیسا کہ ابن قدامہ نے یہ قول بیان فرمایا ہے۔(۱)

بہرحال! اگر ہم نصوص میں غور کریں تو ہمیں یہ نظر آئے گا کہ مندرجہ بالا تین اقوال میں پہلا قول راجح ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلاَ تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ۔

اس آیت میں ''لَمْ يُذْكَرْ'' مجہول کا صیغہ ہے، جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ''تسمیہ'' کو چھوڑنا حیوان کو حرام کر دیتا ہے، چاہے ذبح کرنے والا مسلمان ہو یا کتابی ہو۔ اسی طرح اشیاء محرمہ کے بیان کے تحت اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَمَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ۔

اس آیت میں بھی ''اُهِلَّ'' مجہول کا صیغہ ہے جو مسلمان اور کتابی دونوں کو شامل ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، ''وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ'' یہ

(۱) المغنی لابن قدامۃ، ج ۱۱، ص ۵۶

آیت بھی صیغہ مجہول پر مشتمل ہے۔

اور ہم پیچھے بیان کر چکے کہ یہود اور نصاریٰ میں سے ہر ایک حیوانات کو اللہ تعالیٰ کے نام پر ہی ذبح کرتے تھے، اور ''بولوس'' نے نصاریٰ پر دوسری قوموں کے ذبح کردہ جانوروں کو حرام قرار دیدیا تھا، اس لئے کہ دوسری قومیں اللہ کے نام کے بجائے شیطان کے نام پر ذبح کرتی تھیں، جس کی تفصیل ماقبل میں ذکر کردہ اس اقتباس میں گزری ہے جو ''بولوس'' کے اس پہلے رسالے سے لیا گیا تھا جو اس نے اہل ''کورنتھوس'' کے نام لکھا تھا۔ اسی وجہ سے اہل کتاب کے ذبیحہ کو مسلمانوں کے لئے حلال قرار دیا گیا تھا، جیسا کہ ماقبل میں حافظ ابن کثیرؒ کے حوالے سے تفصیل گزری۔ لہٰذا اگر اہل کتاب ''تسمیہ'' چھوڑ دیں یا ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کے نام کے علاوہ کسی اور کا نام لیں، تو چونکہ اس صورت میں وہ علّت جس کے نتیجے میں ان کا ذبیحہ حلال ہوا تھا، مفقود ہوگئی تو حرمت واپس لوٹ آئی۔

ہم نے ماقبل میں کتابی کے ہاتھ کا ''مخنوقہ'' اور ''موقوذہ'' جانور کی حرمت پر جو دلائل بیان کئے ہیں، ان میں سے اکثر دلائل ذبح کے وقت اللہ کا نام لینے کے موضوع پر بھی منطبق ہوتے ہیں۔ البتہ ''تسمیہ'' چھوڑنے کا معاملہ ''خنق'' اور ''وقذ'' کے مقابلے میں اس اعتبار سے اہون اور اخف ہے کہ اہل کتاب کے متروک التسمیہ جانور کی حلّت اور حرمت کا مسئلہ مجتہد فیہ ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل پیچھے گزری۔ لیکن ''خنق'' اور ''وقذ'' کا مسئلہ ائمہ مذہب کے درمیان محل اختلاف بھی نہیں ہے۔ جہاں تک قاضی ابن عربیؒ

کی متعارض عبارت کا تعلق ہے تو اسکا کوئی اعتبار نہیں ہے جس کی وجہ سے اس مسئلہ کو مختلف فیہ قرار دیا جا سکے۔

بہرحال! صحیح، راجح اور نصوص ظاہرہ سے مؤید بات یہ ہے کہ اہل کتاب کا ذبیحہ مسلمانوں کے لئے اس وقت حلال ہے جب وہ ذبح کی ان تمام شروط کی رعایت کریں جو قرآن وحدیث کے اندر بیان کی گئی ہیں، اور جس وقت ان کے ذبیحہ کھانے کی اجازت کا حکم نازل ہوا تھا اس وقت وہ تمام شرائط معلوم اور مقرر تھیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

## ان مادّہ پرست اور دہریین کے ذبیحہ کا حکم جو اپنے آپ کو ''نصاریٰ'' کہتے ہیں

پھر اہل کتاب کے ذبیحہ کے حلال ہونے کا حکم اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ ذبح کرنے والا یہود ونصاری کے دین پر قائم ہو اور اس دین کے بنیادی عقائد کا عقیدہ رکھنے والا ہو، اگرچہ وہ بنیادی عقائد اسلام کے خلاف ہیں۔ مثلاً ''تثلیث'' کا عقیدہ، ''کفارہ'' کا عقیدہ، تحریف شدہ تورات اور انجیل پر ایمان وغیرہ۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ نزول قرآن کے وقت اگرچہ وہ مذکورہ بالا باطل عقائد رکھتے تھے، لیکن اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ان کو ''اہل کتاب'' کا لقب دیا اور قرآن کریم میں ان کے ان باطل عقائد کی صراحت فرمائی، چنانچہ فرمایا:

وَقَالَتِ النَّصارَی الْمَسِيْحُ ابْنُ اللّٰهِ۔(۱)

(۱) سورۃ التوبۃ، آیت ۳۰۔

دوسری جگہ ارشاد فرمایا:

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِيْنَ قَالُوْا اِنَّ اللّٰهَ ثَالِثُ ثَلٰثَةٍ (۱)

ایک اور جگہ پر فرمایا:

وَقَالَتِ الْيَهُوْدُ عُزَيْرُ ابْنُ اللّٰهِ۔(۲)

ایک اور مقام پر فرمایا:

يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهٖ۔(۳)

چنانچہ امام جصّاص رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

وروى عبادة بن نسيّ عن غضيف بن الحارث أن عاملاً لعمربن الخطاب رضى اللّٰه عنه كتب إليه أن ناساً من السامرة يقرؤن التوراة ويسبتون السبت ولايؤمنون بالبعث فماترىٰ؟ فكتب اليه عمرؓ: أنهم طائفة من أهل الكتاب(۴)

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے ایک عامل نے

(۱) سورۃ المائدہ، آیت ۷۳۔

(۲) سورۃ التوبۃ، آیت ۳۰۔

(۳) سورۃ المائدہ، آیت ۱۳۔

(۴) احکام القرآن للجصاص، ج ۲، ص ۳۲۳۔

آپؓ کو لکھا کہ ''سامرہ'' قوم کے کچھ لوگ تورات
پڑھتے ہیں اور وہ ہفتہ کے دن اپنا مذہبی تہوار مناتے
ہیں اور دوبارہ زندہ کئے جانے پر ایمان نہیں رکھتے، ان
کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ جواب میں
حضرت عمرؓ نے ان کو لکھا کہ یہ اہل کتاب کا ایک گروہ
ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ کسی شخص کے ''اہل کتاب'' میں ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ توحید خالص پر ایمان رکھتا ہو، اور نہ یہ شرط ہے کہ وہ موجودہ تورات اور انجیل کی تحریف پر ایمان رکھتا ہو، اور نہ یہ شرط ہے کہ وہ حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہما السلام کی شریعتوں کے منسوخ ہونے پر ایمان رکھتا ہو جیسا کہ مسلمانوں کا عقیدہ ہے۔ بلکہ ''اہل کتاب'' ہونے کے لئے صرف ان بنیادی عقائد پر ایمان کافی ہے جن پر یہود و نصاریٰ ایمان لاتے ہیں اور جس کے ذریعے وہ دوسرے مذہب والوں سے ممتاز ہو جاتے ہیں۔

لیکن کسی شخص کے اہل کتاب میں سے ہونے کے لئے صرف یہ کافی نہیں ہے کہ اسکا نام ''نصاریٰ'' کے نام کی طرح ہو، اور نہ یہ کافی ہے کہ سرکاری مردم شماری کے وقت اس کا نام ''نصاریٰ'' کی فہرست میں لکھا جاتا ہو، بلکہ یہ ضروری ہے کہ اس کے عقائد بھی اہل کتاب جیسے عقائد ہوں۔ آج ہمارے دور میں خاص طور پر مغربی ممالک میں ایسے لوگوں کی بہت بڑی تعداد

نظر آتی ہے جن کے نام تو ''نصاریٰ'' کے نام کی طرح ہوتے ہیں اور بعض اوقات مردم شماری کے وقت ان کا نام ''نصاریٰ'' کی فہرست میں درج کر دیا جاتا ہے، لیکن حقیقت میں وہ دہریے اور مادّہ پرست ہوتے ہیں اور اس کائنات کے پیدا کرنے والے پر بھی ان کا ایمان نہیں ہوتا، دوسرے عقائد رکھنا تو دور کی بات ہے، بلکہ ایسے تمام مذاہب کا مذاق اڑاتے ہیں، اس قسم کے لوگ ''نصاریٰ'' میں سے نہیں ہیں، لہٰذا ان کو ''اہل کتاب'' میں سے خیال کرنا جائز نہیں اور ان کا ذبیحہ بھی حلال نہیں ہے۔

اس کی دلیل بالکل واضح ہے، وہ یہ کہ ''اہل کتاب'' اپنے خاص عقائد کی وجہ سے دوسرے کفار سے ممتاز ہیں۔ مثلاً وہ اللہ تعالیٰ کے وجود کے قائل ہوتے ہیں، رسولوں کے حق ہونے پر ایمان رکھتے ہیں، اور آسمانی کتابوں پر ایمان رکھتے ہیں۔ لہٰذا جو شخص سرے سے اللہ تعالیٰ کے وجود کا قائل نہ ہو، اور نہ رسولوں کے حق ہونے پر ایمان رکھتا ہو۔ اور نہ ہی کتب سماوی پر ایمان رکھتا ہو، اس کو اہل کتاب میں شمار کرنا جائز نہیں۔ چنانچہ ''نصاریٰ بنی تغلب'' کے بارے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایسا ہی حکم مروی ہے، امام جصّاص رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

روی محمد بن سیرین عن عبیدة قال:

سألت عليًا عن ذبائح نصاریٰ العرب، فقال:

لاتحل ذبائحهم فإنهم لم يتعلقوا من دينهم

بشئی إلا بشرب الخمر۔ (۱)

حضرت عبیدہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے نصاریٰ عرب کے ذبائح کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا: ان کے ذبائح حلال نہیں، اس لئے کہ ان کا اپنے دین سے شراب پینے کے علاوہ اور کوئی تعلق باقی نہیں ہے۔

مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ نہ تورات اور انجیل پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ ہی یہودیت اور نصرانیت کے بنیادی عقائد پر ان کا ایمان ہے، لہٰذا صرف نصرانیت کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے ان کو اہل کتاب میں شمار کرنا ممکن نہیں۔

لیکن یہ حکم اس شخص کے بارے میں ہے جس کے بارے میں یقینی طور پر معلوم ہو کہ نہ تو اللہ تعالیٰ کے وجود پر اس کا ایمان ہے اور نہ رسولوں پر اس کا ایمان ہے اور نہ ہی آسمانی کتابوں پر اس کا ایمان ہے، البتہ اگر ایک شخص نام سے اور ظاہری علامات سے نصرانی معلوم ہو رہا ہے تو اس کو نصرانی سمجھنا جائز ہے، جب تک یہ ظاہر نہ ہو جائے کہ اس کے عقائد مادہ پرستوں کے عقائد کی طرح ہیں۔

---

(۱) احکام القرآن للجصاص، ج ۲، ص ۳۲۳۔

# ذابح کے مجہول ہونے کی صورت میں اس کے ذبیحہ کا حکم

اگر ذابح کے بارے میں یہ معلوم نہ ہو کہ اس کے کیا عقائد ہیں؟ یا یہ معلوم نہ ہو کہ اس نے کس طریقے سے جانور ذبح کیا ہے؟ ایسے ذبیحہ کے بارے میں حکم مختلف ہیں:

﴿۱﴾ اگر مسلمانوں کا شہر ہے، یعنی اس شہر کی اکثر آبادی مسلمان ہے، ایسے شہر کے بازار میں جو گوشت فروخت کیا جائے اس کا کھانا حلال ہے، اگرچہ ہم نے ذبح ہوتے ہوئے دیکھا نہ ہو، اور نہ یہ معلوم ہو کہ ذبح کرنے والے نے ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھی تھی یا نہیں؟ وجہ یہ ہے کہ اسلامی شہر میں جو چیز فروخت ہوگی اس کے بارے میں یہی سمجھا جائے گا کہ یہ احکام شریعت کے موافق ہے اور ہمیں مسلمانوں کے ساتھ حسن ظن رکھنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس کی اصل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث ہے:

إن قوماً قالوا للنبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم: ان قوماً یأتو ننا بلحم لاندری أذکر اسم اللّٰہ علیہ أم لا؟ فقال: سمّوا علیہ انتم وکلوہ۔ قالت: وکانوا حدیثی عھد بالکفر(۱)

ایک قوم کے کچھ لوگوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ

(۱) صحیح بخاری، کتاب الذبائح، باب ذبیحۃ الأعراب ونحوھم، حدیث نمبر ۵۵۰۷۔

وسلم سے عرض کیا کہ کچھ لوگ ہمارے پاس گوشت لاتے ہیں۔ اور ہمیں یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ذبح کرتے وقت انہوں نے اس پر اللہ کا نام لیا تھا یا نہیں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اللہ کا نام لے کر اس کو کھالو۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ ان کا زمانہ کفر سے قریب تھا۔ (یعنی وہ ابھی نئے نئے مسلمان ہوئے تھے)

اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

قال ابن التين: وأما التسمية على ذبح تولّاه غيرهم من غير علمهم فلا تكليف عليهم فيه، وإنما يحمل على غير الصحة اذا تبيّن خلافها، ويحتمل أن يريد أن تسميتكم الآن تستبيحون بها أكل مالم تعلموا أذكر اسم الله عليه أم لا إذا كان الذابح ممن تصح ذبيحته إذا سمّى، ويستفاد منه أن مايوجد فى أسواق المسلمين محمول على الصحة وكذا ماذبحه أعراب المسلمين لأن

الغالب أنهم عرفوا التسمية و بهذا الأخير
جزم ابن عبدالبرؒ۔ (۱)

ابن التین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جہاں تک ایسے جانور پر ''تسمیہ'' پڑھنے کا تعلق ہے جس کے ذبح کا عمل دوسروں نے انجام دیا ہو اور ''تسمیہ'' پڑھنے یا نہ پڑھنے کے بارے میں ان کو علم نہ ہو، تو ایسے جانور کے بارے میں ان پر کوئی تکلیف نہیں ہے (کہ وہ اس بات کی تحقیق کریں کہ کس نے یہ جانور ذبح کیا ہے اور اس نے ''تسمیہ'' پڑھی یا نہیں؟) البتہ اگر اس جانور کے بارے میں ''تسمیہ'' کے خلاف (عدم تسمیہ کی) بات ظاہر ہو جائے تو اس صورت میں اس کو عدم صحت (حرام ہونے) پر محمول کیا جائے گا۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ تم اب اس پر تسمیہ پڑھ کر کھالو، اس ارشاد میں ایک احتمال یہ بھی ہے کہ اس وقت تمہارا ''تسمیہ'' پڑھنا ایسے جانور کا کھانا مباح کر دیتا ہے جس جانور کے بارے میں تمہیں علم نہیں ہے کہ آیا ذبح کرتے وقت اس پر ''بسم اللہ'' پڑھی گئی یا نہیں؟ جب کہ ذبح کرنے والا ایسا شخص ہے کہ اگر

(۱) فتح الباری ج ۹، ص ۶۳۵، ۶۳۶۔

وہ ''تسمیہ'' پڑھ کر ذبح کرے تو اس کا ذبیحہ حلال ہو جاتا ہے۔ اس حدیث سے یہ مسئلہ بھی نکل آیا کہ مسلمانوں کے بازاروں میں جو گوشت فروخت کیا جاتا ہے، اس کو صحت پر ہی محمول کیا جائے گا، اسی طرح جس کو دیہاتی مسلمانوں نے ذبح کیا ہو، اس لئے کہ غالب گمان یہ ہے کہ یہ لوگ ''تسمیہ'' پڑھنے کے بارے میں جانتے ہوں گے۔اس آخری بات پر حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی جزم فرمایا ہے۔

پھر حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا یہ کہنا کہ ''ان کا زمانہ کفر سے قریب تھا'' یہ جملہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اندیشہ یہ ہے کہ یہ لوگ ذبح کے وقت وجوب تسمیہ کے بارے میں علم ہی نہ رکھتے ہوں ،لیکن اس کے باوجود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ذبح شدہ جانور کا گوشت کھانے کی اجازت دیدی، وجہ اس کی یہ ہے کہ مسلمان اگرچہ جاہل ہو، پھر بھی حتی الامکان اس کے عمل کو صحت پر محمول کیا جا۔۔ گا جب تک یہ یقین نہ ہو جائے کہ اس نے یہ عمل غلط طریقے پر کیا ہے۔ چنانچہ اسی بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث پر یہ ترجمۃ الباب قائم کیا ہے: "باب ذبیحة الأعراب ونحوهم" اور نسائی کی روایت میں اس کی تصریح بھی موجود ہے کہ یہ حضرات ''اعراب'' یعنی دیہاتی تھے، جیسے کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری میں ان سے نقل

کیا ہے۔ اور عام طور پر اعراب میں علم کم ہی ہوتا ہے۔

## ﴿۲﴾ دوسری صورت

اگر کسی شہر کی اکثر آبادی کفار غیر اہل کتاب کی ہو، تو اس شہر کے بازار میں جو گوشت فروخت ہو رہا ہوگا، وہ مسلمان کے لئے حلال نہیں ہوگا، جبتک کہ جس گوشت کو خریدا جا رہا ہے' اس کے بارے میں یقین کے درجے میں یا غالب گمان کے درجے میں یہ معلوم نہ ہو جائے کہ یہ اس جانور کا گوشت ہے جس کو مسلمان یا کتابی نے شرعی طریقے پر ذبح کیا ہے۔ یہ صورت بالکل واضح ہے۔

## ﴿۳﴾ تیسری صورت

مندرجہ بالا دوسری صورت کا حکم اس شہر کے بارے میں بھی ہے جس کی آبادی مسلمان، بت پرست، اور آتش پرست کے درمیان مخلوط ہے۔ اس لئے کہ جس گوشت کے بارے میں شک ہو جائے، وہ حلال نہیں ہوتا جب تک کہ اس کا حلال ہونا ظاہر نہ ہو جائے۔ اس کی دلیل حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث ہے جو پہلے گزری، جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شکار کو حرام قرار دیا جس کے شکار میں ایسا دوسرا کتا شامل ہو جائے جس کو چھوڑتے وقت ''تسمیہ'' نہیں پڑھی گئی ہے۔

## ﴿۴﴾ چوتھی صورت

اگر کسی شہر کی اکثر آبادی ''اہل کتاب'' کی ہے تو اس شہر کے گوشت کا وہی حکم ہے جو مسلمانوں کے شہر کا ہے (یعنی وہاں کا گوشت خرید کر کھانا حلال ہے) اس لئے ذبح کے معاملے میں ان کا حکم مسلمانوں کی طرح ہے۔ لیکن اگر یقین یا غالب گمان کے درجے میں یہ معلوم ہو جائے کہ اس شہر کے اہل کتاب شرعی طریقے پر جانور ذبح نہیں کرتے ہیں تو اس صورت میں اس شہر کے بازار کا گوشت خرید کر کھانا جائز نہیں، جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ بعینہ یہ گوشت جس کو میں خرید رہا ہوں، شرعی طریقے پر ذبح شدہ جانور کا گوشت ہے۔ اور آج مغربی ممالک کے اکثر شہروں کا یہی حکم ہے۔ جس کی تفصیل انشاء اللہ ہم آگے بیان کریں گے۔

قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق ومن شر غاسق اذا وقب ومن شر النفاثات في العقد ومن شر حاسد اذا حسد

# جدید آلات سے ذبح کرنے کے طریقے

## اور حکم

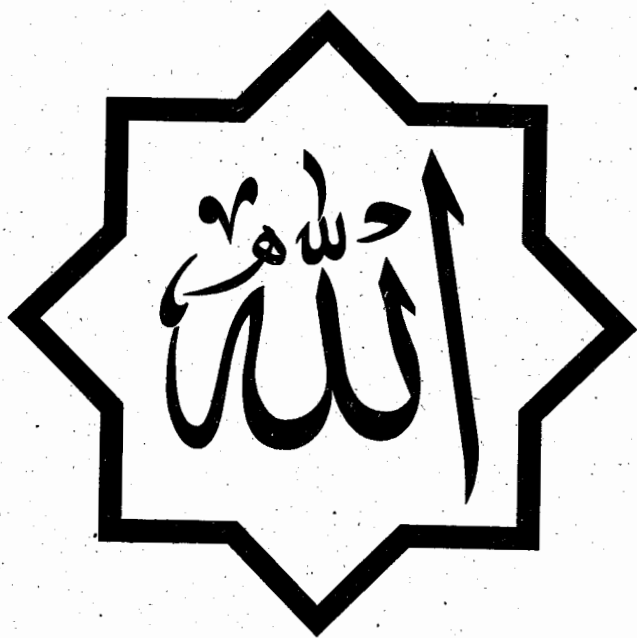

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب

محمد عبداللہ میمن



میمن اسلامک پبلشرز

الله

# جدید آلات سے ذبح کرنے کے طریقے

آبادی کی کثرت اور ان کے لئے غذائی ضروریات کی کثرت اس بات کا سبب بنی کہ حیوانات کو ذبح کرنے کے لئے آٹومیٹک مشینی آلات کو استعمال میں لایا جائے، چنانچہ اس مقصد کے لئے آج بڑے بڑے مذبح خانے وجود میں آچکے ہیں جن میں ذبح کئے جانے والے جانوروں کی یومیہ تعداد ہزاروں جانور ہیں۔ اس لئے ان مشینی آلات سے ذبح کئے جانے

والے جانوروں کے بارے میں شرعی حکم جاننا ضروری ہے، اور جانوروں کی اقسام کے اعتبار سے ان کے ذبح کا طریقہ بھی مختلف ہے، چنانچہ مرغی کو ذبح کرنے کا طریقہ اور ہے، گائے اور بکری کو ذبح کرنے کا طریقہ دوسرا ہے، لہٰذا ہم ہر جانور کو ذبح کرنے کا تفصیلی طریقہ علیحدہ علیحدہ بیان کرتے ہوئے اس کا شرعی حکم بھی بیان کریں گے۔

## مرغی ذبح کرنے کا طریقہ

کینیڈا، جنوبی افریقہ اور جزیرہ ری یونین میں مرغی ذبح کرنے کا جو طریقہ اختیار کیا گیا ہے، میں نے اس کا مشاہدہ کیا ہے، ایک بہت بڑی مشین ہوتی ہے جو ذبح سے لے کر گوشت کی پیکنگ تک کے تمام مراحل خود انجام دیتی ہے، اس میں ایک طرف سے زندہ مرغی داخل کی جاتی ہے اور دوسری طرف سے صاف ستھرا گوشت پیک ہو کر نکلتا ہے، اور اس کے تمام مراحل یعنی مرغی کا ذبح ہونا، اس کی کھال کا اترنا، اس کے پیٹ سے انتڑیاں باہر نکالنا، اس کے گوشت کو صاف کرنا، گوشت کے ٹکڑے کرنا، گوشت کو پیک کرنا، بجلی کی آٹو میٹک مشین کے ذریعہ انجام پاتے ہیں۔ یہ مشین ایک لمبی لوہے کی پٹری پر مشتمل ہوتی ہے، جو ایک ہال کی چوڑائی میں دو دیواروں کے درمیان (اوپر کے حصے میں) نصب ہوتی ہے۔ اس پٹری کے نچلے حصے میں بہت سے ہُک لٹکے ہوتے ہیں جن کا رُخ زمین کی طرف ہوتا ہے، پھر ایک بڑے ٹرک کے اندر سینکڑوں مرغیاں لائی جاتی ہیں، اور ہر مرغی کو پاؤں کے

ذریعہ پٹڑی کے نیچے لٹکے ہوئے ہکوں کے ساتھ اس طرح لٹکا دیا جاتا ہے کہ اس کے دونوں پاؤں تو ھک کے کڑوں کے ساتھ بندھے ہوتے ہیں اور باقی سارا جسم اس طرح اُلٹا لٹکا ہوتا ہے کہ اس کی چونچ اور گردن زمین کی طرف ہوتی ہے، پھر یہ ھک پٹڑی پر لٹکی ہوئی مرغی کو لے کر چلتے ہیں ۔اور مرغی کو اس جگہ پر لے آتے ہیں جہاں اوپر سے ٹھنڈا پانی چھوٹے آبشار کی شکل میں گر رہا ہوتا ہے، چنانچہ وہ مرغیاں اس ٹھنڈے پانی سے گزرتی ہیں، اس ٹھنڈے پانی سے گزارنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ان کو پہلے اوپر کے میل کچیل سے صاف کر دیا جائے۔

بعض اوقات اس پانی کے اندر کرنٹ ہوتا ہے جو مرغی کو سن کر دیتا ہے، پھر وہ ہک مرغی کو اس جگہ پر لاتے ہیں جس کے نیچے گھومنے والی چھری نصب ہوتی ہے، وہ چھری بہت تیزی سے گھومتی ہے۔ یہ چھری اس جگہ پر نصب ہوتی ہے جہاں ان الٹی لٹکی ہوئی مرغی کی گردن پہنچتی ہے، جب وہ ہک چھری کی جگہ پر پہنچتا ہے تو اس وقت وہ ہک اس گھومنے والی چھری کے گرد ہلالی شکل میں گھومتا ہے، اس کے نتیجے میں بے شمار مرغیوں کی گردنیں اس چھری کے پاس ایک ساتھ پہنچتی ہیں اور وہ چھری ان گردنوں پر گزر جاتی ہے، جس کے نتیجے میں ان تمام مرغیوں کی گردنیں خود بخود کٹ جاتی ہیں۔

پھر وہ ھک مرغی کو لے کر آگے بڑھ جاتے ہیں، اور اب ایسی جگہ پر ان کا گزر ہوتا ہے جہاں دوبارہ ان مرغیوں پر پانی گرایا جاتا ہے، لیکن اس مرتبہ یہ پانی گرم ہوتا ہے ،اور اس کے ذریعہ ان کے پروں کو صاف کرنا

مقصود ہوتا ہے۔ پھر آگے دوسرے مراحل ہوتے ہیں، یعنی اس کی آنتوں کو نکالنا، گوشت کو صاف کرنا، اس کے ٹکڑے کرنا، اور اس کی پیکنگ کرنا وغیرہ۔ چونکہ یہ تمام مراحل ہماری ذبح کی بحث سے خارج ہیں، اس لئے ان کے بیان کو ہم یہاں چھوڑ دیتے ہیں۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ یہ بجلی کی مشین مسلسل سارا دن چلتی رہتی ہے اور بعض اوقات دن رات چلتی ہے، استثنائی حالات کے علاوہ کبھی بند نہیں ہوتی۔

مندرجہ بالا ذبح کے طریقے میں شرعی نقطۂ نظر سے چار امور قابل بحث ہیں۔

﴿۱﴾ مرغیوں کا بجلی کے کرنٹ پر مشتمل ٹھنڈے پانی سے گزرنا۔

﴿۲﴾ گھومنے والی چھری سے گردن کا کٹنا۔

﴿۳﴾ گرم پانی سے مرغیوں کا گزرنا۔

﴿۴﴾ اس مشینی طریقے میں ''تسمیہ'' پڑھنے کے وجوب کو کیسے ادا کیا جائے گا؟

﴿۱﴾ جہاں تک مرغی کی گردن کاٹنے سے پہلے اس کو ٹھنڈے پانی سے گزارنے کا تعلق ہے تو یہ طریقہ تمام مذبح خانوں میں اختیار نہیں کیا جاتا، بلکہ اکثر مذبح خانوں میں ٹھنڈے پانی سے گزارنے کا عمل موجود نہیں ہے۔ بہرحال! اس کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر اس ٹھنڈے پانی میں بجلی کا کرنٹ نہ ہو تو اس طرح ٹھنڈے پانی سے گزارنے سے ذبح کے عمل میں کوئی اثر واقع نہیں ہوتا، اور اگر اس پانی کے اندر کرنٹ موجود ہو تو عادۃً وہ کرنٹ

حیوان کی موت کا سبب نہیں بنتا، البتہ اسکا دماغ ماؤف ہو جاتا ہے، دماغ کے ماؤف ہو جانے سے دل سکڑ جاتا ہے اور اس کے نتیجے میں اس جانور کے ذبح کے وقت عادۃً اتنا خون نہیں نکلتا جتنا خون اس جانور سے نکلتا ہے جس کو ماؤف نہ کیا گیا ہو، البتہ صرف اس عمل سے اس جانور کی موت واقع نہیں ہوتی۔ لیکن اگر کسی معین جانور کے بارے میں یہ تحقیق ہو جائے کہ صرف اس عمل کے نتیجے میں اس کی موت واقع ہوگئی تھی تو اس جانور کا کھانا جائز نہیں ہوگا، اگرچہ بعد میں شرعی طریقے پر اس کی رگیں کاٹ دی جائیں۔ لہٰذا یہ یقین حاصل کرنا ضروری ہے کہ اس ٹھنڈے پانی یا بجلی کے کرنٹ میں اتنی طاقت نہیں ہے کہ جو حیوان کی موت واقع کرنے کے لئے کافی ہو، اس لئے اس موقع پر اس کی سخت نگرانی ضروری ہے کہ اس عمل کے ذریعہ کسی حیوان کی موت واقع نہ ہو جائے، اور مردہ ہونے کی حالت میں وہ جانور آگے نہ نکل جائے، لیکن اس کے باوجود بھی اس عمل کا ترک اولیٰ ہے، تاکہ شک وشبہ باقی نہ رہے۔

﴿۲﴾ جہاں تک گھومنے والی چھری سے ذبح کرنے کا تعلق ہے تو یہ چھری چکی کے مشابہہ ہوتی ہے اور اس کے کنارے تیز ہوتے ہیں، اور یہ چکی مسلسل تیزی کے ساتھ گھومتی رہتی ہے اور مرغیوں کی گردنیں اس کے کناروں پر گزرتی ہیں جس کے نتیجے میں ان کی گردنیں خود بخود کٹ جاتی ہیں، اور ظاہر یہ ہے کہ اس چھری کے ذریعہ مرغی کی تمام رگیں کٹ جاتی ہیں۔ لیکن بعض اوقات کسی وجہ سے مرغی اس ھک میں اس طرح حرکت کر

جاتی ہے کہ اس کے نتیجے میں مرغی کی گردن اس گھومنے والی چھری کے سامنے پوری طرح نہیں آتی، جس کی وجہ سے بعض اوقات اس کی گردن بالکل نہیں کٹتی، اور بعض اوقات اتنی تھوڑی سی کٹتی ہے کہ جس کی وجہ سے اس کی تمام رگیں کٹنے میں شک ہو جاتا ہے۔ اور ان دونوں صورتوں میں اس کے ذریعہ ''ذکاۃ شرعی'' حاصل نہیں ہوتی۔

﴿۳﴾ جہاں تک ''تسمیہ'' پڑھنے کا تعلق ہے تو اس طریقے سے ذبح کرنے کی صورت میں اس پر عمل کرنا بہت مشکل ہے، پہلی مشکل ذابح کی تعیین میں ہے، کیونکہ ''تسمیہ'' پڑھنا ذابح پر واجب ہے، حتی کہ اگر ایک شخص ''تسمیہ'' پڑھے اور دوسرا شخص ذبح کرے تو یہ صورت جائز نہیں، لہٰذا اب سوال یہ ہے کہ اس مشینی ذبح کے عمل میں ''ذابح'' کون ہے؟ اس کا ایک جواب تو یہ دیا جاسکتا ہے کہ جس شخص نے پہلی مرتبہ وہ مشین اسٹارٹ کی وہ ''ذابح'' ہے، کیونکہ بجلی کی مشینوں کی تمام کارروائیاں اس کی طرف منسوب ہوتی ہیں جس نے وہ مشین چلائی ہے، اس لئے کہ ''آلہ'' (مشین) ذوی العقول نہیں ہے کہ اس کی طرف فعل کی نسبت کی جائے لہٰذا فعل کی نسبت اسی شخص کی طرف کی جائے گی جس نے اس ''آلے'' کو استعمال کیا ہے، اور ''آلے'' کے واسطے سے وہی شخص ''فاعل'' کہلائے گا۔

لیکن یہاں مشکل یہ ہے کہ جس شخص نے صبح کے وقت پہلی مرتبہ مشین اسٹارٹ کر دی تو بس وہ ایک ہی مرتبہ مشین اسٹارٹ کرتا ہے، پھر وہ مشین مسلسل سارے اوقات کار میں چلتی رہتی ہے اور بعض اوقات دن رات وہ

مشین چلتی رہتی ہے اور ہزاروں مرغیوں کی گردنیں کاٹ دیتی ہے، اب اگر مشین چلانے والے نے صبح پہلی مرتبہ مشین اسٹارٹ کرتے وقت ''بسم اللہ'' پڑھ لی تو کیا ایک مرتبہ کی ''بسم اللہ'' ان ہزاروں مرغیوں کے لئے کافی ہوگی جو سارا دن اس مشین کے ذریعہ ذبح ہوتی رہیں؟ قرآن کریم کی آیت:

وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہر حیوان کے ذبح کے وقت مستقل ''بسم اللہ'' پڑھنا ضروری ہے کہ ''بسم اللہ'' پڑھنے کے فوراً بعد اس کو ذبح کر دیا جائے۔ چنانچہ فقہاء کرام نے اس کی بنیاد پر مندرجہ ذیل مسائل استنباط فرمائے ہیں:

## پہلا مسئلہ

چنانچہ فتاویٰ ہندیہ میں ہے کہ:

وأما الشرط الذی یرجع إلی محل الذکاة، فمنها تعیین المحل بالتسمیة فی الذکاة الاختیاریة، وعلی هذا یخرج ما اذا ذبح و سمّی ثم ذبح أخری، یظن أن التسمیة الأولی تجزئ عنهما لم تؤكل فلابدأن یجدد لکل ذبیحة تسمیة علی حدة۔ (۱)

(۱) فتاوی ہندیہ، کتاب الذبائح، باب الاول، ج ۵، ص ۲۸۶۔

پس وہ شرط جو محل ذکاۃ سے متعلق ہے، ان میں سے
ایک شرط یہ ہے کہ ذکاۃ اختیاریہ میں تسمیہ کے ساتھ
محل تسمیہ کو متعین کرنا ہے، لہٰذا اس شرط کی وجہ سے یہ
صورت حد جواز سے خارج ہو جائے گی کہ اگر ایک
شخص نے ذبح کیا اور تسمیہ پڑھی اور پھر دوسرا جانور
اس خیال سے ذبح کرلیا کہ پہلی تسمیہ دونوں کی طرف
سے کافی ہو جائے گی تو یہ دوسرا جانور نہیں کھایا جائے
گا، لہٰذا ہر ذبیحہ کے لئے علیحدہ جدید بسم اللہ پڑھنا
ضروری ہے۔

## دوسرا مسئلہ

فتاویٰ ہندیہ میں ہے کہ:

ولو أضجع شاة وأخذ السكين وسمّى ثم
تركهاو ذبح شاة أخرى وترك التسمية
عامدًا عليها لاتحل، كذا فى الخلاصة (۱)

اگر کسی شخص نے بکری کو ذبح کرنے کے لئے لٹایا اور
چھری ہاتھ میں لی اور بسم اللہ پڑھی پھر اس بکری کو
چھوڑ دیا۔ اور دوسری بکری پکڑ کر ذبح کر دی اور اس

(۱) فتاویٰ ہندیہ،

پر عمداً بسم اللہ پڑھنا چھوڑ دیا تو یہ بکری حلال نہیں ہوگی۔

## تیسرا مسئلہ

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

وإذا أضجع شاة ليذبح و سمّى عليها ثم كلّم انساناً، أو شرب ماءً أوحدّد سكينا أو أكل لقمةً أوما أشبه ذلك من عمل لم يكثر، حلّت بتلك التسمية، وإن طال الحديث و كثرالعمل كره أكلها، وليس فى ذلك تقدير، بل ينظر فيه الى العادة، إن استكثره الناس فى العادة يكون كثيراً، وإن كان يعد قليلاً فهو قليل۔ (۱)

اگر ایک شخص نے بکری کو ذبح کرنے کے لئے لٹایا اور اس پر بسم اللہ بھی پڑھ لی، پھر کسی انسان سے بات کی یا پانی پیا، یا چھری تیز کی، یا ایک لقمہ کھایا، یا اس جیسا کوئی معمولی کام کرلیا (اور پھر اس جانور کو ذبح

(۱) فتاویٰ ہندیہ، ج ۵، ص ۲۸۸۔

کیا) تو اس صورت میں پہلی پڑھی ہوئی تسمیہ کے ذریعہ یہ بکری حلال ہو جائے گی۔ اور اگر بسم اللہ پڑھنے کے بعد لمبی بات چیت کرلی، یا بہت زیادہ کام کرلیا اور پھر بکری ذبح کی تو اس بکری کو کھانا مکروہ ہے۔ اور عمل کے کثیر اور قلیل ہونے کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، بلکہ اس سلسلے میں عادت کو دیکھا جائے گا، اگر عادۃً لوگ کسی عمل کو کثیر سمجھتے ہیں تو وہ کثیر شمار ہوگا اور جس عمل کو عادۃ قلیل سمجھتے ہیں اس کو قلیل سمجھا جائے گا۔

علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

والتسمية على الذبيحة معتبرة حال الذبح أو قريباً منه كما تعتبر على الطهارة ـ وان سمّى على شاة ثم أخذأ خرى فذبحها بتلك التسمية لم يجز ، سواء أرسل الأولى أو ذبحها، لأنه لم يقصد الثانية بهذه التسمية ـ وإن رأى قطيعاً من الغنم فقال: بسم الله، ثم أخذ شاه فذبحها بغير تسمية لم يحل ـ وإن جهل كون ذلك لايجزئ لم

يجر مجرى النسيان، لأن النسيان يسقط المؤاخذة والجاهل مؤاخذ، ولذلك يفطر الجاهل بالأكل فى الصوم دون الناسى، وإن أضجع شاة ليذبحها وسمّى ثم ألقى السكين وأخذ أخرى اوردّ سلاماً أوكلّم انساناً أو استسقى ماء ونحو ذلك و ذبح حلّ، لأنه سمّى على تلك الشاة بعينها ولم يفصل بينهما الا بفصل يسير فأشبه مالولم يتكلم(۱)

## چوتھا مسئلہ

فرمایا کہ ذبیحہ پر وہ ''تسمیہ'' معتبر ہے جو ذبح کے وقت پڑھا جائے یا ذبح کے بالکل قریبی وقت میں پڑھا جائے، جیسا کہ طہارت میں بھی ایسا ہی ''تسمیہ'' معتبر ہے، لہٰذا اگر کسی شخص نے ایک بکری پر تسمیہ پڑھا، پھر اس نے دوسری بکری پکڑی اور پہلے ''تسمیہ'' کے نتیجے میں اس کو ذبح کردیا تو یہ ''تسمیہ'' کافی نہیں ہے،

(۱) المغنی لابن قدامۃ، ج۱۱، ص۳۳۔

(اور اس دوسری بکری کا کھانا حلال نہیں) چاہے پہلی بکری کو اس نے چھوڑ دیا ہو یا ذبح کر دیا ہو، وجہ اس کی یہ ہے کہ اس نے دوسری بکری کے ارادے سے تسمیہ نہیں پڑھا تھا۔

## پانچواں مسئلہ

اگر کسی شخص نے بکریوں کا ریوڑ دیکھ کر ''بسم اللہ'' کہا اور پھر اس میں سے ایک بکری پکڑ کر ''بسم اللہ'' کے بغیر ذبح کر دیا تو یہ بکری حلال نہیں ہوگی، اور اگر وہ جہالت کی وجہ سے ایسا کرے تب بھی وہ پہلی ''بسم اللہ'' کافی نہیں ہوگی، اس لئے ''جہالت'' کو ''نسیان'' کے قائم مقام نہیں کیا جائے گا، کیونکہ ''نسیان'' مؤاخذہ کو ساقط کر دیتا ہے اور ''جہل'' قابل مؤاخذہ ہوتا ہے۔ اس لئے روزہ کی حالت میں ''جہالت'' سے کھا لینے سے وہ مفطر صوم ہو جائے گا اور بھول کر کھا لینے سے مفطر صوم نہیں ہوگا۔

## چھٹا مسئلہ

اگر کسی شخص نے ذبح کرنے کے لئے بکری کو لٹایا، اور

اس پر ''بسم اللہ'' پڑھی، پھر جو چھری ہاتھ میں تھی اس کو پھینک دیا اور دوسری چھری اٹھالی، یا بسم اللہ پڑھنے کے بعد کسی کے سلام کا جواب دیا، یا کسی سے بات کرلی، یا پانی طلب کیا، یا اس جیسا کوئی مختصر عمل کرلیا، اور پھر بکری کو ذبح کیا تو وہ بکری حلال ہوگی، اس لئے کہ اس نے بعینہ اس بکری پر ''بسم اللہ'' پڑھی تھی اور بسم اللہ اور ذبح کے درمیان معمولی درجے کا فصل کیا ہے، لہٰذا یہ فصل ''بسم اللہ'' کے بعد کوئی بات نہ کرنے کے مشابہ ہوگیا۔

علامہ موّاق مالکی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

قال مالك : لابد من التسمية عند الرمى وعند إرسال الجوارح و عند الذبح لقوله (وَاذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ)(۱)

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کی آیت:

وَاذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ۔

کی وجہ سے تیر پھینکتے وقت اور شکاری جانور کو چھوڑتے

---

(۱) التاج و الإكليل بهامش مواهب الجليل، كتاب الذكاة، ج۳، ص ۲۱۹۔

وقت اور ذبح کے وقت تسمیہ پڑھنا ضروری ہے۔

مندرجہ بالا فقہی عبارات اس بارے میں بالکل صریح ہیں کہ جو جمہور ائمہ ذبح کے وقت تسمیہ پڑھنے کو جانور کے حلال ہونے کے لئے شرط قرار دیتے ہیں، انہی جمہور ائمہ کے نزدیک اس تسمیہ کا متعین جانور پر ہونا اور ذبح کے وقت تسمیہ پڑھنا، اور تسمیہ اور ذبح کے درمیان معتد بہ فاصلہ نہ ہونا بھی شرط ہے۔ یہ تمام شرائط مندرجہ بالا مشینی ذبح کے طریقے میں نہیں پائی جاتیں، اس لئے کہ جس شخص نے پہلی مرتبہ مشین کو اسٹارٹ کرتے وقت بسم اللہ پڑھ لی، اس نے معین مرغی پر بسم اللہ نہیں پڑھی، اور اس کی ''بسم اللہ'' اور ہزاروں مرغیوں کے ذبح کے درمیان بڑا فاصلہ بھی موجود ہے، بعض اوقات یہ فاصلہ پورے دن تک لمبا ہو جاتا ہے اور بعض اوقات پورے دن رات اور بعض اوقات دو دو دن کا فاصلہ ہو جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ ایک مرتبہ پڑھی گئی ''بسم اللہ'' ان تمام حیوانات کی ذکاۃ کے لئے کافی نہیں ہوگی۔

اور مشینی ذبح کی یہ صورت اس مسئلے کے زیادہ قریب ہے جو علامہ ابن قدامۃ رحمۃ اللہ علیہ نے ''المغنی'' میں بیان فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے بکریوں کا ریوڑ دیکھا اور ان پر ایک مرتبہ ''بسم اللہ'' پڑھ دی اور پھر اس ریوڑ میں سے ایک بکری پکڑ کر ''بسم اللہ'' کے بغیر ذبح کر لی تو وہ بکری حرام ہوگی۔(۱)

(۱) یہ مسئلہ ''فتاوئ ہندیہ'' میں بھی موجود ہے۔ جلد۵، ص ۲۸۹۔

البتہ اس مسئلے پر اس عبارت سے اشکال پیدا ہوتا ہے جو بعض فقہاء نے بیان فرمائی ہے، وہ یہ کہ:

**ولوأضجع إحدى الشاتين على الأخرى تكفى تسمية واحدة إذا ذبحهما بإمرار واحد۔ ولو جمع العصافير فى يده فذبح وسمّى و ذبح آخر على أثره ولم يسمّ لم يحل الثانى ولوأمرّ السكين على الكل جاز بتسمية واحدة۔ (۱)**

اگر ایک بکری دوسری بکری کے اوپر لٹا دی تو اس صورت میں ایک ہی ''تسمیہ'' کافی ہوگی، بشرطیکہ ایک ہی مرتبہ چھری پھیرتے ہوئے دونوں کو ذبح کر دے۔ اگر کسی شخص نے اپنے ہاتھ میں بہت سی چڑیاں پکڑ لیں، پھر بسم اللہ پڑھ کر ایک کو ذبح کیا، اس کے فوراً بعد دوسری کو ذبح کر دیا اور دوسری پر ''بسم اللہ'' نہیں پڑھی تو یہ دوسری حلال نہیں ہوگی۔ اور اگر تمام چڑیوں پر ایک ہی مرتبہ میں چھری پھیر دی تو پھر ایک ''بسم اللہ'' کے ساتھ سب حلال ہو جائیں گی۔

(۱) فتاویٰ ہندیہ، ج ۵، ص ۲۸۹۔

بعض اوقات یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ زیر بحث ''مشینی ذبح'' کا مسئلہ دو بکریوں کو ایک دوسرے پر لٹا کر ذبح کرنے اور ایک ہاتھ میں بہت سی چڑیاں پکڑ کر ان کو ایک مرتبہ میں ذبح کرنے کے مشابہ ہے، لہٰذا جس طرح مندرجہ بالا دو مسئلوں میں ایک ہی ''تسمیہ'' کافی ہے، اسی طرح ''مشینی ذبح'' میں بھی ایک ہی مرتبہ ''تسمیہ'' پڑھنا کافی ہونا چاہئے۔

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ہمارا زیر بحث مسئلہ مندرجہ بالا دونوں صورتوں پر منطبق نہیں ہوتا، اس لئے کہ ان دونوں مسئلوں کی صورت تو یہ ہے کہ ان میں دو بکریوں کا ذبح یا بہت سی چڑیوں کا ذبح ایک ہی مرتبہ میں ہو جاتا ہے۔ اور ذبح اور تسمیہ کے درمیان معتد بہ فصل واقع نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے مذکورہ بالا جزئیہ میں اس کی تصریح موجود ہے کہ اگر ذبح کرنے والا بہت سی چڑیاں اپنے ہاتھ میں پکڑ لے اور پھر ''بسم اللہ'' پڑھنے کے بعد ایک چڑیا کو ذبح کرے اور پھر اس کے فوراً بعد دوسری چڑیا ذبح کرے تو یہ دوسری چڑیا حلال نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس چڑیا کا ذبح اس چڑیا سے منفصل ہوگیا جس کو پہلی مرتبہ میں ذبح کیا گیا۔

جہاں تک ہمارے زیر بحث مسئلے کا تعلق ہے اس کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ جو مرغیاں پورے ایک دن یا دو دن تک مشین کے ذریعہ ذبح کی گئیں وہ سب کی سب ایک ہی مرتبہ ذبح کر دی گئیں، بلکہ اس کے اندر ذبح کی بہت سی کارروائیاں ہوتی ہیں اور ہر کارروائی پہلی کارروائی کے بعد ہوتی ہے، لہٰذا دونوں صورتوں میں فرق واضح ہے۔

بہرحال! مندرجہ بالا تفصیل سے یہ واضح ہوگیا کہ ایک دن یا دو دن کی تمام مرغیوں کے ذبح کے لئے مشین اسٹارٹ کرنے والے کا صرف ایک مرتبہ ''تسمیہ'' پڑھ لینا کافی نہیں ہے۔ اگر یہ طریقہ اختیار کیا جائے کہ گھومنے والی چھری کے پاس ایک آدمی کھڑا کر دیا جائے، تاکہ جس وقت مرغی چھری کے پاس پہنچے اس وقت وہ ''تسمیہ'' پڑھے اور پھر چھری اس مرغی کی گردن کاٹ دے، یہ طریقہ میں نے کینیڈا کے ایک مذبح خانہ میں دیکھا ہے، اس طریقہ کار میں ''تسمیہ'' کے شرعاً معتبر ہونے میں کئی اشکالات ہیں۔

## پہلا اشکال

پہلا اشکال یہ ہے کہ ''تسمیہ'' کا ذابح سے صادر ہونا ضروری ہے اور یہ شخص جو گھومنے والی چھری کے پاس کھڑا ہے اس کا ذبح کی کارروائی سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس لئے کہ نہ تو اس نے مشین اسٹارٹ کی ہے اور نہ اس نے چھری گھمائی ہے۔ اور نہ ہی اس نے مرغی کو چھری کے قریب کیا ہے، بلکہ ذبح کی تمام کارروائی سے اس شخص کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ لہٰذا اس کا ''تسمیہ'' ذابح کا تسمیہ نہیں ہے۔

## دوسرا اشکال

دوسرا اشکال یہ ہے کہ گھومنے والی چھری کے پاس چند سیکنڈوں کے وقفہ سے بے شمار مرغیاں آتی ہیں اور اس چھری کے پاس کھڑے ہونے

والے شخص کے لئے یہ ممکن ہی نہیں ہوتا کہ وہ آنے والی بے شمار مرغیوں میں سے ہر ایک پر کسی فصل کے بغیر بسم اللہ پڑھ سکے۔

## تیسرا اشکال

تیسرا اشکال یہ ہے کہ مشین کے پاس کھڑا ہونے والا شخص انسان ہی تو ہے، وہ کوئی آٹومیٹک مشین نہیں ہے، اس لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ ''تسمیہ'' پڑھنے کے علاوہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہی نہ ہو، بعض اوقات اس کو ایسی ضروریات بھی پیش آئیں گی جو اس کو ''تسمیہ'' پڑھنے سے روک دیں گی، اورا ، وقت دسیوں مرغیاں گھومنے والی چھری پر گزر جائیں گی اور وہ ''تسمیہ'' کے بغیر ذبح ہو جائیں گی۔ چنانچہ میں نے کینیڈا کے مذکورہ مذبح خانے میں خود اس بات کا مشاہدہ کیا ہے کہ وہ شخص مشین کے پاس سے کچھ کچھ وقفہ کے لئے چلا جاتا تھا اور بعض اوقات یہ وقفہ آدھا گھنٹہ اور اس سے بھی لمبا ہو جاتا تھا۔

پھر اس آٹومیٹک مشین پر ''تسمیہ'' پڑھنے کے سلسلے میں ایک قابل غور بات اور بھی ہے: وہ یہ کہ ہم مشین کے اسٹارٹ کرنے کے عمل کو شکاری کتے کو چھوڑنے پر قیاس کرلیں۔ کہ جس طرح وہاں پر شکار کو ہلاک کرنے کے وقت ''تسمیہ'' واجب نہیں ہے، بلکہ کتے کو چھوڑنے کے وقت ''تسمیہ'' پڑھنا واجب ہے اور بعض اوقات کتا چھوڑنے میں اور شکار کو ہلاک کرنے کے درمیان طویل وقفہ ہو جاتا ہے ۔اور بعض اوقات شکاری کتا ایک مرتبہ میں کئی جانور

شکار کر لیتا ہے، ظاہر ہے وہاں پر ایک ہی ''تسمیہ'' تمام جانوروں کے ہلاک ہونے کے لئے کافی ہو جاتی ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامۃ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

وإن سمّى الصائد على صيد فأصاب غيره حلّ، وإن سمّٰى على سهم ثم ألقاه وأخذ غيره فرمى به لم يبح ماصاده به، لأنه لمّالم يمكن اعتبار التسمية على صيد بعينه اعتبرت الآلة التى يصيدبها بخلاف الذبيحة ويحتمل أن يباح قياساً على مالوسمّٰى على سكين ثم ألقاها وأخذ غيرها و سقوط اعتبار تعيين الصيد لمشقته لا يقتضى اعتبار تعيين الآلة فلا يعتبر۔ (۱)

اگر شکار کرنے والے نے شکار پر ''تسمیہ'' پڑھی، پھر شکاری جانور نے اس خاص شکار کے بجائے دوسرے جانور کو شکار کر لیا تو یہ دوسرا جانور حلال ہوگا، اور ایک شخص نے ایک تیر پر ''تسمیہ'' پڑھی، پھر وہ تیر رکھ دیا اور دوسرا تیر اٹھایا اور اس کو شکار کی طرف چلا دیا تو

(۱) المغنی لابن قدامۃؒ، ج ۱۱، ص ۳۳ و ۳۴۔

اس صورت میں وہ جانور مباح نہیں ہوگا، اس لئے کہ
جب معین شکار پر ''تسمیہ'' پڑھنا ممکن نہ ہو تو اس
صورت میں اس آلے کا اعتبار کیا جائے گا جس سے
شکار کیا جائے گا، بخلاف ذبیحہ کے (کہ وہاں پر معین
جانور پر ''تسمیہ'' پڑھنا ممکن ہے)۔ اور یہ بھی احتمال
ہے کہ مندرجہ بالا مسئلہ میں جانور کو مباح قرار دیا
جائے اس مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے کہ ایک شخص
نے ایک چھری پر ''تسمیہ'' پڑھی پھر اس کو رکھ دیا اور
دوسری چھری اٹھا کر ذبح کر دیا تو وہ جانور حلال ہو
جاتا ہے۔ اور شکار میں مشقت کی وجہ سے تعین کا
ساقط ہونا اس بات کا مقتضی نہیں ہے کہ آلہ کی تعین کا
اعتبار کیا جائے، لہٰذا آلے کی تعین کا اعتبار نہیں کیا
جائے گا۔

مندرجہ بالا ساری تفصیل ذکاۃ اضطراریہ سے متعلق ہے، اور جبکہ ہمارا
زیر بحث مسئلہ ذکاۃ اختیاریہ سے متعلق ہے اور حالت اختیاریہ کو حالت
اضطراریہ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

لیکن جب ہم اس طرف نظر کرتے ہیں کہ آج موجودہ دور میں
تھوڑے وقت میں زیادہ پیداوار کی ضرورت پیدا ہوگئی ہے، اس لئے کہ
آبادی زیادہ ہو چکی ہے اور صارفین کی تعداد زیادہ ہو چکی ہے اور ذبح

کرنے والوں کی تعداد کم ہے، اور دوسری طرف ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ شریعت نے مشقت کی وجہ سے شکار میں تعیین کو ساقط کر دیا ہے جیسا کہ علامہ ابن قدامۃ رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت سے ظاہر ہے اور اس جیسی چیزوں میں شریعت کا حرج دفع کرنا معہود بھی ہے، یہ صورت حال بعض اوقات صرف ''تسمیہ'' کے مسئلے میں دفع حرج کے لئے اور لوگوں پر آسانی پیدا کرنے کے لئے حالت اختیاریہ کو حالت اضطراریہ پر قیاس کرنے کے لئے وجہ جواز پیدا کرتی ہے، اور میں اس رائے پر زیادہ قوت کے ساتھ قطعی فیصلہ نہیں کرتا، لیکن میں اسے قطعی فیصلے کے لئے علماء کرام کے سامنے بحث کے لئے پیش کرتا ہوں، اور اب تک اس کا میں نے فتویٰ نہیں دیا، خاص کر اس وقت جبکہ ہمارے پاس اس گھومنے والی چھری کا مناسب متبادل طریقہ موجود ہے اور وہ متبادل طریقہ اتنے ہی وقت میں ضرورت کی پیداوار کو پورا کر دیتا ہے۔

وہ متبادل طریقہ یہ ہے کہ اس آٹومیٹک مشین میں جو چھری لگی ہوئی ہے، اس کو ہٹا دیا جائے، اس جگہ پر چار مسلمان کھڑے کر دیئے جائیں اور جب لٹکی ہوئی مرغیاں ان کے پاس سے گزریں تو باری باری ایک ایک شخص بسم اللہ پڑھتے ہوئے مرغیوں کو ذبح کرتا رہے۔

یہ طریقہ جزیرہ ری یونین کے ایک بہت بڑے مذبح خانے کے حضرات کے سامنے بطور تجویز کے پیش کیا، چنانچہ انہوں نے اس تجویز پر عمل کیا، ان کا تجربہ یہ بتاتا ہے کہ اس طریقے کے ذریعے پیداوار میں ذرہ برابر بھی کمی واقع نہیں ہوئی، اسلئے کہ وہ چھری جتنے وقت میں جتنی مرغیاں کاٹ

رہی تھی، وہ چار افراد بھی اتنے وقت میں اتنی ہی مرغیاں ذبح کر رہے تھے۔

اور یہ آٹومیٹک مشین بھی انسانی طاقت کے استعمال سے بالکلیہ بے نیاز نہیں ہوتی، چنانچہ ہم نے اس کا خود مشاہدہ کیا ہے کہ جن مقامات پر سے وہ لٹکی ہوئی مرغیاں گزرتی ہیں، ان میں سے بعض مقامات پر لوگوں کو کھڑا کرنے پر مجبور ہوتے ہیں، چنانچہ وہ لوگ اپنے ہاتھوں یا آلات کے ذریعے مرغیوں کے پیٹ سے آنتیں نکالتے ہیں۔ اور کوئی مذبح خانہ ایسا نہیں دیکھا جو اس جیسے انسانی عمل سے بالکل بے نیاز ہو، لہٰذا اگر اس جیسے کاموں کیلئے وہ لوگوں کو کھڑا کرتے ہیں تو ذبح کے عمل کے لئے بھی وہ چار افراد کو کھڑا کر سکتے ہیں، اس طرح شرعی طریقہ پر مسلمان ذبح کرنے والوں کے ہاتھوں سے ''تسمیہ'' کے ساتھ ان مرغیوں کا ذبح ہو جائے گا اور آگے کے باقی امور مشین انجام دے گی۔

جزیرہ ری یونین کے علاوہ میں نے جنوبی افریقہ کے شہر دربن کے قریب اس سے زیادہ بڑا مذبح خانہ دیکھا، جس کی یومیہ پیداوار ہزارہا مرغیوں تک پہنچی ہوئی ہے، انہوں نے مسلمانوں کی یہ تجویز مانتے ہوئے اس کو شروع کر دیا اور اب کسی مشقت کے بغیر اس پر عمل کر رہے ہیں۔

اسی طرح جب میں نے کینیڈا کے مذبح خانہ کا معائنہ کیا تو ان کے سامنے بھی میں نے یہ تجویز پیش کی تو انہوں نے مسلمانوں کے مطالبہ پر اس طریقے پر عمل کرنے پر آمدگی کا اظہار کیا، لیکن انتہائی افسوس کے ساتھ یہ کہنا

پڑ رہا ہے کہ وہاں کی "جمعیت المسلمین" جو اس بات کا سرٹیفکیٹ جاری کرتی ہے کہ فلاں مذبح خانے کا گوشت حلال ہے، اس نے اس تجویز کو قبول نہیں کیا۔

لہٰذا جب تک یہ متبادل طریقہ موجود ہے اس وقت تک اس مشینی چھری کی بہت زیادہ ضرورت نہیں، اور اس متبادل طریقے کے ہوتے ہوئے ذکاۃ اختیاریہ کو ذکاۃ اضطراریہ پر قیاس کرنے کی بھی ضرورت نہیں۔

## گرم پانی سے مرغی گزارنا

مشینی ذبح کا آخری مسئلہ ان مرغیوں کو گرم پانی سے گزارنے کا مسئلہ ہے، چنانچہ ان مرغیوں کو "گھومنے والی چھری" سے گزارنے کے بعد ان کو ایک ایسی جگہ سے گزارا جاتا ہے جہاں ان پر اوپر کی طرف سے گرم پانی گرایا جاتا ہے تاکہ اس سے مرغی کے پر جھڑ جائیں، البتہ اس گرم پانی پر دو اشکال پیدا ہوتے ہیں۔

ایک اشکال یہ ہے کہ اگر گھومنے والی چھری کے ذریعہ سے ان مرغیوں کی رگیں شرعی طریقے پر نہیں کٹیں تو ہوسکتا ہے کہ ان کے اندر حیات باقی ہو، اور پھر جب ان کو گرم پانی سے گزارا گیا تو اب اس میں یہ احتمال ہے کہ ان مرغیوں کی موت اس گرم پانی کی وجہ سے واقع ہوئی ہو۔

دوسرا اشکال بعض حضرات نے یہ کیا ہے کہ ان مرغیوں کے پیٹ سے آنتیں اور گندگی نکالنے سے پہلے ہی ان کو گرم پانی سے گزارا جاتا ہے اور

بعض مرتبہ گرم پانی میں جوش دینے کی وجہ سے اس کی نجاستیں حیوان کے گوشت کے اندر سرایت کر جاتی ہیں، اور فقہاء کرام نے یہ مسئلہ لکھا ہے کہ اس قسم کا حیوان کبھی حلال نہیں ہوتا، چنانچہ درمختار میں ہے کہ:

وکذا دجاجة ملقاة حالة غلى الماء للنتف قبل شقّها۔

یہی حکم اس مرغی کا ہے جس کو شق کرنے سے پہلے ابلتے پانی میں ڈال دیا جائے۔

مندرجہ بالا عبارت کے تحت علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

قال فی الفتح: إنها لاتطهر أبداً لكن على قول أبی یوسف تطهر والعلّة۔ واللّٰه أعلم۔ تشربها النجاسة بواسطة الغلیان۔ (۱)

فتح میں فرمایا کہ ایسی مرغی کبھی بھی پاک نہیں ہوسکتی، لیکن امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق پاک ہوسکتی ہے، پاک نہ ہونے کی علت۔ واللہ اعلم۔ یہ ہے کہ گرم پانی کے نتیجے میں نجاست گوشت کے اندر جذب ہو جاتی ہے۔

---

(۱) ردالمحتار لابن عابدین، ج ۱، ص ۳۳۴، قبیل فصل الاستنجاء۔

لیکن مندرجہ بالا اشکال ہمارے زیر بحث مسئلہ پر وارد نہیں ہوتا، اس لئے کہ مرغی کو جس گرم پانی سے گزارا جاتا ہے اس کا درجہ حرارت ''جوش'' اور ''غلیان'' تک پہنچا ہوا نہیں ہوتا، کیونکہ سو درجہ حرارت سے کافی کم گرم ہوتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس مرغی کو گرم پانی میں چند منٹ سے زیادہ نہیں رکھا جاتا اور اتنی مدت نجاست کے گوشت میں سرایت کرنے کے لئے کافی نہیں۔ اور جن فقہاء نے اس مرغی کو نجس قرار دیا ہے، وہ اس صورت میں ہے کہ جب کہ پانی اُبلنے کی حد تک گرم ہو اور اس پانی کے اندر مرغی اتنی دیر تک پڑی رہے کہ اس کے نتیجے میں نجاست گوشت کے اندر سرایت کر جائے، چنانچہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ بالا مسئلہ ذکر کرنے کے بعد فرمایا:

وعليه اشتهرأن اللحم السميط بمصر نجس لكن العلة المذكورة لاتثبت مالم يمكث اللحم بعد الغليان زماناً يقع في مثله التشرب والد خول في باطن اللحم، وكل منهما غير متحقق في السميط حيث لا يصل إلى حدّ الغليان ۔ ولا يترك فيه إلا مقدار ماتصل الحرارة إلى ظاهر الجلد لتنحلّ مسام الصوف، بل لوترك يمنع

انقلاع الشعر (۱)

اسی مسئلہ کی بنیاد پر یہ مشہور ہے کہ مصر کا ''لحم سمیط'' ناپاک ہے، لیکن مذکورہ علّت (غلیان کی وجہ سے نجاست کا گوشت کے اندر سرایت کرنا) اس وقت تک نہیں پائی جاسکتی جب تک وہ گوشت پانی میں جوش آنے کے بعد اتنی دیر تک اس پانی میں نہ پڑا رہے کہ اس کے نتیجے میں گوشت کے اندر تک وہ نجاست سرایت کر جائے، اور ''سمیط'' کے اندر یہ دونوں باتیں نہیں پائی جاتیں، کیونکہ ایک تو وہ پانی ''غلیان'' کی حد تک گرم نہیں ہوتا، دوسرے یہ کہ گوشت کو اس پانی میں صرف اتنی دیر کے لئے رکھا جاتا ہے کہ اس پانی کی حرارت اس کی ظاہری کھال تک پہنچ جائے، تاکہ اس کی کھال کے مسامات کھل جائیں، کیونکہ اگر اس کو پانی میں نہ ڈالیں بلکہ ویسے ہی چھوڑ دیں تو اس کے پر اور بال نہیں اکھاڑے جاسکیں گے۔

مندرجہ بالا صورت اس گرم پانی پر پوری طرح صادق آتی ہے جس پانی سے مرغیوں کو اس مشینی ذبح کے عمل کے دوران گزارا جاتا ہے، اور میں

(۱) ردالمحتار، ج۱، ص۳۳۴۔

نے خود اس پانی کے اندر ہاتھ ڈال کر دیکھا ہے تو وہ پانی غلیان اور جوش کی حد تک پہنچنا تو دور کی بات ہے، اس پانی میں تو ہاتھ بھی نہیں جل رہا تھا۔

## مرغی کے مشینی ذبح کی مندرجہ بالا بحث کے نتائج

اوپر ہم نے مرغی کے مشینی ذبح کا جو تفصیلی طریقہ بیان کیا ہے، اس میں شرعی نقطہ نظر سے مندرجہ ذیل خرابیاں موجود ہیں۔

### ﴿۱﴾ پہلی خرابی

بعض مذبح خانوں میں ذبح سے پہلے مرغیوں کو بجلی کے کرنٹ والے ٹھنڈے پانی میں غوطہ دیا جاتا ہے، جس میں یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ اس کی وجہ سے ذبح سے پہلے ہی اس کی موت واقع نہ ہو جائے، کیونکہ بعض ماہرین کا خیال ہے کہ اس کرنٹ کے نتیجے میں ٪۹۰ فیصد مرغیوں کے دل کی حرکت رک جاتی ہے۔ واللہ اعلم۔

### ﴿۲﴾ دوسری خرابی

اکثر اوقات تو اس مشین میں لگی ہوئی گھومنے والی چھری مرغی کی گردن کی رگوں کو کاٹنے کے لئے کافی ہو جاتی ہے، البتہ بعض اوقات اس مرغی کی گردن اس چھری تک پوری طرح نہیں پہنچ پاتی، جس کے نتیجے میں یا تو مرغی کا گلا بالکل نہیں کٹتا، یا تھوڑا بہت کٹ جاتا ہے اور کچھ رگیں کٹنے سے رہ جاتی

ہیں۔

## ﴿۳﴾ تیسری خرابی

اس چھری کے ہوتے ہوئے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہر مرغی پر ''تسمیہ'' پڑھی جاسکے، اور مشین اسٹارٹ کرتے وقت ''تسمیہ'' پڑھنا یا چھری کے پاس کھڑے ہونے والے شخص کا ''تسمیہ'' پڑھنا شرعی تقاضہ کو پورا نہیں کرتا۔

## ﴿۴﴾ چوتھی خرابی

جس گرم پانی سے مرغیوں کو گزارا جاتا ہے، اس میں یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ جن مرغیوں کی گردن بالکل نہیں کٹیں یا جن کی ناقص کٹی ہیں، اس پانی میں سے گزارنے کی وجہ سے ان کی موت واقع نہ ہو جائے۔

مندرجہ بالا چار خرابیوں میں غور کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان خرابیوں کو دور کرنا مشکل نہیں ہے، اور اس مشینی ذبح کے طریقہ کار میں تھوڑی سی ترمیمات سے اس کو شریعت کے مطابق بنایا جاسکتا ہے۔ اور وہ ترمیمات مندرجہ ذیل ہیں:

## پہلی ترمیم

پہلی ترمیم یہ ہے کہ ٹھنڈے پانی میں بجلی کا کرنٹ نہ چھوڑا جائے، یا اس بات کا یقین حاصل کرلیا جائے کہ اس کے نتیجے میں اس مرغی کے دل کی

حرکت بند نہ ہو جائے۔

## دوسری ترمیم

اس مشین سے چھری نکال دی جائے اور اس کی جگہ پر چند مسلمان یا اہل کتاب کھڑے کئے جائیں اور جب مرغیاں ان کے سامنے سے گزریں تو ان میں سے ہر ایک باری باری ہر مرغی پر ''تسمیہ'' پڑھتے ہوئے ان کو ذبح کرے، جس کا تفصیلی طریقہ میں نے پیچھے عرض کر دیا، اور مسلمانوں کے مطالبہ کرنے پر بڑے بڑے مذبح خانوں کے حضرات نے اپنے ہاں یہ طریقہ جاری کیا ہے اور اس کی وجہ سے ان کی پیداوار کی تعداد میں بھی کمی واقع نہیں ہوئی۔

## تیسری ترمیم

اس بات کا یقین ہونا ضروری ہے کہ جس گرم پانی سے مذبوحہ مرغیوں کو گزارا جاتا ہے وہ ''غلیان'' کی حد تک گرم نہ ہو۔

مندرجہ بالا تین ترمیمات کے بعد مشین سے ذبح شدہ مرغیاں حلال ہوں گی۔

# چوپاؤں کا مشینی ذبح

جہاں تک چوپائے یعنی گائے اور بکری جیسے بڑے جانوروں کے مشین سے ذبح کا تعلق ہے تو اس کا طریقہ مرغی کے ذبح کے طریقے سے مختلف ہے، اس میں مشینی چھری کے ذریعہ جانور کی روح نہیں نکالی جاتی، بلکہ ایسے اعمال کے ذریعہ اس کی روح نکلتی ہے جس کو انسان انجام دیتا ہے۔ ان اعمال میں سے ایک عمل ''دم گھونٹنا'' ہے، چنانچہ آج کل ذبح کے جس طریقے کو ''انگریزی طریقہ'' کہا جاتا ہے اس میں یہ پایا جاتا ہے، اس طریقے میں دو پسلیوں کے درمیان سے سینہ چاک کیا جاتا ہے اور اس میں ہوا بھری جاتی ہے، حتی کہ پمپ کے ہوا کے دباؤ کی نتیجے میں اس کا دم گھٹ جاتا ہے اور اس عمل کے ذریعے اس کا خون بالکل خارج نہیں ہوتا۔ یہ بدیہی بات ہے کہ اس طریقہ سے ذبح شدہ حیوان ''منخنقة'' میں داخل ہے جس کی حرمت قرآن کریم میں منصوص ہے۔ اور ہم نے پیچھے تفصیل سے بیان کیا ہے کہ ''خنق'' حیوان کے گوشت کو حرام کر دیتا ہے، چاہے یہ ''خنق'' مسلمان سے صادر ہو یا کتابی سے صادر ہو۔ لہٰذا اس طریقے سے ''مخنوق'' شدہ حیوان کی حلت کا کوئی راستہ نہیں ہے۔

لیکن آج کل اکثر مذبح خانوں میں گلے کے ایک حصے کو کاٹ کر یا گردن کو کاٹ کر اور اس کا خون بہا کر ذبح کا عمل مکمل کیا جاتا ہے، مگر چونکہ

حیوان کو زخمی کرنے کے متعدد طریقے رائج ہیں، اس لئے ہم یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ آیا ان کے ذریعہ رگیں کٹ جاتی ہیں یا حیوان کو گردن کے علاوہ دوسری جگہ سے کاٹا جاتا ہے، اور جانور اس وقت تک حلال نہیں ہوسکتا جب تک یہ یقین نہ ہو جائے کہ اس کے گلے کی تمام رگیں کاٹ دی گئی ہیں جن کا کاٹنا شرعا واجب ہے۔ البتہ اگر ذبح کرنے والا مسلمان ہو تو اس کے لئے یہ گنجائش ہے کہ وہ حیوان کو شرعی طریقے پر اس کی تمام رگیں کاٹ کر ذبح کرے۔

لیکن ان مذبح خانوں کے ذبیحہ میں محل بحث بات یہ ہے کہ وہ لوگ اس پر اصرار کرتے ہیں کہ ذبح کے عمل کو شروع کرنے سے پہلے یا تو جانور کو بے ہوش کریں یا اس کو سُن کر دیں، اور ان کی نظر میں ذبح کے وقت جانور کی بے ہوشی کا یہ عمل حیوان کو راحت پہنچانے کے لئے اور اس کی تکلیف کو کم کرنے کے لئے واجب ہے، اور وہ لوگ حیوان کے مقید ہونے کی حالت میں اس کو روکنے کے لئے اور اس کی گردن کو سہولت کے ساتھ ذبح کرنے والے کے قریب لانے کے لئے بے شمار آلات استعمال کرتے ہیں۔

## جانور کو بے ہوش کرنے کے طریقے

ذبح کرنے سے پہلے جانور کو مختلف طریقوں سے بے ہوش کیا جاتا ہے:

۱۔ پہلا طریقہ جو بکثرت اختیار کیا جاتا ہے، وہ پستول کے ذریعہ بے

ہوش کرنا ہے، البتہ یہ پستول گولی چلانے والی پستول نہیں ہوتی، بلکہ اس پستول کو چلانے سے اس میں سے ایک سوئی یا دھات کی سلاخ نکلتی ہے، اس پستول کو اس جانور کی پیشانی کے بیچ میں رکھ کر چلایا جاتا ہے، جس کے نتیجے میں اس میں سے سوئی یا سلاخ نکل کر اس جانور کے دماغ میں سوراخ کر دیتی ہے، جس کی وجہ سے جانور اپنا ہوش وحواس کھو بیٹھتا ہے، اس کے بعد اس کو ذبح کر دیا جاتا ہے۔

۲۔ بے ہوش کرنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ حیوان کی پیشانی پر ایک بڑا بھاری ہتوڑا مارا جاتا ہے۔ (جس کے نتیجے میں وہ اپنا ہوش وحواس کھو بیٹھتا ہے) چونکہ یہ طریقہ حیوان کے لئے تکلیف دہ ہے، اس لئے اکثر مذبح خانوں میں یہ طریقہ چھوڑ دیا گیا ہے اور اس کے بدلے ''پستول'' والا طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔

۳۔ بے ہوش کرنے کا تیسرا طریقہ ''گیس'' کا استعمال ہے، اس طرح کہ حیوان کو ایسی جگہ پر بند کر دیا جاتا ہے جہاں خاص مقدار میں دوسری کاربن اکسائید ہوتی ہے، اور یہ گیس اس جانور کے دماغ پر اثر انداز ہوتی ہے، جس کے نتیجے میں وہ اپنا ہوش وحواس کھو بیٹھتا ہے، اس کے بعد اس کو ہاتھ سے ذبح کر دیا جاتا ہے۔

۴۔ بے ہوش کرنے کا چوتھا طریقہ ''کرنٹ کے جھٹکے'' کا استعمال ہے، وہ اس طرح کہ چمٹی کی طرح کا ایک آلہ حیوان کے دونوں کانوں پر رکھا جاتا ہے اور اس آلے سے بجلی کا کرنٹ چھوڑا جاتا ہے جو اس کے دماغ تک پہنچ

جاتا ہے، چنانچہ وہ جانور اس کرنٹ کے جھٹکے کی وجہ سے اپنا ہوش و حواس کھو بیٹھتا ہے۔

جانور کو بے ہوش کرنے کا شرعی حکم جاننے کے لئے اس پر دو جہت سے کلام کرنا ضروری ہے، اوّلاً: کیا اس طریقہ کو اختیار کرنا شرعاً جائز ہے؟ ثانیاً: اگر بے ہوش کرنے کے بعد مسلمان یا کتابی اس جانور کو شرعی طریقے پر ذبح کردے تو کیا وہ جانور حلال ہوگا یا نہیں؟

جہاں تک اس طریقے کے شرعاً جائز ہونے کا تعلق ہے تو یہ اس بات پر موقوف ہے کہ اس طریقے کو اختیار کرنے سے جانور کی ذبح کی تکلیف میں کمی ہو جاتی ہے یا نہیں؟ اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک معروف حدیث میں حیوان کو ذبح کرتے وقت اس کے ساتھ اچھا سلوک کرنے اور اس کے ساتھ نرمی کرنے کا حکم دیا ہے۔ چنانچہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

إذا قتلتم فأحسنوا القِتلة، وَاذا ذَبَحْتُمْ فَأحْسِنُوا الذبح وَلْيُحِدَّ أحدكم شفرته وليرح ذبيحته۔ (۱)

---

(۱) صحیح مسلم کتاب الصید، باب الأمربا حسان الذبح والقتل، حدیث نمبر ۱۹۵۵۔ ترمذی کتاب الدیات، باب النہی عن المثلۃ۔ و ابوداؤد، والنسائی (دیکھئے: جامع الاصول، ج ۴، ص ۴۸۱۔

جب تم (کسی کافر کو) قتل کرو تو اچھے انداز میں قتل
کرو، اور جب تم (کسی جانور کو) ذبح کرو تو اچھے
طریقے سے ذبح کرو، اور اپنی چھری تیز کرلو اور اپنے
جانور کو راحت پہنچاؤ۔

اور یہ بات مسلمات میں سے ہے کہ شریعت اسلام نے ذبح حیوان کا جو طریقہ جاری فرمایا ہے کہ اس کی گردن کی تمام رگیں کاٹ دی جائیں، یہ طریقہ حیوان کی روح نکالنے کے لئے بہت اچھا اور حیوان کے لئے بہت آسان اور سہل ہے۔ جہاں تک بے ہوشی کے عمل کا تعلق ہے تو یہ بعض حالات میں حیوان کے لئے نقصان دہ ہوتا ہے اور ذبح کی تکلیف سے زیادہ تکلیف دہ ہوتا ہے، جیسا کہ بے ہوش کرنے کے لئے اس کی پیشانی پر ہتوڑا مارنا، اس لئے بلاشبہ یہ طریقہ شرعاً جائز نہیں۔ البتہ بیہوش کرنے کے جو دوسرے طریقے ہیں، ان کے بارے میں ہم یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ اس کی وجہ سے حیوان کی ذبح کی تکلیف میں کمی ہو جاتی ہے یا زیادتی ہو جاتی ہے، اس لئے کہ حیوان کی پیشانی پر پستول چلانے سے اس کو شدید چوٹ لگتی ہے، اور کرنٹ کا جھٹکہ بھی تکلیف سے خالی نہیں، اور حیوان کو گیس کے اندر محبوس کرنا حیوان کے سانس گھٹنے کی طرف پہنچا دیتا ہے۔ لیکن "علم حیوان" کے ماہرین کا دعویٰ یہ ہے کہ یہ طریقے اس کی ذبح کی تکلیف کو کم کر دیتے ہیں، لہٰذا اگر یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو جائے کہ ان کی وجہ سے اس کی ذبح کی تکلیف کم ہو جاتی ہے اور ان افعال کے نتیجے میں اس حیوان کی موت بھی

واقع نہیں ہوتی تو اس صورت میں ان طریقوں کو اختیار کرنا جائز ہے، ورنہ جائز نہیں۔

## بیہوشی کے بعد ذبح کئے گئے جانور کا حکم

جہاں تک اس جانور کے حلال اور حرام ہونے کا تعلق ہے جس کو بیہوش کرنے کے بعد ذبح کیا جاتا ہے، یہ حکم اس پر موقوف ہے کہ آیا بیہوش کرنے کا یہ عمل اس حیوان کی موت کا سبب بنتا ہے یا نہیں؟ تو آج کل ماہرین کا دعویٰ یہ ہے کہ یہ عمل موت کا سبب نہیں بنتا، بلکہ اس عمل کے ذریعہ وہ جانور ہوش وحواس گم کردیتا ہے اور تکلیف کا احساس اس کے اندر ختم ہو جاتا ہے۔

لیکن ماہرین کا یہ دعویٰ محل نظر ہے، کیونکہ جہاں تک ''پستول'' کے ذریعہ بیہوش کرنے کا تعلق ہے، تو اس کی وجہ سے حیوان کی پیشانی اور اس کے دماغ میں سخت چوٹ لگتی ہے، کوئی بعید نہیں کہ اس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جاتی ہو۔ لہٰذا ایسا جانور ''موقوذہ'' ہو جائے گا۔ میں نے خود بیہوش کرنے کے طریقے کا امریکہ کے شہر ''ڈیٹرائٹ'' میں مشاہدہ کیا ہے، میں نے دیکھا کہ ''پستول'' سے تقریباً ایک انگلی کے برابر سلاخ نکلی اور گائے کے دماغ میں داخل ہوگئی اور اس کے دماغ سے خون نکلنے لگا اور وہ گائے فوراً زمین پر گرگئی اور اس کے اعضاء کی حرکت بالکلیہ بند ہوگئی جیسے کہ وہ مرچکی ہو۔

لیکن اس مذبح خانے کے امریکی مالک نے بتایا کہ پستول چلانے کے بعد بھی چند منٹ تک حیوان زندہ رہتا ہے، اور اگر بارہ منٹ کے اندر اس کو ذبح نہ کیا جائے تو وہ مر جاتا ہے۔ پھر ایک مرتبہ ان مذبح خانوں کے سرکاری سپروائزر سے ان کے دفتر میں ملاقات ہوئی، اس وقت انہوں نے بتایا کہ اس طریقے سے بیہوش کرنے کی صورت میں دو احتمال ہوتے ہیں، ایک یہ کہ اس عمل کے چند منٹ بعد وہ جانور مر جاتا ہے، دوسرے یہ کہ وہ جانور اپنے ہوش و حواس کی طرف واپس لوٹ جاتا ہے۔ اور اس سپروائزر نے اس بات کی بھی تصدیق کی کہ بیہوش کرنے کا یہ عمل لگاتار چند جانوروں کے ساتھ کیا جاتا ہے، اسی طرح ذبح کا عمل بھی لگاتار کیا جاتا ہے، لہٰذا یہ بعید نہیں ہے کہ جب بے شمار جانوروں کو ایک ساتھ بیہوش کیا گیا ہو تو ان کو ذبح کرنے سے پہلے ہی کسی جانور کی موت واقع ہو چکی ہو، اور ہمارے پاس کوئی ایسا طریقہ نہیں ہے جس کے ذریعہ ہم یہ معلوم کریں کہ ذبح کے وقت یہ جانور زندہ ہے۔

بہرحال! میرے لئے اس سپروائزر کی بات پر یقین کرنا ممکن نہیں ہے، لیکن جو صورت حال میں نے دیکھی ہے، اس نے مجھے ان کے اس دعویٰ میں شک میں ڈال دیا ہے کہ بیہوش کرنے کے اس عمل کے سبب اس جانور کی موت واقع نہیں ہوتی، اور اس بات کا احتمال تو بعید نہیں ہے کہ اس شدید صدمہ کی وجہ سے بعض جانوروں کی موت واقع ہو جاتی ہو۔

جہاں تک بجلی کے کرنٹ کے ذریعہ بیہوش کرنے کا تعلق ہے، تو بعض

ماہرین نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ بعض حالات میں اس کی وجہ سے دل کی حرکت بند ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ''گیس'' کے ذریعہ بیہوش کرنے کے عمل میں اگر گیس کا تناسب زیادہ ہو جائے تو اس بات کا امکان ہوتا ہے کہ اس کے ذریعہ جانور کی موت واقع ہو جائے۔

بہرحال! یہ موضوع دیندار غیرت مند اور اس فن کے ماہر مسلمانوں کے عمیق غور وخوص کا محتاج ہے۔ چونکہ یہ موضوع میرے دائرہ اختیار سے خارج ہے، اس لئے اس بارے میں کوئی حتمی فیصلہ کرنا میرے لئے مناسب نہیں، البتہ میں اکیڈمی کو یہ تجویز پیش کرتا ہوں کہ وہ مسلمان ماہرین کی ایک کمیٹی بنائے، وہ کمیٹی اس موضوع پر مطالعہ کرنے کے بعد اپنی رپورٹ اکیڈمی کو پیش کرے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بیہوش کرنے کے مندرجہ بالا طریقے اگر جانور کی موت واقع ہونے کا سبب بنتے ہیں، یا ان طریقوں کے اختیار کرنے سے جانور کی موت واقع ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے تب تو ان طریقوں کو اختیار کرنا جائز نہیں، اور بیہوش کرنے کے بعد ذبح کئے گئے جانور کو حلال نہیں کہا جائے گا اور جب تک یہ طریقے مشکوک ہیں، اس وقت تک ان سے دور رہنا ہی مناسب ہے۔ مشہور یہ ہے کہ ''یہود'' بیہوش کرنے کے کسی طریقے کو قبول نہیں کرتے، پھر تو مسلمانوں کو شبہات سے اور زیادہ دور رہنا چاہئے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

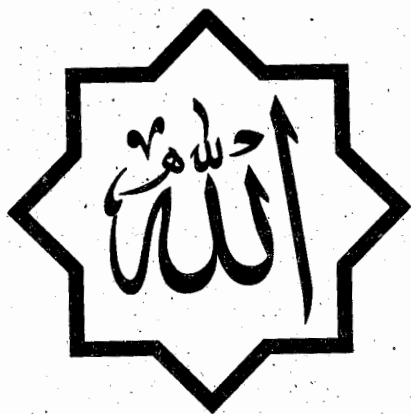
قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق ومن شر غاسق اذا وقب ومن شر النفثت فی العقد ومن شر حاسد اذا حسد

# غیر مسلم ممالک سے درآمد شدہ گوشت

## کا حکم

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

لا إله إلا الله محمد رسول الله

# دوسرے ممالک سے درآمد کئے ہوئے گوشت کا حکم

آج بازار غیر مسلم ممالک مثلاً انگلینڈ، امریکہ، ہالینڈ، اسٹریلیا اور برازیل وغیرہ سے درآمد شدہ گوشت سے بھرے ہوئے ہیں۔ پیچھے دلائل سے یہ بات واضح ہوکر سامنے آچکی ہے کہ اہل کتاب کا ذبیحہ مسلمانوں کے لئے اس وقت حلال ہے جب وہ لوگ ذبح کی شرعی شرائط کی رعایت کریں۔ اور جس زمانے میں قرآن کریم نے ان کے ذبیحہ کو مسلمانوں کے لئے مباح قرار دیا تھا اس وقت ان کے ذبیحہ میں یہ بات موجود تھی، جہاں تک (موجودہ دور کے) یہودیوں کا تعلق ہے ان کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ یہ لوگ آج بھی گوشت کے سلسلے میں اپنے مذہب کے احکام کی پابندی کرتے ہیں اور اس کی کوشش کرتے ہیں کہ اپنے علماء کی نگرانی میں اپنے لئے علیحدہ مذبح خانے بنائیں اور اپنے گوشت کو ''کوشر'' نام کے ذریعہ ممتاز کرتے ہیں اور جہاں یہودیوں کی آبادی ہوتی ہے وہاں یہ گوشت آسانی سے دستیاب ہوتا ہے۔

جہاں تک (موجودہ دور کے) نصاریٰ کا تعلق ہے، وہ تو ذبح کے سلسلے میں تمام شرعی شرائط اور پابندیوں کا طوق اتار کر بالکل آزاد ہو چکے ہیں، چنانچہ آج ذبح کے سلسلے میں یہ لوگ ان احکام کا بھی لحاظ نہیں کر رہے ہیں جو آج بھی ان کی مقدس کتابوں میں موجود ہیں (جیسا کہ ان کی کتابوں کی

بعض عبارات ہم نے پیچھے بیان کیں) ان حالات میں ان کا ذبیحہ اس وقت تک حلال نہیں ہوگا جب تک کسی جانور کے بارے میں یقینی طور پر یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اس میں انہوں نے تمام شرعی شرائط کا لحاظ کیا ہے۔ بہر حال! وہ گوشت جو آج مغربی ممالک کے بازاروں میں فروخت ہو رہا ہے اور جو گوشت ''اسلامی ممالک'' میں غیر اسلامی ممالک سے درآمد کیا جا رہا ہے، اس کو استعمال سے روکنے کی بہت سی وجوہات ہیں۔ جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں ذبح کرنے والے کے مذہب کے بارے میں پتہ چلانا مشکل ہے، کیونکہ ان ممالک میں بت پرست، آتش پرست، دہریے، اور مادہ پرست بھی بکثرت آباد ہیں، لہٰذا یہ یقین حاصل کرنا مشکل ہے کہ جس جانور کا گوشت بازار میں فروخت ہو رہا ہے اس کا ذبح کرنے والا ''اہل کتاب'' ہے۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر تحقیق سے یا غالب آبادی پر حکم لگانے کی وجہ سے یہ ثابت بھی ہو جائے کہ ذابح نصرانی ہے، پھر یہ پتہ نہیں چلے گا کہ فی الواقع وہ نصرانی ہے یا وہ اپنے عقیدے میں خدا کا منکر اور مادہ پرست ہے۔ ہم پیچھے تفصیل سے یہ بیان کر چکے ہیں کہ آج نصرانیوں کی بہت بڑی تعداد وہ ہے جو اس کائنات کے لئے خدا کے وجود کی منکر ہے (معاذ اللہ) لہٰذا ایسی صورت میں وہ ذابح فی الواقع نصرانی نہ ہوا۔

۳۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر تحقیق یا ظاہر حال پر حکم لگانے کی وجہ سے یہ

ثابت بھی ہو جائے کہ وہ ذابح نصرانی ہے، تب بھی نصرانیوں کے بارے میں یہ بات معروف ہے کہ وہ ذبح کرتے وقت شرعی طریقہ اختیار کرنے کا التزام نہیں کرتے، بلکہ بعض نصرانی تو جانور کو گلا گھونٹ کر ہلاک کر دیتے ہیں اور بعض جانور کی رگیں کاٹے بغیر ویسے ہی قتل کر دیتے ہیں اور بعض نصرانی جانور کو بیہوش کرنے کے لئے وہ مشتبہ طریقے اختیار کرتے ہیں جن کو ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں۔

۴۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ یہ بات یقینی طور پر ثابت ہے کہ نصاریٰ ذبح کے وقت تسمیہ نہیں پڑھتے۔ اور جمہور اہل علم کے نزدیک یہ بات راجح ہے کہ اہل کتاب کے ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے بھی ذبح کے وقت ''تسمیہ'' شرط ہے۔

بہر حال! ممانعت کی مندرجہ بالا وجوہ قویہ کی وجہ سے کسی مسلمان کے لئے مغربی ممالک کے بازاروں میں فروخت ہونے والے گوشت کو کھانا جائز نہیں جب تک کسی معین گوشت کے بارے میں یہ یقین نہ ہو جائے کہ یہ گوشت ذکاۃ شرعی کے ذریعہ حاصل کیا گیا ہے۔ اور حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی حدیث سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ گوشت کے اندر اصل حرمت ہے جب تک اس کے خلاف ثابت نہ ہو جائے۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شکار کو کھانے سے منع فرمایا جس شکار میں شکاری کے کتے کے علاوہ دوسرا کتا بھی شامل ہو جائے۔

اسی طرح ایک حدیث میں شکار کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

**ان وجدته غريقا فى الماء فلا تأكل فإنك لاتدرى الماء قتله أوسهمك۔ (۱)**

یعنی اگر تم اپنے شکار کو پانی میں غرق پاؤ تو اس شکار کو مت کھاؤ، اس لئے کہ تمہیں نہیں معلوم کہ وہ جانور پانی میں غرق ہونے کی وجہ سے مرا ہے یا تمہارے تیر سے مرا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی جانور میں حلت اور حرمت دونوں وجہیں پائی جائیں تو جانب حرمت کو ترجیح ہوگی۔ یہ حدیث بھی اس اصول پر دلالت کرتی ہے کہ گوشت کے اندر اصل ''حرمت'' ہے جب تک یقینی طور پر یہ ثابت نہ ہو جائے کہ وہ حلال ہے۔ یہ اصول کئی فقہاء کرام نے بیان فرمایا ہے۔

یہی حکم مغربی ممالک سے امپورٹ شدہ گوشت کا ہے، کیونکہ اس میں ممانعت کی مندرجہ بالا چاروں وجوہات پائی جاتی ہیں، جہاں تک اس شہادت کا تعلق ہے جو گوشت کے ڈبے پر اور یا اس کے کارٹن پر لکھی ہوتی ہے کہ:

**انها مذبوحة على الطريقة الا سلامية۔**

یعنی یہ گوشت اسلامی طریقے پر ذبح کیا گیا ہے۔

---

(۱) صحیح مسلم، کتاب الصید، حدیث نمبر ۴۹۷۳۔ دیکھئے: تکملۃ فتح الملہم ۳/۴۹۴۔

بہت سے بیانات سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اس ''شہادت'' پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا، چنانچہ سعودی عرب کی ''ھیئۃ کبار العلماء'' نے اپنے نمائندے ان غیر ملکی مذبح خانوں میں بھیجے جہاں سے اسلامی ممالک کو گوشت بھیجا جاتا ہے، چنانچہ ان نمائندوں نے ان مذبح خانوں کا جائزہ لینے کے بعد اپنی جو رپورٹیں پیش کی ہیں، ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان ڈبوں اور کارٹنوں پر جو ''شہادت'' درج ہوتی ہے اس پر بالکل اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ ''فتاویٰ ھیئۃ کبار العلماء'' میں غیر مسلم ممالک سے امپورٹ شدہ گوشت کے بارے میں جو ''قرارداد'' منظور کی گئی ہے، وہ مندرجہ ذیل ہے:

غیر مسلم ممالک سے درآمد شدہ گوشت کے بارے میں ''ھیئۃ کبار العلماء'' کی قرارداد

---

امریکہ اور دوسرے ممالک سے جو گوشت ''سعودی عرب'' میں ''امپورٹ'' کیا جاتا ہے اس پر کوئی حکم لگائے بغیر صرف جانور ذبح کردینے کا شرعی طریقہ بیان کردینے سے اس شخص کو کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا جو حلال کھانے کی فکر کرتا ہے اور حرام سے بچنے کی کوشش کرتا ہے۔ لہٰذا جن غیر مسلم ممالک سے سعودی عرب میں گوشت امپورٹ کیا جاتا ہے، وہاں کی کمپنیوں کے بارے میں یہ معلومات حاصل کرنا ضروری ہے کہ وہاں پر کس طرح جانوروں کو ذبح کیا جاتا ہے، اور ذبح کرنے والے کون کون لوگ ہوتے ہیں؟ لیکن عام مسلمان یہ سب معلومات کس طرح حاصل کرسکتا ہے؟ اس لئے کہ ان ممالک کی مسافت بعیدہ کی وجہ سے ان کی طرف سفر میں بڑی

مشقّت پیش آتی ہے، جس کی وجہ سے بہت کم لوگ ان ممالک کا سفر کرتے ہیں اور جو لوگ وہاں کا سفر کرتے ہیں، ان میں سے اکثر یا تو علاج کی غرض سے سفر کرتے ہیں یا (کمانے کی) خواہشات کی تکمیل کے لئے یا معلومات حاصل کرنے کے لئے وہاں کا سفر کرتے ہیں، لیکن اس مقصد کے لئے کوئی سفر نہیں کرتا اور نہ ہی اس کی تفتیش کے لئے اور اس کی حقیقت سے واقفیت حاصل کرنے کے لئے کوئی شخص اپنے آپ کو مشقّت میں ڈالتا ہے۔

اس لئے "ادارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد کے صدر دفتر کی طرف سے ایک خط ان اداروں کے ذمہ داروں کی طرف لکھا گیا جو گوشت اور کھانے کی دوسری اشیاء سعودی عرب میں درآمد کرتے ہیں، جس میں ان اداروں سے حقیقت حال پوچھی گئی اور ان سے درخواست کی گئی کہ وہ دینی اور شرعی نقطہ نظر سے ان امپورٹ شدہ گوشت کا خاص خیال رکھیں تا کہ مسلمانوں کو ان کھانوں سے بچایا جائے جن کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے۔

ان اداروں کی طرف سے جو جواب آیا وہ بہت مجمل تھا، جس سے نہ تو اطمینان قلب حاصل ہوسکتا تھا اور نہ ہی شک دور ہوسکتا تھا۔ لہٰذا اس ادارے نے یورپ اور امریکہ میں اپنے نمائندوں کو خط لکھا کہ وہ ان مذبح خانوں میں ذبح کی کیفیت اور ذبح کرنے والوں کی دیانت کے بارے میں تحقیق کر کے اطلاع دیں، چنانچہ اس خط کے جواب میں بعض نے اجمالی جواب لکھ کر بھیج دیا، لیکن بعض غیرت مند حضرات نے اس کے بارے میں

رسالہ کی صورت میں ذبح کی کیفیت اور ذبح کرنے والوں کی دیانت کے بارے میں تفصیل سے جواب لکھا۔ اللہ تعالیٰ ان حضرات کو جزاء خیر عطا فرمائے۔ آمین۔لیکن ان جوابات میں ان تمام غیرملکی کمپنیوں کا احاطہ نہیں کیا گیا جو کمپنیاں سعودی عرب میں گوشت ایکسپورٹ کرتی ہیں اور جن کمپنیوں کے بارے میں بیان کیا گیا ان میں سے بعض کے بارے میں اجمالاً بیان کیا گیا۔

بہرحال! کمیٹی کو جو رپورٹیں موصول ہوئیں اور رسائل کے ذریعہ اسے جو معلومات حاصل ہوئیں؛ اور ذبح کرنے کا شرعی طریقہ جس کا بیان اوپر آچکا اور اس بحث سے متعلق جو فتوے جاری ہوئے، ذیل میں ان سب کا خلاصہ کمیٹی پیش کرتی ہے تاکہ درآمد شدہ گوشت کا حکم واضح ہو جائے۔

## خلاصہ

اولاً: رابطہ عالم اسلامی کے جنرل سیکریٹری کا جو خط "ادارات البحوث العلمية والافتاء" کے رئیس عام کے پاس آیا، جس میں یہ بات تحریر تھی کہ ان کے پاس یہ رپورٹیں آئی ہیں کہ "آسٹریلیا" کی بعض کمپنیاں جو اسلامی ممالک کو گوشت برآمد کرتی ہیں، خاص طور پر "الحلال الصادق" کمپنی جس کا مالک ایک قادیانی "حلال الصادق" ہے، یہ کمپنیاں گائے، بکریاں اور پرندے ذبح کرنے میں اسلامی طریقہ اختیار نہیں کرتی ہیں، اور ان کمپنیوں کے ذبح شدہ جانوروں کا کھانا حرام ہے، اور "رابطہ عالم اسلامی" نے اپنی کتاب میں جو قرارداد اور سفارش پیش کی ہے، اس کی

رعایت ضروری ہے۔

ثانیاً: استاذ شیخ احمد بن صالح محاریٰ کی طرف سے ''فرانس'' کی کمپنی ''بریئسا'' کے طریقہ ذبح کے بارے میں جو رپورٹ آئی ہے کہ اس کمپنی میں ذبح کرنے والے کے بارے میں پتہ نہیں چلتا کہ وہ مسلمان ہے یا کتابی ہے یا بت پرست ہے یا ملحد ہے، اور اس میں شک رہتا ہے کہ مذبوحہ جانور کی دو رگیں کٹی ہیں یا ایک رگ کٹی ہے، اور اس گوشت کے حلال ہونے کی تصدیق کرنے والے کی گواہی نہ تو ذبح کے عمل کو بذات خود مشاہدہ کرنے پر مبنی ہوتی ہے اور نہ ہی اس کے نائب کے مشاہدہ پر مبنی ہوتی ہے اور نہ ہی اس کی شہادت ذبح کرنے والے کو جاننے پر مبنی ہوتی ہے۔ اس رپورٹ کی روشنی میں اس کمپنی کے ذبح شدہ جانوروں کو کھانا جائز نہیں، اور اس کمپنی کے غیر شرعی تذکیہ کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اس کمپنی کے ڈائریکٹر نے اس بات پر آمادگی ظاہر کی کہ اگر درآمد کرنے والے ملک پہلے سے گوشت کی یقینی مقدار ہمیں بتا دیں تو ہم شرعی طریقے پر ذبح کرنے کے لئے موجودہ ذبح کے طریقے میں تبدیلی کرلیں گے۔

ثالثاً: استاذ احمد بن صالح محاریٰ کی طرف سے (سادیا اویسة) کمپنی کے متعلق گائے اور مرغی کے ذبح کے طریقہ کار کے بارے میں جو رپورٹ آئی ہے، اس میں ذابح کی دیانت مشکوک ہے، یہ معلوم نہیں کہ وہ ذابح کتابی ہے یا بت پرست ہے۔ دوسرے یہ کہ گائے کو پہلے بجلی کے کرنٹ کے ذریعہ بیہوش کیا جاتا ہے، جب وہ گائے بیہوش ہوکر گر جاتی ہے تو اس کو مشینوں کے

ذریعہ پاؤں کی طرف سے بلند کیا جاتا ہے، پھر چھری کے ذریعہ اس کی گردن کی کھال اتاری جاتی ہے، پھر دوسری چھری کے ذریعہ اس کی رگیں کاٹی جاتی ہیں، جس کے نتیجے میں اس کا خون بڑی مقدار میں خارج ہو جاتا ہے۔ ان وجوہات کی بنا پر اس کمپنی کے مذبوحہ جانور کھانا جائز نہیں۔(۱)

رابعاً: شیخ عبداللہ الغضیہ کی طرف سے لندن میں ذبح کے طریقہ کار کے بارے میں یہ رپورٹ آئی ہے کہ یہاں پر ذبح کرنے والے دین سے منحرف نوجوان، بت پرست اور دہریے ہیں۔ ذبح کا طریقہ کار یہ ہے کہ مرغی کو ایک مشین میں ڈالا جاتا ہے، جب وہ مشین سے باہر نکلتی ہے تو وہ مردہ حالت میں ہوتی ہے اور تمام پر اکھڑے ہوئے ہوتے ہیں اور اس کا سر کٹا ہوا نہیں ہوتا، بلکہ اس کی گردن پر ذبح کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا، خود مذبح کے انگریز مالک نے بھی ان باتوں کا اقرار کیا۔

اور مذبح خانے کا عملہ یہ دھوکہ دیتا ہے کہ اگر کوئی شخص اس خودکار مشین کے ذریعہ ہونے والے ذبح کے طریقے کو دیکھنا چاہے جس کے ذریعہ ذبح کرنے کے بعد وہ گوشت برآمد کیا جاتا ہے تو اس شخص کو وہ مذبح خانہ دکھا دیا جاتا ہے جس میں چند مسلمان اندرون ملک رہنے والے مسلمانوں کے لئے ذبح کرتے ہیں۔ یہ بات ذبح کے طریقے اور ذبح کرنے والے کی دیانت میں شک ڈال دیتی ہے، اس لئے اس کمپنی کے ذبح شدہ جانوروں کو کھانا حلال نہیں۔

---

(۱) رپورٹ: ص ۵۰۔

خامساً: استاد حافظ کی طرف سے یونان کے بعض مشہور مقامات کے بارے میں یہ رپورٹ آئی ہے کہ وہاں پر بڑے جانوروں کو سروں پر پستول کے ذریعہ مار کر پہلے انہیں گرایا جاتا ہے اور پھر اسے ذبح کیا جاتا ہے، چونکہ ایسے جانور میں یہ شک رہتا ہے کہ ذبح کا عمل اس کی موت کے بعد ہوا یا پہلے ہوا، اس لئے ایسے جانور کو کھانا جائز نہیں۔ وہاں پر ذبح کا ایک اور طریقہ بھی رائج ہے، جس کے بارے میں رپورٹ بھیجنے والے کا کہنا یہ ہے کہ وہ طریقہ اسلامی طریقہ کے مطابق ہے، البتہ رپورٹ بھیجنے والے نے نہ تو ذبح کی کیفیت بیان کی ہے اور نہ ہی ذابح کی دیانت کے بارے میں کچھ بیان کیا ہے، اسی طرح نہ تو ذبح کرنے کی جگہ کے بارے میں بیان کیا ہے اور نہ ہی ذبح کرنے والی کمپنیوں کا ذکر کیا ہے۔

سادساً: ہمیں شیخ عبدالقادر ارناؤط کی طرف سے یوگوسلاویہ میں ذبح کے طریقہ کے بارے میں یہ رپورٹ موصول ہوئی ہے کہ یوگوسلاویہ کے دیہاتوں میں اور سرایو شہر میں اسلامی طریقے پر جانوروں کو ذبح کیا جاتا ہے اور ذابح بھی مسلمان ہوتا ہے، لہٰذا ان جانوروں کو کھانا جائز ہے۔ لیکن یوگوسلاویہ کے دوسرے شہروں میں جو جانور ذبح کئے جاتے ہیں، ان میں ذبح کرنے والا غیر مسلم ہوتا ہے، جو ظاہراً تو کتابی یا شیعہ ہوتا ہے لیکن حقیقۃ الامر میں وہ ایسا نہیں ہوتا۔ لہٰذا ذابح کی اہلیت میں شک کی وجہ سے یوگوسلاویہ کے دوسرے شہروں کے ذبیحہ جانور کو کھانا جائز نہیں۔

سابعاً: مغربی جرمنی میں ذبح کے طریقے کے بارے میں ڈاکٹر طباع

نے یہ رپورٹ بھیجی ہے کہ ذبح کرنے سے پہلے گائے کے سر میں پستول ماری جاتی ہے اور پھر اس گائے کی موت واقع ہونے کے بعد اسے ذبح کیا جاتا ہے۔لہٰذا ان ذبائح کو کھانا جائز نہیں۔

ثامناً : رسالہ ''المجتمع'' میں ڈنمارک میں ذبح کے طریقے کے بارے میں رپورٹ شائع ہوئی ہے کہ ذبح کرنے والے عیسائیوں کی بنسبت شیوعیین اور بت پرستوں سے زیادہ قریب ہوتے ہیں اور یہ کہ کمپنی کو اسلامی ذبح کے طریقہ کار کے بارے میں کچھ معلومات حاصل نہیں ہیں، سوائے اس کے کہ جو باتیں افواہوں کے ذریعہ معلوم ہوئی ہیں، لہٰذا کمپنی کے لئے یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ اسلامی ذبح کے طریقے کا خیال رکھے اور یہ کہ وہ گوشت کے پیکٹ پر یہ عبارت لکھ دے کہ (ذبح علی الطریقة الاسلامیة) ''اس کو اسلامی طریقے پر ذبح کیا گیا ہے''۔گوشت درآمد کرنے والے یہ جملہ اس لئے لکھتے ہیں تاکہ وہ اس کی تصدیق کر دے جس پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا، کمپنی کے لوگ اس شخص کو ذبح کی کیفیت کے بارے میں معلومات حاصل کرنے سے روکتے ہیں جو معلومات حاصل کرنا چاہتا ہے۔

اور استاذ احمد صالح محایری کے واسطے سے محمد الأبیض المغربی کی طرف سے ایک رپورٹ آئی ہے جو ڈنمارک میں گوشت کو پیک کرنے کا کام کرتا ہے، وہ یہ کہ پیکنگ پر جو یہ عبارت لکھتے ہیں کہ ''ذبحت علی الطریقة الاسلامیة'' یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ جانور کا قتل ہر حالت

میں بجلی کے ذریعہ مکمل ہوتا ہے۔ بہرحال! مندرجہ بالا دونوں رپورٹوں کی بنیاد پر ڈنماک سے درآمدہ گوشت کھانا جائز نہیں۔

تاسعاً: علامہ ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کا جو قول بیان کیا گیا کہ جس چوپائے اور پرندے وغیرہ کو اہل کتاب نے ذبح کیا ہو، اس کا کھانا مطلقاً حلال ہے، اگرچہ ان کے ذبح کا طریقہ ہمارے طریقے کے موافق نہ ہو۔ اور یہ کہ ہر وہ چیز جس کو وہ اپنے مذہب میں حلال سمجھتے ہیں، وہ ہمارے لئے بھی حلال ہے، سوائے اس چیز کے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے انہیں جھوٹا قرار دیا ہے۔ ذبح کا جو طریقہ اور جو فتاویٰ بیان ہوئے ہیں، ان کی بنیاد پر ان کا یہ قول مردود ہے۔

عاشراً: ذبح کرنے کا طریقہ اور ذبح کرنے والے کی دیانت کے بارے میں جو تفصیل اوپر بیان ہوئی، اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وزارت تجارت وصنعت کی طرف سے ایوان صدارت جو تحریر بھیجی گئی ہے جس میں لکھا ہے کہ ''برآمد شدہ گوشت حلال ہے'' یہ تحریر کے اطمینان کے لئے کافی نہیں، بلکہ دلوں میں خلجان باقی رہتا ہے کہ یہ ذبائح اسلامی طریقۂ ذبح کے موافق ہیں یا نہیں؟ اور گوشت کے اندر اصل ''حرمت'' ہے، لہٰذا اس مشکل کا حل تلاش کرنا ضروری ہے۔

## برآمد شدہ گوشت کی مشکل کا حل

اس حل کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے:

﴿۱﴾...... زیادہ سے زیادہ جانوروں کو پالا جائے اور ان کی نشو ونما کا اہتمام کیا جائے، اور جس مقدار میں جانوروں کی ضرورت ہو، اتنی مقدار میں زندہ جانور ''سعودی عرب'' میں درآمد کئے جائیں، اور پھر یہاں پر ان کے چارہ کے مہیّا کرنے کے عمل کو آسان بنایا جائے اور ''ملک'' کے اندر ہی ان کی نشو ونما اور ذبح کے لئے مناسب جگہ تیار کی جائے۔ اور جانوروں کو پالنے اور ان کو ذبح کرنے کا کام کرنے والے افراد اور کمپنیوں کی حوصلہ افزائی کے لئے ان کی مدد کی جائے اور جانوروں کی ترسیل کے طریقے آسان کئے جائیں۔

اور یہی آسانیاں اور سہولتیں پنیر بنانے کے کارخانے قائم کرنے اور گوشت کو پیک کرنے، تیل، گھی اور دوسرے تمام تیل بنانے کے کارخانے قائم کرنے والوں کو دی جائیں۔

﴿۲﴾...... جن ممالک سے سعودی عرب اور دوسرے اسلامی ملکوں کو گوشت درآمد کیا جاتا ہے، انہی ممالک میں ایسے مذبح خانے قائم کئے جائیں جن میں کام کرنے والے مسلمان ہوں اور وہاں پر جانور ذبح کرنے کے لئے شرعی طریقے کی رعایت رکھی جائے۔

﴿۳﴾...... غیر مسلم ممالک کی وہ کمپنیاں جو سعودی عرب اور دوسرے مسلم ممالک کو گوشت برآمد کرتی ہیں، ان میں مسلمان، امانتدار اور شرعی طریقے پر جانور ذبح کرنے کے طریقے کو جاننے والے لوگ مقرر کئے

جائیں، یہ لوگ اتنے جانور ذبح کر سکیں جتنے سعودی عرب اور دوسرے مسلم ممالک کو ضرورت ہو۔

﴿۴﴾...... سعودی عرب اور دوسرے اسلامی ممالک کو برآمد کرنے والی کمپنیوں میں ذبح کے شرعی احکام اور کھانوں کی اقسام سے باخبر امانتدار مسلمان مقرر کئے جائیں، تاکہ وہ جانور ذبح ہونے کے عمل اور پنیر بنانے اور گوشت کو پیک کرنے کے عمل کی نگہداشت کریں۔

جب یہودی اس بات کا اہتمام کرتے ہیں کہ ان کے لئے ان کے عقیدہ اور طریقے کے مطابق جانور ذبح ہوں، چنانچہ انہوں نے اپنے لئے مخصوص مذبح خانے اور عملہ مقرر کیا ہوا ہے۔ تو مسلمان اس بات کے زیادہ حقدار ہیں کہ ان کی بات مانی جائے، کیونکہ گوشت اور مغربی کارخانوں کی پیداوار کے صارفین میں مسلمانوں کی تعداد بہت زیادہ ہے اور برآمد کرنے والے ممالک کو اپنے گوشت اور پیداوار کو مسلم ممالک کی طرف برآمد کرنے کی زیادہ ضرورت ہے۔

واللہ الموفق۔ وصلی اللہ علی نبینا محمد وآلہ وصحبہ وسلم۔

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء

صدر: عبدالعزیز بن عبداللہ بن باز

نائب صدر: عبدالرزاق عقیفی

رکن : عبداللہ بن غدیان

رکن: عبداللہ بن قعود

بہرحال! ”هيئة كبار العلماء“ کے مندوبین کی مندرجہ بالا رپورٹیں اور ”اللجنة الدائمة للجوث والافتاء“ کی مندرجہ بالا سفارشات اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں کہ برآمد گوشت کے پیکٹ پر تحریر شدہ یہ عبارت کہ ”اسلامی طریقہ کے مطابق ذبح کیا گیا ہے“ یہ عبارت بالکل قابل اعتماد نہیں، لہٰذا جب تک قابل اعتماد ذرائع سے معلوم نہ ہو کہ اس کو شرعی طریقہ پر ذبح کیا گیا ہے، اس وقت تک اس گوشت کا کھانا جائز نہیں۔

اس بحث کے ذریعہ جن نتائج تک ہم پہنچے ان کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے:

# بحث کا خلاصہ

﴿۱﴾...... ذبح کا معاملہ ایسے عام معاملات کی طرح نہیں ہے جو کسی حکم شرعی کے ساتھ مقید نہ ہو، جیسے کھانا پکانے کا معاملہ ہے، بلکہ یہ اُن امور تعبدیہ میں سے ہے جو قرآن وسنت میں بیان کردہ احکام کے تابع ہے، بلکہ ذبح کا معاملہ دین اسلام کے شعائر اور علامات میں سے ہے جس کے ذریعہ مسلمان غیر مسلم سے ممتاز ہو جاتا ہے، چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا

ارشاد ہے:

من صلی صلا تنا واستقبل قبلتنا وأکل ذبیحتنا فذلک المسلم الذی له ذمّة اللّٰه ورسوله۔

یعنی جس شخص نے ہماری نماز جیسی نماز پڑھی اور ہمارے قبلہ کی طرف رخ کیا اور ہمارا ذبح کیا ہوا جانور کھایا، تو یہ مسلمان ہے جس کے لئے اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ذمہ ہے۔

﴿۲﴾...... کوئی جانور چاہے مأکول اللحم ہو، اس وقت تک حلال نہیں ہوسکتا جب تک اس کو شریعت کے مطابق ذبح نہ کیا جائے، جس کی شرائط مندرجہ ذیل ہیں:

(الف)...... جن جانوروں کے ذبح کرنے پر قدرت ہے ان کی روح اس کے گلے کی رگوں کے کاٹنے کے نتیجے میں نکلے، البتہ رگوں کی کم از کم مقدار کے بارے میں فقہاء کا جو اختلاف ہے اسے ملحوظ رکھا جاسکتا ہے۔

(ب)...... ذبح کرنے والا عقلمند، باشعور مسلمان یا عیسائی یا یہودی ہو۔

(ج)...... ذبح کرتے وقت اللہ تعالیٰ کا نام لیا گیا ہو۔

لہٰذا اگر جان بوجھ کر اللہ کا نام چھوڑا گیا تو جمہور فقہاء کے قول کے

مطابق وہ جانور ''مردار'' کے حکم میں ہے، اس قول کی تائید ان نصوص سے ہوتی ہے جن کا ثبوت قطعی اور مدلول واضح ہے۔ البتہ اگر کسی شخص نے ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام بھول کر چھوڑ دیا تو ایسا شخص معذور ہے اور اس کا ذبیحہ حلال ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف جو یہ قول منسوب ہے کہ: متروک التسمیہ عامداً ان کے نزدیک حلال ہے، اس قول کی صراحت نہیں ملی، بلکہ ''کتاب الاُم'' میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی جو عبارات مذکور ہیں، وہ اس پر دلالت کر رہی ہیں کہ ان کا قول حالتِ نسیان میں جانور کے حلال ہونے کا ہے، البتہ انہوں نے اس کی تصریح کی ہے کہ اگر کوئی شخص ذبح کے وقت استخفافاً تسمیہ چھوڑ دے تو وہ جانور حرام ہوگا۔

﴿۳﴾......اہل کتاب کا ذبیحہ اس لئے جائز قرار دیا گیا ہے کہ وہ ذبح کے وقت قیودِ شرعیہ کا لحاظ رکھتے تھے، چنانچہ اہل کتاب مردار، گلا گھونٹ کر ہلاک کیا جانے والا جانور، پتھروں کے ذریعہ مارا ہوا جانور، وہ جانور جس کو درندے پھاڑ دیں، ان سب جانوروں کو حرام قرار دیتے ہیں، جیسا کہ ان کی مقدس کتابوں میں مذکور ہے، ان مقدس کتابوں کی عبارات ہم نے پیچھے تفصیل سے بیان کر دیں، نیز یہ کہ اہل کتاب ذبح کے وقت صرف اللہ تعالیٰ کا نام لیتے تھے، اس وجہ سے ان کے ذبح کئے ہوئے جانور مسلمانوں کے ذبح کئے ہوئے جانور کی طرح سمجھے جاتے ہیں، مسلمانوں کے لئے ان کو حلال قرار دیا گیا ہے۔

﴿۴﴾......اسی طرح مسلمانوں کے لئے اہل کتاب کی عورتوں سے

نکاح کو حلال قرار دیا گیا ہے، اس لئے کہ وہ لوگ نکاح کے معاملات میں ان احکام کی پابندی کرتے ہیں جو اسلام کے نکاح کے احکام کے مشابہ ہیں۔ اس لئے شرعی لحاظ سے اس نکاح کے جواز کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ نکاح اسلام کے شرعی احکام کے مطابق ہو۔

لہٰذا جس طرح اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد:

وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ۔

بالاجماع اس کے ساتھ مقید ہے کہ زوجین احکام شرعیہ کا التزام کریں گے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

وَطَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ۔

بھی اس کے ساتھ مقید ہے کہ اس ذبح میں احکام شرعیہ کا التزام کیا گیا ہو، اس لئے کہ دونوں حکم ایک ہی سیاق وسباق میں وارد ہوئے ہیں۔

﴿۵﴾......علامہ ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول کہ ''جس جانور کا گلہ اہل کتاب نے گھونٹ دیا ہو، وہ جانور حلال ہے'' خود ان کے اس قول سے معارض ہے جس میں انہوں نے یہ کہا ہے کہ ''اہل کتاب کا ذبیحہ اس وقت حلال ہے جب وہ ذبح کے وقت احکام شرعیہ کا التزام کریں، لہٰذا ان کے دو متعارض قولوں میں سے اس قول کو لیا جائے گا جو نصوص صریحہ اور اہل علم کے اجماع کے موافق ہوگا۔

دوسرے یہ کہ علامہ ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول کہ ''اہل کتاب کا

مخنوقة جانور حلال ہے" یہ اس بات پر مبنی ہے کہ عیسائیوں کے مذہب میں مخنوقة جانور حلال ہے، لیکن عیسائیوں کی کتابوں میں اس کے خلاف ثابت ہے (یعنی یہ کہ مخنوقة جانور حلال نہیں) لہٰذا علامہ ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کے اس شاذ قول کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

﴿۶﴾...... راجح یہ ہے کہ اہل کتاب کے ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے "تسمیہ" اسی طرح شرط ہے جس طرح مسلمان کے ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے "تسمیہ" شرط ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد:

وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ۔

اپنی عمومیت کی وجہ سے مسلمان اور اہل کتاب دونوں کو شامل ہے، خاص کر اس وجہ سے کہ اس آیت میں "لَمْ يُذْكَرِ" مجہول کا صیغہ ہے۔

﴿۷﴾...... "اہل کتاب" سے مراد وہ یہود اور نصاریٰ ہیں جو اپنے مذہب کے بنیادی عقائد پر ایمان رکھتے ہوں، اگرچہ اپنے مذہب کے باطل عقائد مثلاً تثلیث، کفارہ وغیرہ پر بھی ایمان رکھتے ہوں، لیکن جو اہل کتاب اللہ پر، رسول پر اور آسمانی کتابوں پر ایمان نہ رکھتے ہوں، ایسے اہل کتاب درحقیقت مادہ پرست ہیں، ان پر اہل کتاب ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اگرچہ مذہب کے خانے میں ان کے نام کے ساتھ یہودی اور نصرانی لکھا ہوا ہو۔

﴿۸﴾...... مسلمانوں کے علاقوں میں جو گوشت فروخت ہو رہا ہو، اگر اس کے ذابح کے بارے میں علم نہ ہو تو اس کو یہ سمجھا جائے کہ یہ شرعی طریقے کے مطابق ذبح شدہ ہے اور اس گوشت کا کھانا حلال ہے، الّا یہ کہ

اس گوشت کے بارے میں یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے ذبح کرنے والے نے اس کو شرعی طریقے پر ذبح نہیں کیا تو اس صورت میں اس گوشت کا کھانا حلال نہیں ہوگا۔ اس کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی وہ حدیث ہے جو ''أعراب'' کے ذبائح کے بارے میں منقول ہے۔

﴿۹﴾...... ''اہل کتاب'' کے بازاروں میں جو گوشت فروخت ہو رہا ہو، اس کے بارے میں یہی سمجھا جائے گا کہ وہ اہل کتاب کا ذبیحہ ہے، اِلّا یہ کہ یہ ثابت ہو جائے کہ یہ ذابح اور کوئی ہے۔

﴿۱۰﴾...... موجودہ زمانے کے نصاریٰ نے ذبح کے معاملے میں شرعی پابندیوں کا طوق اتار دیا ہے، اور اپنے دین کے احکام پر عمل چھوڑ دیا ہے، چنانچہ ذبح کے معاملے میں وہ لوگ شرعی طریقے کا التزام نہیں کرتے، لہٰذا موجودہ دور کے نصاریٰ کا ذبیحہ حلال نہیں جب تک کہ کسی خاص گوشت کے بارے میں یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اس کو نصرانی نے شرعی طریقے پر ذبح کیا ہے۔ لہٰذا نصاریٰ کے بازاروں میں فروخت ہونے والا وہ گوشت جس کے ذابح کے بارے میں علم نہ ہو، کھانا حلال نہیں۔

﴿۱۱﴾...... مرغیوں کو مشین کے ذریعہ ذبح کرنے میں شرعی لحاظ سے مندرجہ ذیل اعتراضات ہیں:

(الف)...... ذبح کرنے سے پہلے مرغی کو ایسے ٹھنڈے پانی میں ڈالنا جس میں بجلی کا کرنٹ چھوڑا گیا ہے، کیونکہ اس صورت میں اس کا

امکان ہے کہ وہ بجلی کے کرنٹ کے نتیجے میں مرچکی ہو۔

(ب)......گھومنے والی چھری کے ذریعہ ذبح ہونے والی مرغیوں پر ''تسمیہ'' پڑھنا متعذر ہے۔

(ج)......بعض حالات میں رگوں کے کٹنے میں شبہ رہنا۔

﴿۱۲﴾......مندرجہ ذیل طریقوں سے مشینی ذبح کو شرعی ذبح کے لئے اختیار کرنا ممکن ہے:

(الف)......مرغی کو بیہوش کرنے کے لئے بجلی کے کرنٹ کے طریقے کو چھوڑ دیا جائے، یا اس کرنٹ کو اتنا معمولی رکھا جائے جس کی وجہ سے یہ یقین ہو جائے کہ اس کرنٹ کے نتیجے میں ذبح سے پہلے اس کی موت واقع نہیں ہوگی۔

(ب)......گھومنے والی چھری نکالی جائے اور اس کی جگہ پر چند افراد کھڑے کر دیئے جائیں جو ''تسمیہ'' پڑھ کر ذبح کرتے جائیں۔

(ج)...... وہ گرم پانی جس میں ذبح کے بعد مرغی کو گزارا جاتا ہے، وہ پانی جوش مارنے کی حد تک گرم نہ ہو۔

﴿۱۳﴾......گائے اور بکری کو مشین کے ذریعہ ذبح کرنے پر مندرجہ ذیل دو اعتراضات ہیں:

۱)...... پہلا اعتراض یہ ہے کہ وہ طریقے جن کو جانور بیہوش کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، مثلاً پستول کا استعمال، کاربن اکسائڈ گیس کا

استعمال، یا بجلی کے کرنٹ کا جھٹکا دینا وغیرہ، ان تمام طریقوں میں ذبح سے پہلے جانور کی موت واقع ہونے کا اندیشہ رہتا ہے۔ لہٰذا ان طریقوں کو اس طرح معتدل کرنا ضروری ہے جس کے نتیجے میں اس بات کا یقین ہو جائے کہ ان طریقوں میں جانور کو تکلیف نہیں ہوگی اور یہ کہ یہ طریقے جانور کی موت واقع ہونے کا سبب نہیں بنیں گے۔

۲)...... دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس طریقے میں ذبح بعض اوقات رگوں کے کاٹنے کے ذریعہ نہیں ہوتا۔

اگر مندرجہ بالا دونوں اعتراضوں کے تدارک کا اطمینان حاصل ہو جائے تو پھر ذبح کے لئے مشینی طریقے کو اختیار کرنا جائز ہے۔

﴿۱۴﴾...... غیر مسلم ممالک سے جو گوشت درآمد کیا جاتا ہے اس کا کھانا جائز نہیں، اگرچہ اس گوشت کے پیکٹ پر صراحۃً یہ عبارت درج ہو کہ ''اسکو اسلامی طریقہ پر ذبح کیا گیا ہے'' کیونکہ یہ بات پایہ ثبوت تک پہنچ چکی ہے کہ یہ شہادت قابل اعتماد نہیں، اور گوشت کے اندر اصل ''حرمت اور ممانعت'' ہی ہے۔

## سفارشات

ا۔ مسلم ممالک کو چاہئے کہ وہ اپنے یہاں جانوروں کی پیداوار اور افزائش میں اضافہ کریں، تاکہ غیر مسلم ممالک سے گوشت درآمد

کرنے کی ضرورت پیش نہ آئے۔

۲۔ اور اگر کسی اسلامی ملک کو گوشت درآمد کرنے کی ضرورت ہو تو وہ صرف اسلامی ملک سے درآمد کرے۔

۳۔ جب تک اسلامی ممالک گوشت کے بارے میں خود کفیل نہ ہو جائیں، اس وقت تک حکومت گوشت درآمد کرنے والی کمپنیوں کو اس بات پر مجبور کرے کہ وہ علماء اور ماہرین کے وفود گوشت برآمد کرنے والی کمپنیوں میں بھیجیں، اور یہ وفود وہاں جاکر اس کا مطالبہ کریں کہ وہ جانوروں کے ذبح کے لئے ایسا طریقہ اختیار کریں جو شریعت اسلامیہ کے احکام کے موافق ہو، اور پھر ان ممالک میں ایسے غیرت مند مسلمان مقرر کئے جائیں جو مستقل طور پر ذبح کے طریقے کی با اعتماد ذرائع سے نگرانی کریں۔ اور جب تک ان کو مکمل طور پر اعتماد نہ ہو جائے، اس وقت تک ذبح شرعی کا سرٹیفکیٹ جاری نہ کریں۔

نیز اجمالی طور پر اس طرح سرٹیفکیٹ جاری نہ کریں کہ "یہ گوشت حلال ہے" یا "اسلامی طریقے پر ذبح شدہ ہے" بلکہ اس سرٹیفکیٹ میں ان تمام عناصر کی تصریح کریں جو ذبح شرعی کے لئے لازم ہیں، مثلاً یہ کہ "یہ جانور مسلمان یا کتابی نے ذبح کیا ہے اور اس نے ذبح کے وقت تسمیہ بھی پڑھا ہے اور جانور کے حلال ہونے کے لئے جن رگوں کو کاٹنا ضروری ہے ان تمام رگوں کو اس نے کاٹا ہے"۔

۴۔ اسلامی حکومتیں ان گوشت درآمد کرنے والی کمپنیوں کو جو غیر مسلم ممالک سے گوشت درآمد کرتی ہیں، گوشت کے پیکٹ پر یہ مجمل عبارت کہ "یہ گوشت حلال ہے" درج کرنے سے منع کر دیں، جب تک وہ کمپنیاں گزشتہ نمبر میں بیان کردہ تمام شرائط پوری نہ کریں۔

۵۔ "اسلامی فقہ اکیڈمی" ایک مجلس منعقد کرنے کا اہتمام کرے، جس میں مختلف علاقوں کے اسلامی ممالک کی گوشت درآمد کرنے والی کمپنیوں کے ذمہ داروں اور نمائندوں کو شرکت کی دعوت دے اور ان کے سامنے اس معاملے کی اہمیت اور اس کا صحیح طریقہ اور اس بارے میں "اکیڈمی" کی سفارشات تفصیل کے ساتھ بیان کی جائیں۔

واللّٰہ اعلم و علمہ أتمّ وأحکم۔

❀❀❀
❀

# خطباتِ عثمانی

(۳/جلدیں)

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم

کے خطبات کا دوسرا مجموعہ:

خاص ایڈیشن : =/1200 روپے

عام ایڈیشن : =/800 روپے

۳۱۸
اصلاحی خطبات
(مکمل ۱۸ جلدیں)
شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم
کے ۲۳۹ خطبات پر مشتمل مقبول کتاب
خاص ایڈیشن : =/6300 روپے
عام ایڈیشن : =/4000 روپے
میمن اسلامک پبلشرز

# الولاية

شرح شرح الوقاية (مکمل ۴ر جلدیں)

شرح اردو شرح الوقایۃ (آخرین)

وفاق المدارس کے نصاب میں شامل

"شرح وقایۃ (آخرین) کی بہترین اردو شرح

قیمت: =/1100 روپے

میمن اسلامک پبلشرز

٣٢٠
فقہی مقالات
(مکمل ۴؍جلدیں)
شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم
کے ۳۷ مقالات پر مشتمل مقبول ترین کتاب
قیمت : =/900 روپے
اصلاحی مجالس
(۶؍جلدیں)
شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم
کی مجالس پر مشتمل اعمال اور اخلاق کی اصلاح کے لئے بہترین کتاب
قیمت : =/1260 روپے
میمن اسلامک پبلشرز

موجودہ عالمی بحران اور اسلامی تعلیمات

اس عضو کی پیوندکاری،

جس کو حد یا قصاص میں علیحدہ کر دیا گیا ہو

کسی چیز کو ادھار خرید کر کم قیمت پر نقد فروخت کرنا

مبتوبہ کے لئے نفقہ اور سکنی کا حکم

اجتہاد اور اس کی حقیقت

کیا حالات زمانہ بدلنے

سے احکام میں تبدیلی آتی ہے؟

المرأۃ کالقاضی کا مطلب

الہدیٰ انٹرنیشنل کے افکار و عقائد کا حکم

# فقہی مقالات

۵

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم العالی

ترتیب

محمد عبداللہ میمن
استاذ جامعہ دارالعلوم کراچی

میمن اسلامک پبلشرز

مقالات : شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم

ترتیب : مولانا محمد عبداللہ میمن صاحب استاد جامعہ دارالعلوم کراچی۔

تاریخ اشاعت : 2012ء

باہتمام : محمد مشہود الحق کلیانوی : 0313-9205497

ناشر : میمن اسلامک پبلشرز

کمپوزنگ : خلیل اللہ فراز

جلد : 5

قیمت : =/ روپے

حکومت پاکستان کاپی رائٹس رجسٹریشن نمبر:


## ملنے کا پتے

- ☆ میمن اسلامک پبلشرز، کراچی۔: 0322-241 88 20
- ☆ مکتبہ دارالعلوم، کراچی ۱۴۔
- ☆ مکتبہ رحمانیہ، اُردو بازار، لاہور۔
- ☆ دارالاشاعت، اُردو بازار، کراچی۔
- ☆ ادارۃ المعارف، دارالعلوم، کراچی ۱۴۔
- ☆ مکتبہ معارف القرآن، دارالعلوم، کراچی ۱۴۔
- ☆ کتب خانہ اشرفیہ، قاسم سینٹر، اُردو بازار، کراچی۔
- ☆ مکتبۃ العلوم، سلام کتب مارکیٹ، بنوری ٹاؤن، کراچی۔
- ☆ مکتبہ عمر فاروق، شاہ فیصل کالونی، نزد جامعہ فاروقیہ، کراچی۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# پیش لفظ

الحمد للہ، فقہی مقالات کی پانچویں جلد آپ کے ہاتھ میں ہے، اگرچہ اس جلد کے آنے میں کئی سال کا عرصہ لگ گیا، چوتھی جلد جنوری ۲۰۰۲ء میں آچکی تھی، اب یہ جلد سات سال کے بعد زیور طبع سے آراستہ ہوکر آرہی ہے، چونکہ جلد رابع کے بعد اللہ جل شانہ نے دو تحریری کام مجھ ناچیز سے لے لئے، ایک یہ کہ ''شرح وقایہ (آخرین)'' جو معاملات کے ابواب پر مشتمل ہے، اللہ جل شانہ نے اس کی شرح ''الولایہ'' کے نام سے چار جلدوں میں مکمل کرادی۔ اسکی تکمیل کے بعد اللہ جل شانہ نے استاذ مکرم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کے جمعہ کے بیانات پر مشتمل مجموعہ ''خطبات عثمانی'' کے نام سے تین جلدوں میں شائع کرادیا۔

مندرجہ بالا دو تحریری کاموں کی تکمیل کے بعد ''فقہی مقالات'' کی طرف توجہ ہوئی، اور الحمد للہ ایک سال کی محنت اور کوشش کے نتیجے میں اس جلد کا مواد تیار ہوگیا۔ یہ جلد مندرجہ ذیل مقالات پر مشتمل ہے :

(۱) موجودہ عالمی معاشی بحران، اور اسلامی تعلیمات

''ورلڈ اکنامک فورم'' جس کا مرکز ''سوئٹزرلینڈ'' میں ہے، یہ ادارہ معیشت کے معاملات میں دنیا کا سب سے بڑا اور باوقار فکری ادارہ سمجھا جاتا ہے، جنوری ۲۰۱۰ء میں اس فورم کا اجلاس سوئٹزرلینڈ کے شہر ڈیووس میں منعقد ہوا، جس کا موضوع ''موجودہ

معاشی بحران اور اس کا حل' تھا، اس اجلاس میں شرکت کے لئے اور اپنا مقالہ پیش کرنے کے لئے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کو بھی دعوت دی گئی، آنجناب نے اس موضوع پر ایک تفصیلی مقالہ انگریزی زبان میں تحریر فرمایا، بعد میں اس مقالہ کا اردو ترجمہ مولانا حسان کلیم صاحب سلمہ نے کردیا، یہ ترجمہ ماہنامہ البلاغ میں کئی قسطوں میں شائع ہوچکا ہے۔

(۲) ''اس عضو کی پیوند کاری، جس کو حد یا قصاص میں علیحدہ کردیا گیا ہو''

یہ عربی مقالہ "زراعة عضو استوصل فی حد أو قصاص" کا ترجمہ ہے، یہ مقالہ ''اسلامی فقہ اکیڈمی' جدہ کے چھٹے اجلاس منعقدہ ۱۴/ تا ۲۰ مارچ ۱۹۹۰ء جدہ میں پیش کیا گیا۔ یہ مقالہ "بحوث فی قضایا فقهية معاصرة" کی جلد اول میں شائع ہوچکا ہے۔

(۳) ''کسی چیز کو ادھار خرید کر کم قیمت پر نقد فروخت کرنا''

یہ عربی مقالہ "احکام التورق و تطبیقاته المصرفية" کا ترجمہ ہے، یہ مقالہ رابطہ عالم اسلامی کی "المجمع الفقهی" المكة المكرمة کے ساتویں اجلاس منعقدہ جنوری ۲۰۰۳ء میں پیش کیا گیا، یہ مقالہ "بحوث فی قضایا فقهية معاصرة" کی جلد ثانی میں شائع ہوچکا ہے۔

(۴) ''مبتوتہ کے لئے نفقہ اور سکنیٰ کا حکم''

یہ مقالہ "تکملة فتح الملهم شرح صحیح مسلم" کا حصہ تھا، اس موضوع پر حضرت والا نے تفصیلی بحث فرمائی تھی، افادہ عام کے لئے یہاں اس کا ترجمہ پیش کیا جارہا ہے۔

(۵) ''اجتہاد اور اس کی حقیقت''

یہ ایک بصیرت افروز خطاب ہے، جو حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ

نے جامعہ دارالعلوم کراچی میں درجہ ''تخصص فی الدعوۃ والارشاد'' کے طلباء کے سامنے کیا، جسے مولوی محمد زکریا خضداری سلمہ اور مولوی طاہر مسعود سلمہ نے قلم بند فرمایا، یہ خطاب ''ماہنامہ البلاغ'' میں شائع ہو چکا ہے۔

(۶) ''کیا حالات زمانہ بدلنے سے احکام میں تبدیلی آتی ہے؟''

یہ بھی ایک بصیرت افروز خطاب ہے، جو حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے جامعہ دارالعلوم کراچی میں درجہ ''تخصص فی الدعوۃ والارشاد'' کے طلباء کے سامنے کیا، جسے مولوی محمد فراز سلمہ اور مولوی طاہر مسعود سلمہ نے قلم بند کیا۔ یہ مقالہ ''ماہنامہ البلاغ'' میں شائع ہو چکا ہے۔

(۷) "المرأۃ کالقاضی"

کا مطلب...... طلاق لے لو...... عدد طلاق میں زوجین کے درمیان اختلاف کا حکم...... یہ ایک تفصیلی فتوی اور اس کا جواب ہے، جو ''فتاوی عثمانی'' میں شائع ہو چکا ہے، افادہ عام کے لئے اس کو مقالات کا حصہ بنادیا گیا ہے۔

(۸) ''الہدی انٹرنیشنل'' کے افکار وعقائد کا حکم

یہ ایک تفصیلی فتوی اور اس کا جواب ہے، جو ''فتاوی عثمانی'' میں شائع ہو چکا ہے، افادہ عام کے لئے مقالات کا حصہ بنادیا گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ حضرت والا کے مزید مقالات کو جمع کرنے اور ان کا ترجمہ کر کے ''فقہی مقالات'' کا حصہ بنانے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

محمد عبداللہ میمن
استاذ جامعہ دارالعلوم کراچی
۲۱؍شوال ۱۴۳۲ھ
۲۰؍ستمبر ۲۰۱۱ء

# اجمالی فہرست

فقہی مقالات جلد نمبر : ۵

# تفصیلی فہرست

| عنوان | صفحہ نمبر |
| --- | --- |

## ۱۔ موجودہ عالمی معاشی بحران



## ۲۔ اس عضو کی پیوندکاری جس کو حد یا قصاص میں علیحدہ کردیا گیا ہو

| عنوان | صفحہ نمبر |
|---|---|

عنوان | صفحہ نمبر



## ۴۔ مبتوتہ کے لئے نفقہ اور سکنیٰ کا حکم

## ۵۔ اجتہاد اور اس کی حقیقت

| عنوان | صفحہ نمبر |
|---|---|


## ۶۔ کیا حالات زمانہ بدلنے سے احکام میں تبدیلی آتی ہے؟

عنوان — صفحہ نمبر



## ۷۔ ''المرأۃ کالقاضی'' کا مطلب



## ۸۔الہدیٰ انٹرنیشنل کے افکار وعقائد کا حکم

اللہ اکبر
اللہ اکبر اللہ اکبر
اللہ

(۱)

# موجودہ عالمی معاشی بحران

اور

# اسلامی تعلیمات

انگریزی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ

مولانا حسان کلیم صاحب مدظلہم

میمن اسلامک پبلشرز

## (۱) موجودہ عالمی معاشی بحران، اور اسلامی تعلیمات

"ورلڈ اکنامک فورم" جس کا مرکز "سوئٹزر لینڈ" میں ہے، یہ ادارہ معیشت کے معاملات میں دنیا کا سب سے بڑا اور باوقار فکری ادارہ سمجھا جاتا ہے، جنوری ۲۰۱۰ء میں اس فورم کا اجلاس سوئٹزر لینڈ کے شہر ڈیووس میں منعقد ہوا، جس کا موضوع "موجودہ معاشی بحران اور اس کا حل" تھا، اس اجلاس میں شرکت کے لئے اور اپنا مقالہ پیش کرنے کے لئے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کو بھی دعوت دی گئی، آنجناب نے اس موضوع پر ایک تفصیلی مقالہ انگریزی زبان میں تحریر فرمایا، بعد میں اس مقالہ کا اردو ترجمہ مولانا حسان کلیم صاحب سلمہ نے کردیا، یہ ترجمہ ماہنامہ البلاغ میں کئی قسطوں میں شائع ہو چکا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# موجودہ عالمی معاشی بحران

## اور اسلامی تعلیمات

پچھلے دو سال میں پوری دنیا ایک معاشی اور مالیاتی بحران کی شکار ہوئی ہے، جس میں بڑے بڑے بینک دیوالیہ ہوگئے، سالہا سال سے غیر معمولی نفع کماتی ہوئی عالمی شہرت رکھنے والی کمپنیاں قلاش ہوکر بند ہوگئیں، دوسری کمپنیوں کے حصص کے دام ایک دم سے اتنے کم ہوگئے کہ لوگ بیٹھے بیٹھے اپنی دولت کا بہت بڑا حصہ گنوا بیٹھے۔ اگرچہ بحران کی ابتدا امریکہ سے ہوئی تھی، لیکن اس کے اثرات پوری دنیا پر پڑے ہیں، اور تجارتی کساد بازاری نے ہر ملک میں مشکلات پیدا کردی ہیں، اس بحران کے اسباب اور علاج پر دنیا بھر کے معاشی ماہرین تبصرے کر رہے ہیں، ورلڈ اکنامک فورم جس کا مرکز سوئٹزرلینڈ میں ہے، اس وقت معیشت کے معاملات میں دنیا کا سب سے بڑا اور باوقار فکری ادارہ سمجھا جاتا ہے، جو ہر سال جنوری میں اپنا ایک بڑا اجلاس سوئٹزرلینڈ کے شہر ڈیووس میں منعقد کرتا ہے، اور اس میں سربراہانِ مملکت، وزرائے خزانہ، دنیا بھر کے پالیسی ساز اداروں اور بڑی بڑی کمپنیوں کے سربراہ شریک ہوتے ہیں۔

جنوری ۲۰۱۰ء میں اس فورم کا جو اجلاس منعقد ہوا، اُس کا بنیادی موضوع یہ

تھا کہ موجودہ معاشی بحران سے سبق لیتے ہوئے دنیا کے معاشی نظام میں کن تبدیلیوں کی ضرورت ہے۔ اور اس میں دنیا بھر سے تقریباً ڈھائی ہزار ماہرین شریک ہوئے، اس اجلاس کے انعقاد سے پہلے اُس کے چیئرمین کی طرف سے مجھے دعوت دی گئی کہ میں نہ صرف اس اجلاس میں شرکت کروں، بلکہ اجلاس سے پہلے ایک مقالے میں یہ بتانے کی کوشش کروں کہ موجودہ معاشی نظام میں مذہبی اقدار اور اصولوں کی روشنی میں کیا خامیاں ہیں، اور انہیں ان اقدار اور اصولوں کے تحت کس طرح دور کیا جا سکتا ہے۔

میرے خیال میں اسلام کے معاشی احکام کو دنیا تک پہنچانے کا یہ اچھا موقع تھا، کیونکہ اس بحران کے اسباب کا دقت نظر سے جائزہ لیا جائے تو یہ تمام تر اُن معاملات کا نتیجہ ہے جن پر اسلام نے روز اول سے پابندی لگائی ہوئی ہے۔ اگر معیشت وتجارت اسلام کے زرّین احکام کی پابند ہوتی تو اس قسم کے بحران کبھی رونما نہیں ہو سکتے تھے۔ اس لئے میں بذات خود اس موضوع پر لکھنا چاہتا تھا، ورلڈ اکنامک فورم کی اس دعوت نے اس خیال کو مزید تقویت پہنچائی، اس پس منظر میں، میں نے یہ مقالہ انگریزی میں تحریر کر کے بھیجا، جسے ورلڈ اکنامک فورم نے اپنی ویب سائٹ پر درج کیا، اور اُس کا خلاصہ اپنی ایک رپورٹ میں شائع کر کے اپنے سالانہ اجلاس کے دوران ایک پریس کانفرنس میں اُس کی رونمائی کی، اور اسی دوران مجھے بھی مغربی حلقوں کے سامنے مقالے کے اہم نکات واضح کرنے کا موقع ملا، اصل مقالہ میری اپنی ویب سائٹ پر بھی موجود ہے، اور جن حضرت نے اُسے پڑھا ہے، ان کی طرف سے تجویز پیش کی گئی ہے کہ اس کا ترجمہ عربی اور اردو دونوں زبانوں میں ہونا چاہیے، ریاض کا ایک اخبار اس کا عربی ترجمہ کر رہا ہے، اور اردو

ترجمہ کی ذمہ داری عزیز گرامی مولانا حسان کلیم صاحب نے لی، اور بفضلہ تعالیٰ چند ہی دنوں میں ماشاء اللہ بڑی قابلیت کے ساتھ ترجمہ مکمل کرلیا، جواب میری نظر ثانی کے بعد شائع ہورہا ہے۔

ورلڈ اکنامک فورم چونکہ بنیادی طور پر غیر مسلموں کا ادارہ ہے، اس لئے یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ اس مقالے میں براہ راست مخاطب وہی ہے، چونکہ لکھنے کے لئے وقت بھی مختصر ملا تھا، اور مقالے کی بہت طوالت سے بچنا بھی پیش نظر تھا، اس لئے اختصار کو بھی ملحوظ رکھا گیا، اور اُن معاشی اصطلاحات کی مکمل تشریح بھی نہیں کی گئی جو فورم کے مخاطبین کے لئے قطعی غیر ضروری تھی، لیکن اردو ترجمے کے وقت ضرورت تھی کہ خاص خاص مقامات پر کچھ تشریحی اضافے کئے جائیں۔ چنانچہ ماشاء اللہ مولانا حسان کلیم صاحب نے اس ضرورت کو بھی بطریق احسن پورا کرنے کی کوشش کی ہے، جزاه الله تعالىٰ خيرًا وبارك في عمره وعلمه وعمله۔

اب یہ مقالہ آپ کے سامنے ہے، اللہ تبارک وتعالیٰ اس کو اپنی بارگاہ میں قبول فرما کر اُسے اسلام کی تعلیمات کی حقانیت واضح کرنے اور اس پر عمل کی جدو جہد کرنے کا ذریعہ بنائے۔ آمین

محمد تقی عثمانی

۱۱/ ربیع الاول ۱۴۳۰ھ

براہ دبی از قاہرہ

**الحمد للّٰہ ربّ العلمین، والصلوٰۃ والسلام علی سیّدنا و مولانا محمد و علی آلہ و اصحابہ اجمعین و علی کل من تبعھم باحسان الی یوم الدین. اما بعد**

آج کی دنیا جدید معاشیات میں ایک ایسی خالص مادّی اور لادینی سوچ کی عادی ہے جو معاشی تصورات میں دین کی مداخلت کو گوارا نہیں کرتی، اور اس کی بنیاد یہ مفروضہ ہے کہ:

''معاشیات مذہب کے دائرۂ کار سے باہر کی چیز ہے''

اس کے باوجود یہ بھی ایک دلچسپ ستم ظریفی ہے کہ ایک طرف ہر ڈالر نوٹ پر یہ عبارت لکھی ہوتی ہے کہ:

*In God we trust*

''ہم خدا ہی پر بھروسہ کرتے ہیں''

لیکن دوسری طرف جب ڈالر کمانے یا اُسے تقسیم یا خرچ کرنے کے لئے نظریات متعین کرنے کی بات آتی ہے تو سارا اعتماد اور بھروسہ خدا سے ہٹ کر صرف انسانی خیالات ہی پر کیا جاتا ہے، جو محض ذاتی قیاسات پر مبنی ہوتے ہیں، خدا کو اس پورے منظر نامے سے اس طرح لاتعلق سمجھا جاتا ہے جیسے معاشی سرگرمیوں سے اس کا کوئی واسطہ ہی نہیں ہے۔

شاید یہ پہلا موقع ہے کہ موجودہ معاشی بحران کے نتیجے میں جہاں مختلف طبقات فکر مشکلات کے حل کے لئے مختلف تجاویز لے لے کے آرہے ہیں وہاں ورلڈ اکنامک فورم نے مذہب کے نمائندوں کو بھی دعوت دی ہے کہ وہ اخلاقی اقدار، اصولوں اور تازہ افکار کی بنیاد پر معاشیات کی تشکیل نو کے لئے اپنی تجاویز پیش کریں۔

یہ قابل تعریف پیش رفت دینی حلقوں کی طرف سے بھرپور تائید کی مستحق ہے۔

میں اسلامی تعلیمات کا، اور بالخصوص اسلامی معاشی تعلیمات کا ایک ادنیٰ طالب علم ہوں، اور اسی حیثیت سے اسلام کی معاشی تعلیمات کی روشنی میں چند بنیادی نکات پیش کرنا چاہتا ہوں، جن کے بارے میں مجھے یقین ہے کہ وہ موجودہ معاشی دشواریوں کا حل تلاش کرنے کے لئے انتہائی اہمیت کے حامل ہیں۔

لیکن آگے بڑھنے سے قبل دو باتوں کی وضاحت ضروری ہے:

پہلی بات یہ ہے کہ جب اسلام کے مالیاتی یا معاشی اصولوں کا تذکرہ ہوتا ہے تو بعض اوقات ذہنوں میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ مسلمان علماء ان اصولوں پر صرف اس لئے زور دیتے ہیں کہ وہ مسلمانوں کی دینی ضرورت ہے، یا دوسرے الفاظ میں ان اصولوں کا تعلق صرف مسلمانوں کے ساتھ ہے، کسی اور کو اس سے کوئی فائدہ نہیں پہنچتا۔ یہ غلط تصور ہے۔ اگرچہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اسلام کا ایک نظام عقائد ہے، جس کے بغیر اسلام کا مکمل فائدہ حاصل نہیں ہوسکتا، لیکن جہاں تک اس کے معاشرتی، سیاسی اور معاشی اصولوں کا تعلق ہے، اس کے دنیاوی فوائد صرف مسلمانوں کی حد تک محدود نہیں ہیں، بلکہ وہ بالعموم انسانیت کی اجتماعی فلاح و بہبود کے ضامن ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ میں اس مضمون میں جو باتیں پیش کر رہا ہوں، بہت ممکن ہے کہ وہ جدید معاشی افکار سے مغلوب ماحول میں بہت زیادہ انقلابی محسوس ہوں، لیکن ہمارا موجودہ نظام جس کے بارے میں تجربات نے پوری طرح ثابت کردیا کہ وہ خامیوں سے پُر ہیں، اگر ہم اُس میں کوئی ہمہ گیر اصلاح لانا چاہتے ہیں، تو پھر ہمیں انقلابی تبدیلی کی کسی تجویز سے خوفزدہ نہیں ہونا چاہیے، بشرطیکہ وہ

درست اور مضبوط دلائل پر مبنی ہو۔ موجودہ معاشی بحران چونکہ عالمگیر نوعیت کا ہے، اس لئے اس کا تقاضہ ہی یہ ہے کہ موجودہ مالیاتی نظام میں ہمہ گیر تبدیلیاں لائی جائیں۔ ایسے عالمی بحران کے حل کے لئے محض معمولی رفوگری کارآمد نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا ہمیں اپنے معاشی نظام کی اوور ہالنگ کی ضرورت ہے، ایسی اوور ہالنگ جو درست اقدار اور اصولوں کی بنیاد پر اس کی اس سرنو تشکیل کرے، جس سے ایک ایسا نظام وجود میں آئے جو ایک طرف منصفانہ ہو اور دوسری طرف اتنا متوازن ہو کہ وہ آئے دن کے جھٹکوں سے محفوظ رہنے کی ذاتی صلاحیت رکھتا ہو۔

اس فورم میں یہ انقلابی تجاویز پیش کرنے کے لئے میری ہمت افزائی ورلڈ اکنامک فورم کے چیئر مین کے اس گراں قدر تبصرے سے ہوئی ہے جو انہوں نے اسی فورم کے گذشتہ اجلاس میں کیا تھا، خاص طور پر ان کے یہ الفاظ بہت اہمیت رکھتے ہیں کہ:

"آج ہم ایک انتہائی نکتہ تک پہنچ چکے ہیں، جس کے بعد ہمارے لئے صرف یہی راستہ رہ جاتا ہے کہ یا تو تبدیلی کریں، یا پھر زوال مسلسل اور مصائب کا سامنا کریں"

چونکہ تبدیلی ناگزیر ہوگئی ہے، اس لئے تبدیلی کا کوئی تصور تازہ غور وفکر کے دائرہ سے باہر نہیں رہنا چاہیے۔ موجودہ نظام میں جو تبدیلیاں درکار ہیں، یہ مضمون ان کی تمام تر تفصیلات کا احاطہ کرنے سے تو قاصر ہے، لیکن چند بنیادی نکات سنجیدہ غور وفکر کے لئے پیش کئے جارہے ہیں:

## (۱) بازار کی معیشت اور منصفانہ تقسیم دولت

کسی معاشی نظام کے مقاصد سے متعلق جن اصولوں پر قرآن کریم زور دیتا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ معاشرہ میں پیدا ہونے والی دولت عادلانہ اور منصفانہ طریقہ سے تقسیم ہونی چاہئے، تاکہ دولت چند ہاتھوں میں اکٹھی ہوکر نہ رہ جائے۔ قرآن کریم فرماتا ہے:

كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ (۵۹:۷)

(ترجمہ) ''تاکہ ایسا نہ ہو کہ (دولت) صرف تمہارے مالداروں کے درمیان گردش کرنے لگے''

معاشی سرگرمیوں کے لئے کسی نظام کو وضع کرتے وقت اس اصول کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہونی چاہیے۔ بہت سے ماہرین معیشت نے بازار کی معیشت (Market Economy) (۱) ہی کو غیر منصفانہ تقسیم دولت کا ذمہ دار قرار دیا ہے، اگرچہ بازار کی معیشت کے ان مخالفین کی جانب سے جو منصوبہ بند معیشت (Planned Economy) (۲) تجویز کی گئی تھی، وہ ناقابل عمل ثابت ہوچکی ہے، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ بازار کی معیشت پر جو اعتراضات کئے گئے تھے، وہ سرا سر غلط نہیں تھے۔

---

(۱) بازار کی معیشت کو سرمایہ دارانہ معیشت کے نام سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، اور اس سے مراد ایسی معیشت ہے جس میں افراد کی انفرادی ملکیت کو تسلیم کرکے انہیں اپنے نفع کی خاطر کاروبار کرنے کی آزادی ہو، اور رسد و طلب کے قوانین تحت اشیاء کی قیمتیں مقرر کی جائیں۔

(۲) منصوبہ بند معیشت سے مراد وہ اشتراکی معیشت ہے جس میں وسائل پیداوار پر افراد کی ملکیت تسلیم کرنے کے بجائے انہیں ریاست کی ملکیت سمجھا جاتا ہے، اور ریاست ہی وسائل کی تقسیم اور اشیاء کی قیمتیں متعین کرنے کا کام کرتی ہے۔

ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ بازار کی معیشت کے وکلاء ازخود اپنے نظام کا جائزہ لیتے، تاکہ غیر منصفانہ تقسیم کے عوامل کا خاتمہ کیا جاسکتا، لیکن کتنے افسوس کی بات ہے کہ جب منصوبہ بند (اشتراکی) معیشت کا نظریہ عملی ناکامی سے دوچار ہوا تو مارکیٹ اکانومی کے حامیوں نے اس موقع کو سیاسی و معاشی دونوں میدانوں میں اپنی کامیابی تصور کرتے ہوئے بڑی خوشی منائی۔ ان میں سے بعض تو اشتراکی معیشت کے سقوط پر اس قدر جوش میں تھے کہ وہ اعلان کر بیٹھے کہ ان کا نظام ہی واحد حتمی متبادل ہے، اور انہوں نے جذبات میں یہ پیشن گوئی بھی کر ڈالی کہ اب کوئی دوسرا نظام نہیں اُبھر سکتا۔ یہ ولولہ اور جوش اس حقیقت کو نظر انداز کر گیا کہ آزاد بازار کی معیشت کے نظریہ پر ہونے والی تنقید کے بعض پہلو بے بنیاد نہیں تھے۔ پوری دنیا میں ہر جگہ امیر غریب کے درمیان مہیب فاصلے موجود تھے، اور منصوبہ بند معیشت کے زوال کے بعد بھی مسلسل موجود رہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ (رسد و طلب کی) بازاری قوتوں کے فطری عمل سے سراسر انکار غلط تھا، لیکن ان کے ٹھیک ٹھیک اور منصفانہ طریقہ سے کام کرنے کے لئے یہ بھی ناگزیر تھا کہ انہیں کچھ حدود کا پابند بنایا جاتا، تاکہ انصاف کے ساتھ تمام انسانوں کے مفادات کی حفاظت کی جاسکتی۔ اگر چہ سرمایہ دار ممالک نے بازار پر بعض اصول وضوابط عائد کیے، لیکن نظریاتی بنیادوں پر جن پابندیوں کی ضرورت تھی، ان کی سوچ ان سے بالکل خالی رہی۔

کسی معیشت کی عمومی بہتری پر غور کرتے وقت صرف یہ کافی نہیں ہے کہ ساری توجہ گنتی کی بڑھوتری پر مرکوز رکھی جائے، اور نہ یہ کافی ہے کہ صرف اس پر اطمینان کر لیا جائے کہ پیداواری پہیہ اپنی پوری قوت اور ممکنہ رفتار سے گھوم رہا ہے۔

اس سے کہیں زیادہ اہم بات یہ ہے کہ تقسیم دولت کے نظام کو حقیقی معنی میں منصفانہ بنانے کی کوشش کی جائے، تاکہ ہر طبقہ کی ضروریات کو انصاف کے ساتھ پورا کیا جاسکے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے بازار کے لین دین پر جو نظریاتی پابندیاں عائد کرنے کی ضرورت ہے، ان پر اب تک کوئی سنجیدہ غور وفکر نہیں ہوا۔ چنانچہ صورت حال یہ ہے کہ تمام اصول وضوابط کے باوجود بازار کی پیدا کردہ دولت اب تک صرف چند متمول لوگوں کے درمیان گردش کررہی ہے۔ یہاں تک کہ امریکہ جیسی مستحکم معیشت میں بھی تقسیم دولت کی جو صورت حال ہے، جی ولیم ڈوم ہوف نے اس ارتکاز دولت کا نقشہ اپنے ان الفاظ میں کھینچا ہے :

> ''ریاستہائے متحدہ امریکہ میں دولت مقابلۃً صرف چند ہاتھوں میں سمٹی ہوئی ہے، ۲۰۰۷ء میں صرف ایک فیصد طبقہ جو اعلیٰ سمجھا جاتا ہے، معاشرہ کی کل نجی دولت میں سے 34.6 فیصد حصہ کا مالک ہے۔ اور دوسرے درجہ کا 19 فیصد طبقہ (جو کاروباری منتظمین اور پیشہ ور لوگوں اور چھوٹے کاروباریوں پر مشتمل ہے) وہ 50.5 فیصد دولت کا مالک ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ (امریکہ کی) پچاس فیصد دولت جو بہت بڑی دولت ہے، صرف بیس فیصد لوگوں کی ملکیت میں ہے، اور اسی فیصد نچلے طبقے (مزدور یا تنخواہ دار ملازمین) کیلئے دولت کا صرف پندرہ فیصد حصہ بچتا ہے۔ اور اگر صرف مالیاتی دولت کا لحاظ کیا جائے (یعنی گھر کی مالیت نکال کر بچنے والی مجموعی صافی مالیت دیکھی جائے تو) اس کے مطابق تو جو ایک فیصد اعلیٰ طبقہ اوپر بیان کیا گیا ہے، وہ (34.6 فیصد

کے بجائے ) مجموعی دولت کے اور زیادہ بڑے حصے ، یعنی 42.7 فیصد کی ملکیت رکھتا ہے"

یہ کہنے کی ضرورت ہی نہیں ہے کہ ترقی پذیر یا غیر ترقی یافتہ ممالک میں صورت حال اس سے بھی زیادہ بدتر ہے۔ اس غیر متوازن اور غیر منصفانہ تقسیم دولت کے نظام میں نظریاتی بنیادوں پر اصلاحات کی ضرورت ہے۔

اس وقت پوری دنیا موجودہ مالی بحران کی وجہ سے چیخ و پکار کر رہی ہے، لیکن بہت کم لوگوں نے یہ احساس کیا ہے کہ درحقیقت بنیادی طور پر یہ امیر لوگوں کا بحران ہے، جو دولت کے انباروں سے کھیل رہے تھے، اور اچانک ان کی آمدنیاں پھسل کر بالکل نیچے آگریں۔ جہاں تک غریب لوگوں کا تعلق ہے، وہ بیچارے تو ایک دائمی بحران میں زندگی گزارتے رہے ہیں، لیکن ان کے لئے کسی نے چیخ و پکار نہیں مچائی، اور نہ ہی اس حالت کو عالمی بحران تسلیم کیا گیا، کیونکہ امیر لوگوں کی دولت مسلسل برق رفتاری سے بڑھ رہی تھی، بحران اُس وقت تسلیم کیا گیا جب اُس نے خود ان کے دروازوں پر دستک دینی شروع کردی، حالانکہ اس بحران کے نتیجے میں ان میں سے کوئی اُس طرح کی فاقہ کشی کا شکار نہیں ہوا جیسے یہ غریب لوگ روزانہ ہوتے ہیں، اس کے باوجود ان غریبوں کے دائمی مصائب نے دنیا کی توجہ اُس طرح اپنی طرف نہیں کھینچی جیسے موجودہ مالیاتی بحران نے کھینچی ہے۔ لیکن ہمیں کم از کم اس موقع پر دوسروں کا درد بھی محسوس کرنا چاہئے، اور اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے یہ جائزہ لینا چاہئے کہ ہمارے نظام میں وہ کیا خرابی ہے جس نے دنیا کی بیشتر آبادی کو دائمی غربت میں مبتلا کر رکھا ہے، اور دولت مند لوگوں کو وقفے وقفے سے معاشی جھٹکوں کا نشانہ بنایا ہوا ہے، آیئے اس پہلو سے اپنے موجودہ معاشی ڈھانچے کا

جائزہ لیں :

اس میں شک نہیں ہے کہ طلب و رسد کی قوتیں بازاری معیشت میں انتہائی اہم کردار کی حامل ہیں، لیکن شرط یہ ہے کہ انہیں فطری اور ہموار طریقے سے کام کرنے دیا جائے۔ لیکن ہمارے موجودہ نظام میں ایسے بہت سے عوامل ہیں، جو مالدار لوگوں کے لئے اجارہ داری کے مواقع پیدا کرتے ہیں، جس کے نتیجے میں بازاری قوتوں کا عمل رکاوٹوں سے دوچار ہو جاتا ہے، اور حقیقی توازن (*real Equilibrium*) کا موقع ہی نہیں آپاتا، اس کے علاوہ کچھ اور عوامل ہیں جو طلب و رسد کے ایک ایسے سراسر مصنوعی طریقہ کار کو جنم دیتے ہیں جو کسی بھی طرح حقیقی معاشی ضرورتوں کی عکاسی نہیں کرتا، بلکہ حقیقی معیشت کی ہموار کارکردگی کو مختل کرنے کے سوا کوئی خدمت انجام نہیں دیتا۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہمیں ایسی اقدار اور ایسے اصولوں کی ضرورت ہے جو ہمارے موجودہ معاشی ڈھانچے میں موجود ان بنیادی خامیوں کا ازالہ کرسکیں۔ ذیل میں انہیں اقدار و اصولوں پر تھوڑی سی گفتگو مقصود ہے:

## (۲) نفع کا محرک اور حرص

پہلی صدی ہجری کے ایک معروف عالم حضرت امام حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک انتہائی خوبصورت جملے میں زر (روپے، پیسے) کی حقیقت کو بیان کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

> ''زر تمہارا وہ ساتھی ہے کہ جب تک تم سے جدا نہ ہو جائے، تمہیں کوئی فائدہ نہیں پہنچاتا''

یہ مختصر لیکن جاندار تبصرہ اپنے اندر دو بنیادی تصورات لئے ہوئے ہے، یہ دونوں تصورات معاشی سرگرمیوں کو درست سمت کی جانب لے جانے کے لئے بے حد اہم ہے۔

۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ زر بذات خود مقصود نہیں ہے، بلکہ وہ مخصوص مقاصد حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ زر اپنی ذات میں کوئی افادیت نہیں رکھتا، اس سے فائدہ اُسی وقت اٹھایا جاسکتا ہے جب اسے اپنے سے دور کر کے اس کے ذریعہ کوئی ذاتی فائدے کی چیز خرید لی جائے۔

آیئے! اب موجودہ معاشی صورتحال کے تناظر میں ان دو نظریات پر کچھ گفتگو کریں:

حکومت عدم مداخلت کی پالیسی (Laissez faire) اب سرمایہ دارانہ ممالک میں بھی مقبول نہیں رہی، لیکن ذاتی منفعت کا عنصر (Profit motive) بہر حال! بازاری معیشت (Market economy) میں ایک انتہائی اہم کردار رکھتا ہے۔ اگر یہ اپنی حدود میں رہا ہوتا تو ہر گز مشکلات پیدا نہ کرتا۔ لیکن عملاً ہوا یہ کہ بسا اوقات ذاتی منفعت کے محرک (Profit motive) کا مطلب زیادہ سے زیادہ نفع کمانے کی بے لگام آزادی کو سمجھ لیا گیا، خواہ اس کی خاطر دوسروں کا نقصان ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔ مختلف حکومتوں کی طرف سے عائد کی جانے والی پابندیاں ذاتی منفعت کے محرک اور دولت کی ہوس کے درمیان نمایاں فرق قائم کرنے میں ناکام رہیں۔ جب انسان کے سامنے کوئی روحانی یا اخلاقی مقاصد نہ ہو اور ذاتی منفعت ہی کو معیشت کا واحد محرک سمجھ لیا جائے تو بالآخر یہ ذاتی منفعت ہی زندگی کا

حقیقی مقصد بھی قرار پایا جاتا ہے، اور اس طرح انسان رفتہ رفتہ ہر ممکن طریقے سے زیادہ سے زیادہ دولت اکٹھی کرنے کی کبھی نہ ختم ہونے والی ہوس کا شکار ہو جاتا ہے، پھر اُسے اپنی ملکیت میں موجود سکّوں اور نوٹوں کی گنتی میں اضافہ ہی سے خوشی حاصل ہوتی ہے، اور وہ یہ نہیں سوچتا کہ حقیقت میں وہ ان سکوں اور نوٹوں سے کیا نفع حاصل کر پا رہا ہے؟ قرآن کریم اس طرح کے شخص کا حال ان الفاظ میں ذکر کرتا ہے:

وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ۔ الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَّ عَدَّدَهُ (الھمزۃ:۱،۲)

''بڑی خرابی ہے اس شخص کی جو پیٹھ پیچھے دوسروں پر عیب لگانے والا (اور) منہ پر طعنہ دینے کا عادی ہو، جس نے مال اکٹھا کیا ہو، اور اسے گنتا رہتا ہو''

جب ایک شخص اس قسم کی ہوس کا شکار ہو جائے تو دولت کی کوئی مقدار بھی اسے مطمئن نہیں کر سکتی، نہ کوئی چیز مزید دولت حاصل کرنے کے لئے اس کی پیاس بجھا سکتی ہے، وہ اپنی املاک کی مقدار بڑھانے ہی کی فکر میں لگا رہتا ہے، چاہے منصفانہ ذرائع سے ہو، یا غیر منصفانہ ذرائع سے ہو۔ وہ اپنی املاک بڑھاتا رہتا ہے، یہاں تک کہ اپنی محنت کے سارے ثمرات اپنے ورثاء کے لئے چھوڑ کر خالی ہاتھ اس دنیا سے روانہ ہو جاتا ہے۔ قرآن کریم فرماتا ہے:

اَلْهٰكُمُ التَّكَاثُرُ حَتّٰى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ (التکاثر:۱،۲)

''ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر (دنیا کا عیش) حاصل کرنے کی ہوس نے تمہیں غفلت میں ڈال رکھا ہے، یہاں تک کہ تم قبرستانوں میں جا پہنچتے ہو''

نبی آخر الزماں محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں :

''اگر ابن آدم کو دو وادیاں سونے کی مل جائیں، تب بھی وہ
تیسری وادی کی خواہش کرے گا، یہ تو صرف مٹی ہی ہے جو
ابن آدم کا پیٹ بھر سکتی ہے''

اس میں شک نہیں کہ معاشی سرگرمیاں کسی قسم کی دولت کے حصول کی خواہش کے بغیر وجود میں نہیں آسکتیں۔ اسی بناء پر اپنی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے جائز ذرائع سے دولت کمانے کی خواہش قابل مذمت نہیں ہے۔ دولت کی جس ہوس کی مذمت کی گئی ہے وہ ایسی ہوس ہے جو خود غرضانہ خواہشات سے آگے دیکھنے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی، اور صحیح وغلط میں اس کو کوئی تمیز نہیں ہوتی۔ اسلامی عقائد کی رو سے زندگی صرف اسی دنیا تک محدود نہیں ہے، بلکہ اس کے بعد بھی ایک زندگی آنے والی ہے، جس میں زندگی کا پورا حساب دینا ہوگا۔ ہوس اس جاودانی زندگی کے لئے بہت ہی نقصان دہ ہے، جس کی بھلائی ہی انسانوں کا مقصد حقیقی ہونا چاہئے۔ لیکن اگر صرف اسی دنیاوی زندگی کے اعتبار سے دیکھا جائے تب بھی حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی ہوس ہماری موجودہ زندگی میں بھی کوئی سدھار نہیں لاتی۔ اولاً تو اس لئے کہ ہوس ہمیشہ خود غرضی کے ساتھ مل کر کام کرتی ہے، اور اس خود غرضی کو معاشرہ کے اجتماعی مفادات سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا، بلکہ انسان کو زیادہ سے زیادہ نفع کمانے کی دھن میں لگا دیتی ہے، چاہے اس کی وجہ سے پوری سوسائٹی کو نقصان پہنچ رہا ہو۔ اور مزید یہ کہ اس خود غرضی میں مبتلا شخص اس حقیقت کو فراموش کر بیٹھتا ہے کہ دولت کی تخلیق انسانوں کو نفع پہنچانے اور ان کی خدمت کے لئے ہوئی ہے، نہ کہ انسانوں کی تخلیق مال و دولت کی خدمت کرنے کے لئے۔ مال و

دولت کا مقصد تو جسم اور روح کے لئے راحت و آرام خریدنا ہے۔ اگر زندگی کا سارا آرام و راحت زیادہ سے زیادہ کمانے کے گورکھ دھندوں ہی میں تج دیا جائے، تو دولت کی اصل غرض ہی فوت ہوگئی۔ جسمانی اور روحانی آرام و راحت تو درکنار، زیادہ سے زیادہ پیسے کمانے کی حد سے بڑھی ہوئی مشغولیت تو الٹا انسان کو تشویش و فکر کے ایک لامتناہی سلسلے میں الجھا دیتی ہے، جس کے بارے میں قرآن کریم فرماتا ہے کہ: "دولت انسان کے لئے خود عذاب بن جاتی ہے" (۹:۵۵)

خلاصہ یہ کہ لالچ اور ہوس کے نقصانات اس قدر نمایاں ہیں کہ کوئی بھی اس کو کسی بھی طرح خوبی قرار نہیں دیتا، بلکہ ہر شخص لالچ اور لالچی شخص کو برا ہی کہتا ہے۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ لالچ کی برائی کرنے کے باوجود کوئی بھی شخص خود اپنے بارے میں لالچی ہونے کا اعتراف نہیں کرتا، نہ یہ ماننے کے لئے تیار ہوتا ہے کہ اس کا اپنا طرز عمل لالچ پر مبنی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ساری دشواری لالچ کی صحیح تعریف پہچاننے میں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک مبہم اصطلاح ہے جس کی تشریح مختلف طریقوں سے کی جاسکتی ہے۔ بعض اوقات خود لالچ ہی اپنی ایسی تشریح گڑھوا لیتی ہے جس سے اس میں مبتلا شخص مطمئن ہو بیٹھتا ہے کہ وہ لالچی نہیں ہے۔

ان سب باتوں سے واضح ہوا کہ محض اس جذبے کے عمومی انداز سے مذمت کر دینا اس برائی کے سد باب کے لئے کافی نہیں ہے، بلکہ کچھ دوٹوک اصول وضوابط ہونے چاہئیں، جو ہمارے رویہ کو نظم وضبط کا پابند بنائیں، تاکہ لالچ پر مبنی طرز عمل کے امکانات کو ختم کیا جاسکے، یا کم از کم اس میں کوئی کمی لائی جاسکے۔ ان اصول وضوابط میں سے ایک اہم اصول زر کی حقیقت کو پہچاننا ہے، جس کے لئے امام حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے مقولے کا دوسرا پہلو قابل غور ہے۔

# (۲) حقیقتِ زر

امام حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے نقل کردہ پُر مغز جملے میں دوسرا نظریہ یہ موجود ہے کہ زر اپنی ذات میں کسی خلقی منفعت یا استعمال ( Intrinsic usufruct or value) کا حامل نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ یہ ہمیں اسی وقت فائدہ پہنچاتا ہے جب ہم سے جدا ہوتا ہے، یعنی جب ہم وہ کسی دوسرے شخص کو بطور قیمت کسی ایسی چیز کے بدلے میں ادا کرتے ہیں جو پیدائشی اور ذاتی منفعت رکھتی ہے۔ زر کی تخلیق محض تبادلے کے آلے اور قدر کے پیانے کے طور پر ہوئی ہے۔ یہ ایک ایسا اہم نظریہ ہے، جس کو فراموش کرنے کے نتیجے میں ہمارا معاشی نظام اصولی خرابیوں سے دوچار ہو چکا ہے، آیئے! اس نظریہ کو اس کے مکمل تصور کے ساتھ سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں:

جدید معاشی ماہرین اگرچہ اس نکتہ پر متفق ہیں کہ زر ایک تبادلہ کا آلہ اور قدر کا پیانہ ہے، لیکن میرے محدود مطالعہ کے مطابق شاید کوئی اور اس بات کو اتنی تفصیل اور وضاحت کے ساتھ زیر بحث نہیں لایا، جس قدر وضاحت کے ساتھ اُسے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے سمجھایا ہے جو بارہویں صدی کے انتہائی عالی دماغ فلسفی ہیں۔ یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کا یہ تجزیہ انہی کے الفاظ میں پیش کیا جائے۔ وہ فرماتے ہیں:

> ”درہم و دینار (زر) کی تخلیق اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی نعمتوں میں سے ایک ہے، یہ پتھر ہیں جو اپنے اندر کوئی خلقی منفعت یا استعمال نہیں رکھتے، لیکن اس کے باوجود تمام انسانوں کو اس

کی ضرورت ہے، اس لئے کہ ہر شخص اپنے کھانے پینے یا پہننے اوڑھنے وغیرہ کی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے کثیر مقدار میں اشیاء کا ضرورت مند ہے، اور اکثر یہ ہوتا ہے کہ اس کے پاس وہ نہیں ہوتا جو اسے چاہئے، اور وہ چیز ہوتی ہے جس کی اس کو ضرورت نہیں، اس بناء پر تبادلہ کے معاملات ناگزیر ہیں، لیکن ان معاملات کو ممکن بنانے کے لئے ایک ایسے مستقل معیار کی ضرورت ہے جس کی بنیاد پر قیمت کا تعین کیا جاسکے۔ اس لئے کہ آپس میں تبادلہ کی جانے والی اجناس نہ تو ہمیشہ ایک قسم کی ہوں گی، اور نہ ان کا ایک پیمانہ ہوگا جس کے ذریعہ یہ طے کیا جاسکے کہ ایک جنس کی کتنی مقدار دوسری جنس کی کتنی مقدار کی درست قیمت ہے؟ چنانچہ ان اجناس کو ایک ایسے ثالث اور واسطے کی ضرورت ہے جو ان کی حقیقی قدر کا تعین کرسکے، اس لئے اللہ تعالیٰ نے درہم و دینار کو تمام اشیاء کے واسطے بطور منصف و ثالث کے پیدا کیا ہے، تاکہ ہر قسم کی دولت کی قدر و قیمت ان کے ذریعہ ناپی جاسکے۔ اور ان کی یہ حیثیت کہ یہ اشیاء کے لئے پیمانہ قدر ہیں، اس حقیقت پر مبنی ہے کہ یہ بذات خود مقصود نہیں۔ اگر یہ بذات خود مقصود ہوتے تو ممکن تھا کہ کوئی ان کو کسی ایک خاص غرض سے اپنے پاس رکھتا، اور اس کی اس نیت کی وجہ سے اس کو خاص اہمیت حاصل ہوجاتی، جبکہ کوئی دوسرا شخص جس کے پیش نظر اس قسم

کی کوئی غرض نہیں، وہ شاید ان کو اتنی اہمیت نہ دیتا، اس طرح سارا نظام ہی گڑ بڑ ہو جاتا، یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اس خاص مقصد کے لئے پیدا کیا کہ یہ ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں منتقل ہوتے رہیں، مختلف اجناس کی صحیح قیمت کے تعین کے لئے منصف و ثالث کا کام دیں، اور ضرورت کی اشیاء حاصل کرنے کا ذریعہ بنیں، ان کی اس خصوصیت کا نتیجہ یہ ہے کہ جو شخص ان کا مالک ہوتا ہے، وہ گویا ہر چیز کا مالک ہوتا ہے، برخلاف اس شخص کے جو مثلاً کپڑے کا مالک ہے، وہ صرف کپڑے کا مالک ہے، اب اگر اس کو کھانے کی ضرورت ہے تو ہوسکتا ہے کہ کھانے کا مالک کپڑا لینے میں دلچسپی نہ رکھتا ہو، شاید اس کو اس وقت کسی جانور کی ضرورت ہو۔ اس بناء پر کسی ایسی چیز کی ضرورت تھی جو ظاہر میں تو کچھ نہ ہو، لیکن واقع میں سب کچھ ہو۔ جس چیز کی کوئی اپنی خاص شکل نہیں ہوتی، بعض اوقات دوسری چیز کی نسبت سے اس کی مختلف شکلیں بن جاتی ہیں، جیسے آئینہ کہ خود اسکا اپنا کوئی رنگ نہیں ہوتا، لیکن وہ ہر رنگ کی عکاسی کرتا ہے۔ عین یہی حقیقت ہے زر کی، کہ بذات خود وہ کوئی مقصود چیز نہیں لیکن یہ ایک آلہ ہے جو تمام مقاصد تک پہنچاتا ہے۔ چنانچہ وہ شخص جو زر کو اس کی ذاتی خصوصیت کے برخلاف استعمال کرتا ہے، درحقیقت وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی نعمت کی ناقدری

کررہا ہے۔ اسی طرح جو شخص زر کا ارتکاز کررہا ہے، وہ اس کے ساتھ ناانصافی کررہا ہے، اور اس کی اصل غرض کو مٹا رہا ہے، اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جو ایک حکمراں کو قید کر دے۔ اسی طرح جو شخص بھی زر کو سودی معاملات میں استعمال کرتا ہے وہ بھی اللہ تعالیٰ کی نعمت کو ضائع کرتا ہے، اور ناانصافی مرتکب ہوتا ہے۔ اس لئے کہ زر تو دوسری چیزیں حاصل کرنے کے لئے پیدا کیا گیا ہے۔ وہ اپنی ذات میں مقصود ہونے کی وجہ سے تخلیق نہیں ہوا۔ اس لئے جس شخص نے زر ہی کو خریدنا بیچنا شروع کردیا، اور اسی کی تجارت شروع کردی، تو اس نے اصل مقصد تخلیق کے برخلاف اسے ایک مقصود چیز اور مال تجارت بنالیا، جبکہ زر کو اس کے اصل مقصد پیدائش کے علاوہ کسی اور کام میں استعمال کرنا بالکل ناانصافی ہے۔ اگر زر کی خرید وفروخت اور اس کی براہ راست تجارت کی اجازت دیدی جائے تو زر ہی اصل مقصد ٹھہرے گا، اور اسی طرح کی بندش کا شکار ہوجائے گا، جیسے زر کی ذخیرہ اندوزی سے پیدا ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک حکمراں کو ناحق مقید کردینا یا ڈاکیے کو پیغام رسانی سے روک دینا ناانصافی کے علاوہ اور کیا ہے؟" (احیاء العلوم، جلد:٤، صفحہ:٨٤٣)

یہ حقیقت ہے کہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے بعد آنے والے تمام ہی ماہرین معاشیات نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ زر تبادلہ کا ایک ذریعہ اور قدر کا پیمانہ

ہے۔ لیکن افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ان میں سے اکثر نے اس نظریہ کو اس کے منطقی انجام تک نہیں پہنچایا۔ یہ ماہرین ایک طرف تو اس نظریہ کو قبول کرتے ہیں کہ زر تبادلہ کا ذریعہ ہے، لیکن دوسری طرف زر (Money) اور جنس (Commodity) کے بنیادی فرق کو نظر انداز کرتے ہوئے زر کو ایک جنس کی حیثیت بھی دیتے ہیں۔

زر اور جنس کے درمیان پائے جانے والے فرق کا خلاصہ درج ذیل نکات میں بتلایا جاسکتا ہے :

۱...... زر بذات خود کسی فطری استعمال کا حامل نہیں، اسے براہ راست کسی انسانی ضرورت کے پورا کرنے میں استعمال نہیں کیا جاسکتا، اس کا استعمال صرف کچھ اشیاء یا خدمات حاصل کرنے ہی کے لئے ہوسکتا ہے، جبکہ دوسری طرف استعمالی اجناس خلقی طور پر یہ صلاحیت رکھتی ہیں کہ انہیں کسی چیز سے بدلے بغیر بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔

۲...... اجناس مختلف اقسام وخصوصیات کی ہوتی ہیں، جبکہ زر سوائے قدر کے پیمانہ ہونے اور تبادلہ کے لئے آلہ کا کام دینے کے کسی اور وصف کا حامل نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ زر کی ایک مقدار کے تمام افراد اور اکائیاں آپس میں سو فیصد برابر ہوتی ہیں، مثلاً ایک ہزار کا ایک پرانا نوٹ اور بوسیدہ نوٹ بھی وہی قیمت رکھتا ہے جو ہزار کا بالکل نیا اور کرارا نوٹ رکھتا ہے۔

۳...... اجناس میں خرید وفروخت کے سودے کسی مخصوص اور متعین چیز کے ہوتے ہیں، مثلاً "الف" نے ایک متعین کار خریدی جو اس طرح متعین ہے کہ اس کی طرف اشارہ کر کے بتلایا جاسکتا ہے کہ یہ خاص کار خریدی جارہی ہے، اور فروخت کرنے والے نے بھی اسی کار کو بیچنے پر رضامندی ظاہر کردی، تو اب

''الف'' پورے طور پر حقدار ہے کہ خاص اُسی کار کو لینے کا مطالبہ کرے، فروخت کرنے والا کسی اور کار کے لینے پر اُسے مجبور نہیں کرسکتا، چاہے وہ دوسری کار اُسی قسم کی ہو، اور اُنہی خصوصیات کی حامل ہو۔ اس کے برخلاف زر کو اشارہ کے ذریعہ متعین نہیں کیا جاسکتا، مثلاً ''الف'' نے اگر ''ب'' سے کوئی چیز ایک ہزار روپے کا ایک مخصوص نوٹ دکھا کر خریدی ہے تب بھی ''الف'' ''ب'' کو ایک ہزار کا دوسرا نوٹ دے سکتا ہے۔

ان نکات سے ہٹ کر عقلی طور پر بھی دیکھیں تو بھی یہ ممکن نہیں ہے کہ زر کو جنس کا درجہ دیا جائے۔ اس لئے کہ معاشی تقسیم کے مطابق اشیاء صرف دو ہی قسم کی ہوتی ہیں: استعمالی اشیاء (*Goods Consumptian*) جن کو براہ راست استعمال کرنا مقصود ہو، یا پیداواری اشیاء (*Productive goods*) یعنی وہ اشیاء جن سے کوئی اور چیز پیدا کرنی ہو، زر ان دونوں میں سے کسی قسم میں داخل نہیں۔ ظاہر ہے کہ زر براہ راست استعمال میں آنے والی چیز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا کوئی فطری استعمال ہی نہیں، اسکے ساتھ یہ پیداواری شئے بھی نہیں ہے، اسلئے کہ اس کے ذریعہ کسی چیز کی پیداوار نہیں ہوتی، جن لوگوں نے اسے پیداواری اشیاء میں شامل کیا ہے، وہ اپنے دعوی کی تائید میں کوئی خاطر خواہ دلائل مہیا نہیں کرسکے ہیں۔

''لڈوگ وون مائسز'' ہمارے زمانے کے ایک ماہر معاشیات ہیں، وہ ان کے دلائل کا جائزہ لینے کے بعد درج ذیل تجزیہ پیش کرتے ہیں:

> ''یہ درست ہے کہ ماہرین معاشیات کی اکثریت زر کو پیداواری اشیاء میں شمار کرتی ہے، تاہم اس کے اثبات کے لئے جو دلائل قابل اعتماد لوگوں نے پیش کئے ہیں، وہ بلا

جواز ہیں۔ کسی نظریہ کا ثبوت اس کی عقلی توجیہ میں پوشیدہ
ہوتا ہے، نہ کہ اس کے تائید کنندگان کی عددی برتری میں۔
اساتذۂ فن کا احترام اپنی جگہ، لیکن یہ کہنا پڑے گا کہ وہ اس
معاملہ میں اپنے موقف کو بھرپور طریقہ سے ثابت کرنے
سے قاصر ہیں''

اس کے بعد مصنف نے اپنا میلان ''کینز'' کے اس نظریہ کی طرف ظاہر کیا ہے کہ زر استعمالی یا پیداواری اشیاء میں سے کسی میں بھی داخل نہیں ہے، بلکہ یہ محض تبادلہ کا ایک ذریعہ ہے۔

اگر ایک مرتبہ یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ زر خود کوئی جنس نہیں ہے، تو اس کا منطقی نتیجہ یہ نکلنا چاہئے تھا کہ یہ تجارتی سودوں میں قیمت کی ادائیگی کا ذریعہ ہے، بذات خود کوئی مال تجارت نہیں ہے، خاص طور پر جب اس کا تبادلہ ایک ہی قسم کے زر سے ہو، پھر تو نفع کا کوئی سوال ہی نہیں ہونا چاہئے، لیکن اکثر ماہرین معاشیات اس کی آلہ تبادلہ ہونے کی حیثیت کو تسلیم کرنے کے باوجود اس حیثیت کے عقلی نتیجہ تک پہنچنے سے قاصر رہے، بلکہ انہوں نے زر کو یومیہ بنیاد پر مزید پیداوار زر کا آلہ مان لیا۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ جو بظاہر آلہ تبادلہ کے اس نظریہ کے بانی ہیں، انہوں نے نہ صرف یہ کہ یہ نظریہ پیش کیا ہے، بلکہ اس کو اس کے منطقی انجام تک بھی پہنچایا ہے۔ چنانچہ گذشتہ اقتباس کے یہ الفاظ دوبارہ ملحوظ ہوں :

''چنانچہ جس شخص نے زر ہی کو خریدنا بیچنا شروع کر دیا تو اس
نے اس کی تخلیق کی حکمت کے بالکل برخلاف اسے بذات
خود مقصود اور مال تجارت بنالیا۔ اگر زر کی خرید و فروخت اور

اس کی براہ راست تجارت کی اجازت دیدی جائے تو زر
اصل مقصد ٹھہرے گا اور اسی قسم کی بندش کا شکار ہوجائے گا
جیسے زر کی ذخیرہ اندوزی سے پیدا ہوسکتی ہے"

سود کے حرام ہونے کی ایک فلسفیانہ وجہ یہ بھی ہے، اس لئے کہ سود، چاہے وہ استعمالی قرضوں پر لیا دیا جائے، یا تجارتی قرضوں پر، اُس کے معاملات در حقیقت زر کی تجارت ہی کی ایک شکل ہے۔ اس میں کسی حقیقی جنس کی خرید وفروخت نہیں ہوتی، سود محض زر کو قرض پر دینے کے عوض وصول کیا جاتا ہے، جس کی ممانعت پوری شدت کے ساتھ اکثر آسمانی کتابوں میں بالعموم آئی ہے، اور قرآن کریم میں بالخصوص۔ قرآن کریم کہتا ہے:

اَلَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا يَقُوْمُوْنَ اِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِىْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ ، ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا ، وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا ۔
(۲:۲۷۵)

ترجمہ: جو لوگ سود کھاتے ہیں ان کا حال اس شخص کا سا ہوتا ہے جسے شیطان نے چھوکر باؤلا کردیا ہو، اور اس حالت میں ان کے مبتلا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ تجارت بھی تو آخر سود ہی جیسی چیز ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے تجارت کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام۔

يَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبٰوا وَيُرْبِى الصَّدَقٰتِ (۲:۲۷۶)

ترجمہ: اللہ سود کو مٹاتا ہے اور خیرات کو بڑھاتا ہے۔

يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَ ذَرُوْا مَا بَقِىَ مِنَ الرِّبٰوا اِنْ

كُنْتُمْ مُؤمِنِيْنَ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ وَ اِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ اَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُوْنَ وَ لَا تُظْلَمُوْنَ ۔ (۲:۲۷۹،۲۷۸)

ترجمہ : مسلمانو! اگر فی الحقیقت تم خدا پر ایمان رکھتے ہو، تو اس سے ڈرو اور جس قدر سود مقروضوں کے ذمہ رہ گیا اسے چھوڑ دو، اگر تم نے ایسا نہ کیا تو پھر اللہ اور اسکے رسول سے جنگ کے لئے تیار ہو جاؤ، اور اس باغیانہ روش سے توبہ کرتے ہو تو پھر تمہارے لئے یہ حکم ہے کہ اپنی اصل رقم لے لو اور سود چھوڑ دو، نہ تم کسی پر ظلم کرو، نہ تمہارے ساتھ ظلم کیا جائے۔

يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوا الرِّبٰوٓا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً (۳:۱۳۰)

ترجمہ : اے ایمان والو! سود مت کھاؤ، دگنا چوگنا کر کے

وَمَآ اٰتَيْتُمْ مِّنَ الرِّبَا لِيَرْبُوَا فِيْٓ اَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوْا عِنْدَ اللّٰهِ ۔ (الروم: ۳۹)

ترجمہ : اور جو سود تم اس غرض سے لو گے کہ وہ لوگوں کے مال میں پہنچ کر زیادہ ہو جائے تو یہ اللہ کے نزدیک نہیں بڑھتا

یہ ممانعت ابھی تک بائبل کے عہد نامہ قدیم میں موجود ہے، درج ذیل اقتباسات حوالے کے طور پر تائید کے لئے پیش کئے جاتے ہیں :

''تم اپنے بھائی کو سود پر قرض نہ دو، نہ نقدی، نہ غلہ، نہ اور کوئی چیز جو سود پر قرض دی جا سکتی ہے''

(استثنیٰ شرع / 23:19:Derteronomy)

"اے خدا تیرے خیمے میں کون رہے گا۔ تیرے کوہ مقدس پر کون سکونت کرے گا، وہی جس کی روش بے عیب اور جس کا کام صداقت کا ہے، جو اپنے دل میں سچ سوچتا ہے، جو اپنی نقدی سود پر نہیں دیتا، اور معصوم کے خلاف رشوت نہیں لیتا"

(مزامیر/Psalms:15:1.2.5)

"جو اپنی دولت کو سود خوری اور نفع سے بڑھاتا ہے وہ اس کے لئے جمع کرتا ہے جو محتاجوں پر رحم کرے گا"

(امثال/Proverbs:28:8)

"اور سود پر قرض نہ دے اور ناحق نفع نہ لے، اور بدکرداری سے دست بردار رہے، اور لوگوں کے درمیان سچا انصاف کرے، اور میرے قوانین پر چلے، اور میری قضاؤں کو حفظ کر کے عمل میں لائے، تو وہ یقیناً صادق ہے اور زندہ رہے گا"

(حزقیل/Ezekiel:18:8,9)

ان دینی احکام سے درج ذیل اصول بہت واضح طور پر معلوم ہوتے ہیں:

۱۔ ایک ہی نام کی کرنسی نہ سامان تجارت ہے، اور نہ اُس کو دوسری اشیاء کی طرح تجارت کا موضوع بنایا جاسکتا ہے، اور براہ راست زر کے ذریعہ زر کمانا منع ہے، البتہ اسے ایک حقیقی تجارت میں تبادلہ کا ذریعہ بنایا جاسکتا ہے۔

۲۔ اگر کسی استثنائی صورت میں کسی کرنسی کو اسی قسم کی کرنسی سے تبدیل کرنا ہو، یا اُس کو قرض پر لینا ہو تو دونوں جانب سے ادائیگی برابر مقدار میں ہونا ضروری ہے، تاکہ زر کا استعمال اس مقصد کے لئے نہ ہو جس کے لئے وہ پیدا نہیں کیا گیا۔

لیکن جب زر کے ذریعہ زر کمانے کے رجحان کو جدید بینکاری نظام کی پشت

پناہی حاصل ہوئی، اور دینی تعلیمات اس کی راہ میں رکاوٹ بنیں، تو اس وقت یہ نظریہ ایجاد کیا گیا کہ تجارتی مقاصد کے لئے سود کے لین دین (انٹرسٹ) اور ذاتی استعمال کے قرضوں پر سود کے لین دین (یوژری) میں فرق ہے، اور یہ دعویٰ کیا گیا کہ دینی ممانعت صرف دوسری قسم (یوژری) کی ہے، اور پہلی قسم (انٹرسٹ) کو معصوم اور بے ضرر سمجھنا چاہئے۔

پھر جب ایک مرتبہ یہ رکاوٹ پار کر لی گئی تو اس نے سودی قرض پر مبنی ان معاملات کا پھاٹک کھول دیا جو روز بروز بڑھتے ہی چلے گئے، اور جن کا حقیقی معیشت سے بالکل کوئی تعلق نہیں تھا۔

پہلے مرحلے میں تو اس رجحان نے کاغذی کرنسی کو جنم دیا، پھر جب یہ کاغذی کرنسی بنکوں میں ڈپازٹ کرائی گئی، تو اس نے ایک اور فرضی قسم کی مخلوق پیدا کی جس کو فریکشنل ریزرو سسٹم (*Fractional Reserve System*) (۱) میں زری تصور کیا جاتا ہے، اور اس فرضی کرنسی کا حجم حقیقت میں موجودہ کرنسی سے بھی تجاوز کر گیا۔

پھر اس کے بعد مالی دستاویزات (*Financial Papers*) کا دور آیا (یعنی سودی قرضوں کی نمائندگی کرنے والی اُن دستاویزات کا جو بنکوں کے علاوہ دوسرے اداروں نے جاری کی ہوں) ان دستاویزات نے کٹوتی پر فروخت کرنے کے لئے ایک مستقل مارکیٹ کو وجود بخشا۔ پھر آسان دولت حاصل کرنے کی ہوس

---

(۱) فریکشنل ریزرو سسٹم: وہ بینکنگ نظام جس میں بنک اپنے ڈپازٹس کا ایک مخصوص فیصدی حصہ مرکزی بنک کے پاس بطور ریزرو رکھتا ہے، تاکہ مرکزی بنک غیر معمولی صورتحال میں اس ریزرو کے ذریعہ پالیسی ہینڈلنگ کر سکے۔

نے ایک اور نئی ایجاد کی، یعنی اختیارات (Options)(۱) مستقبلیات (Futures)(۲) اور قرضوں کے تبادلے (Swaps)(۳) وغیرہ کی شکل میں مشتقات (Derivatives)(۴) کو وجود دیا۔

---

(۱) Options : مخصوص وقت اور قیمت پر کسی چیز کے خریدنے یا بیچنے کا حق جو قیمتاً حاصل کیا جاتا ہے، یہ حق حاصل کرنے والا خریدنے یا بیچنے کا پابند نہیں ہوتا، جبکہ دوسرا فریق اس کے مطالبہ پر مخصوص قیمت پر خریدنے یا بیچنے کا پابند ہوتا ہے، یہ آپشنز موجودہ مالیاتی نظام میں خود بھی ایک قابل فروخت اثاثہ تصور ہوتے ہیں، اور آپشنز لینے والا مخصوص قوانین کے تحت کسی اور کو فروخت بھی کرسکتا ہے۔

(۲) Futures : اجناس، کرنسی، شیئرز، یا مالیاتی دستاویزات وغیرہ کی مخصوص مقدار کے خریدنے یا بیچنے کا معاہدہ، جس کی رو سے خریدی یا بیچی جانے والی چیز مستقبل کی مخصوص تاریخ پر ایک مخصوص قیمت کے بدلے میں سپرد کی جائے گی، فیوچرز آپشنز کی طرح مستقبل میں خریداری یا فروخت کا محض حق نہیں، بلکہ یہ باقاعدہ خرید وفروخت کے سودے ہیں، جن میں چیز اور قیمت کا لین دین مستقبل کی مقررہ تاریخ پر ہوگا۔ فیوچرز حقیقی لین دین کے وجود میں آنے سے قبل ہی بطور ایک مستقل مالی اثاثہ کے خریدے، بیچے جاتے ہیں، فیوچرز میں بسا اوقات سودے کی مقررہ تاریخ پر بجائے حقیقی لین دین کے یا تو نفع نقصان کا فرق برابر کرلیا جاتا ہے یا ایک متوازی سودے سے پہلے سودے کو پلٹ دیا جاتا ہے۔

(۳) Swaps : مختلف کرنسیوں میں جاری شدہ قرضوں کے آپس میں تبادلے، یا مختلف شرح سود کے تبادلے وغیرہ جیسی تبادلہ کی صورتیں۔ مثلاً ایک برطانوی کمپنی کے پاس اسٹرلنگ میں قرضہ حاصل کرنے کی سہولت ہے، جبکہ اس کو ضرورت یورو کی ہے، دوسری طرف ایک جرمن کمپنی بالکل اسکے برعکس صورت سے دوچار ہے تو یہ دونوں کمپنیاں قرض لے کر ایک دوسرے سے کرنسی کا تبادلہ کرلینگی، اور اصل قرض کی ادائیگی کے وقت کی مناسبت سے اپنے درمیان ادائیگی کا وقت طے کرلینگی۔ یہ کرنسی Swap کی مثال ہے۔ اسی طرح ایک اور اہم قسم "شرح سود کا تبادلہ" (Interest rate swap) ہے، مثلاً ایک کمپنی کو متعین شرح سود پر قرضے کی سہولت حاصل ہے، لیکن اسے کسی مخصوص اشاریہ سے مربوط قابل تبدیل شرح سود کے قرض کی ضرورت ہے، جبکہ دوسری طرف ایک کمپنی ہے، جسکی ضرورت اسکے بالکل برعکس ہے، دونوں اپنے اپنے قرضوں کی شرح سود کا تبادلہ کرلیتے ہیں، دونوں کی ضرورت پوری ہوجاتی ہے، جبکہ اصل قرض دہندہ کو وہی شرح سود ملتی ہے جس پر اسنے قرضہ جاری کیا تھا۔ ان دونوں صورتوں کے علاوہ بھی اس قسم کے تبادلوں کی بہت سی قسمیں ہیں، جو Swaps کے ذیل میں آتی ہیں۔ (اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں)

پھر بیسویں صدی کے آخر میں مالیاتی انجینئرنگ (**Finanacial Engineering**) کے نام سے ایک نیا حسابی علم دریافت کیا گیا، جس نے عجیب پُر پیچ طریقوں کے ذریعہ مشتقات (**Derivatives**) کے بے دریغ استعمال کو کہیں سے کہیں پہنچادیا۔ یہ ایسے پیچیدہ طریقے تھے جن کو بعض ماہرین فن بھی سمجھنے سے قاصر نظر آئے۔ دیکھتے ہی دیکھتے یہ طلسماتی قسم کے معاملات ہر سرحد کو پار کر گئے، اور انہوں نے بالکل مصنوعی زر کو اس ناقابل یقین حد تک پہنچادیا کہ اس کی مقدار (کسی ایک ملک کی نہیں) پوری دنیا کے تمام ملکوں کی مجموعی ملکی پیداوار (**GDP**) سے بھی بارہ گنا زیادہ بڑھ گئی۔

اس کا اندازہ اس بات سے لگایئے کہ ۲۰۰۸ء میں مشتقات (**Derivatives**) کی مجموعی مالیت سات سو اکتالیس اعشاریہ ایک کھرب امریکی ڈالر بتلائی گئی ہے، جبکہ پوری دنیا کی مجموعی ملکی پیداوار صرف ساٹھ اعشاریہ چھ کھرب تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مشتقات کی مالیت پوری دنیا کے تمام ممالک کی مجموعی پیداوار سے بارہ گنا زیادہ تھی۔ اندازہ لگایئے سات سو اکتالیس اعشاریہ ایک کھرب .741100,000,000,000 کس قدر بڑا عدد ہے جو پندرہ ہندسوں پر مشتمل ہے۔ ۱۹۹۶ء میں جب یہ مالیت صرف چونسٹھ کھرب تھی، رچرڈ تھومس نے یہ تبصرہ کیا تھا:

"آپ اتنے بڑے عدد کو اپنے تصور میں کیسے لا سکتے ہیں؟ آپ

---

(۴) مشتقات مالیہ **Derivatives** آپشنز، فیوچرز اور سواپ (**Swap**) جیسی صورتوں کو [illegible] کے لئے "مشتقات مالیہ" (**Derivatives**) کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے، اور انفرادی طور پر یہ سب صورتیں مشتقات کی اقسام ہیں، مشتقات بذات خود کسی ایک مخصوص بیاتی طریقہ کار کا نام نہیں ہے۔

یہ سمجھنے کے لئے یہ تصور کرلیں کہ اس مالیت میں موجود ڈالر کے
نوٹوں کو ایک دوسرے کے سروں سے لگا کر رکھا جائے، تو ایک
ایسی قطار وجود میں آئے گی، جو یہاں سے سورج تک چھ مرتبہ یا
چاند تک پچیس ہزار نوسو مرتبہ چکر کاٹ لے"

اب آپ اندازہ لگا لیجئے کہ جب ۲۰۰۸ء تک یہ مالیت سات سو اکتالیس کھرب جا پہنچی ہے تو اب نوٹوں کی کتنی لمبی قطار بنے گی، اور وہ چاند یا سورج کے گرد کتنی مرتبہ چکر کاٹ لے گی؟

اتنی بڑی مالیت کے سامنے نوٹوں کی شکل میں جاری ہونے والی اس کرنسی کی جو بذات خود قرضوں میں جکڑی ہوئی ہے، کوئی حقیقت ہی نہیں رہی۔ وہ دنیا کے مجموعی رسد زر کا ایک بالکل معمولی نا قابل لحاظ حصہ بن گئی ہے۔ اس کے علاوہ جو کچھ زر ہے، اس کا زمین پر کوئی وجود ہی نہیں؛ بلکہ وہ صرف کمپیوٹر میں داخل کئے ہوئے ہندسے ہیں، اور کچھ بھی نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ سب کچھ پیچیدہ مالیاتی معاملات کا پیدا کیا ہوا بلبلہ ہے، جس کا حقیقی معیشت سے کوئی دور کا واسطہ نہیں ہے۔ یہ بالکل وہ صورت حال ہے جس کی پیشن گوئی امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نوسو سال پہلے کر چکے تھے، جب انہوں نے اس پر اصرار کیا تھا کہ زر کو ایک سامان تجارت کے طور پر استعمال نہیں کرنا چاہیے۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے زر کی تجارت کے خطرناک نتائج پر گفتگو کرتے ہوئے یہ تبصرہ فرمایا تھا:

"ربا کی ممانعت اس لئے ہے کہ یہ لوگوں کو حقیقی معاشی سرگرمیوں
سے روک دیتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر زر کے مالک کو مزید
زر کی بنیاد پر کمانے کی اجازت مل جائے، چاہے نقد سودوں کے

ذریعہ، یا ادھار معاملات کر کے، تو اس طریقے سے ان کے لئے
یہ بہت آسان ہو جائے گا کہ وہ اصل معیشت اور تجارت کے
جھنجٹ میں پڑے بغیر بس سود کے ذریعہ پیسہ پر پیسہ کماتا رہے،
اور اس طریقہ کار کا بالآخر یہ نتیجہ نکلے گا کہ انسانیت کو جو فوائد درکار
ہیں، وہ رُک جائیں گے، کیونکہ انسانیت کے فوائد کی حفاظت
حقیقی تجارتی صلاحیت، صنعت و تعمیرات کے بغیر نہیں ہو سکتی"

ایسا لگتا ہے کہ جیسے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ یہ تبصرہ فرماتے وقت اپنی چشم تصور سے ہمارے زمانے کے معاشی حالات کا مشاہدہ کر رہے تھے۔ جدید ماہرین معاشیات بھی آج کے معاشی نظام پر تقریباً اسی قسم کی تنقید کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

مثال کے طور پر ۱۹۳۰ء کے معاشی بحران کے دوران اسی پہلو کو ابتر حالات کی بنیادی وجہ قرار دیا گیا تھا "ساؤتھ چیمبر آف کامرس" کی جانب سے قائم کردہ معاشی بحران کا جائزہ لینے والی کمپنی نے مسائل کی بنیادی وجوہات کا جائزہ لینے کے بعد یہ تبصرہ کیا تھا:

"اس بات کا مکمل اطمینان حاصل کرنے کے لئے کہ زر بطور آلہ
تبادلہ تقسیم اپنا کام درست طریقہ سے انجام دے رہا ہے، یہ
مناسب ہے کہ ایک مال تجارت کے طور پر اس کی خرید و فروخت
کو بند کر دیا جائے"

لیکن یہ بعد از وقت انتباہ بھی مالیاتی بازاروں کی ذہنیت میں کوئی تبدیلی واقع نہیں کر سکا، اس طلسماتی بازار کی پُر کشش ترغیبات اتنی دلفریب تھیں کہ ماضی سے سبق حاصل کرنے کے بجائے اس میدان کے کھلاڑی نت نئی پیچیدہ صورتیں

ایجاد کر کے اس غبارے میں مزید ہوا بھرنے پر لگے رہے، یہاں تک کہ موجودہ بحران کی شکل میں یہ غبارہ آخر کار پھٹ پڑا۔

یہ سب کچھ اس لئے ہوا کہ زر کو سود کے ذریعہ مزید زر کمانے کی مشین کے طور پر استعمال کرنے کی اجازت دی گئی، اور اس کا جو اصل وظیفہ تھا کہ وہ ایک آلہ تبادلہ کے طور پر کام کرے، اُس کو بالکل پس پشت ڈال دیا گیا۔

کوئی شخص یہاں پر ایک بہت موزوں سوال کر سکتا ہے۔ اور وہ یہ کہ تجارتی سود نے تو یہ کلیدی کردار ادا کیا ہے کہ لوگوں کی جو بچتیں معطل اور بیکار پڑی ہوئی تھیں، ان کو تجارت اور صنعت میں لگایا، اب اگر سود کی اجازت نہ ہو تو بڑے پیمانے پر چلنے والے تجارتی ادارے جو یقیناً معاشرہ کی خوشحالی اور ترقی کے لئے ضروری ہیں، لوگوں کی بچتوں کے استعمال کے بغیر کیسے چل پائیں گے؟

اس سوال کا سیدھا سادہ جواب یہ ہے کہ بچتوں کو سود کے بغیر بھی زیادہ بہتر طریقے پر اس طرح راغب کیا جا سکتا ہے کہ جس تجارت وصنعت نے ان کا پیسہ استعمال کیا ہے، اُس کے حقیقی نفع میں سے ان کا متناسب حصہ دیکر انہیں شریک مانا جائے، موجودہ صورتحال تو یہ ہے کہ معاشرہ کی بچتوں کی بڑی عظیم مقدار کا سارا فائدہ معاشرے کا ایک بہت چھوٹا سا حصہ اکیلا اُٹھا رہا ہے۔ میرے اپنے ملک ''پاکستان'' کی جون ۲۰۰۸ء کی صورتحال ملاحظہ فرمائیں :

چوبیس اعشاریہ نو ملین (دو کروڑ انچاس لاکھ) کھاتہ داروں میں سے صرف چھبیس ہزار چھ سو ساٹھ، یعنی مجموعی کھاتہ داروں کے صرف اعشاریہ ایک فیصد افراد نے ۱۵۹۱، یعنی تقریباً دو کھرب کی دولت تنہا استعمال کی۔ یہ مالیت جاری کئے گئے قرضوں کا اُنہتر فیصد ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ بنک کے کھاتوں میں کروڑوں

افراد نے جو خطیر رقم جمع کرائی تھی، اُس مجموعی دولت کا انہتر فیصد حصہ صرف اعشاریہ ایک فیصد لوگ استعمال کر رہے ہیں، یہ لوگ اس کے بدلے سرمایہ کاری کرنے والوں کو نفع کا ایک بہت تھوڑا سا حصہ سود کی شکل میں دیتے ہیں، اور باقی ساری دولت کا سارا نفع خود ان کی اپنی خوشحالی میں اضافہ کا ذریعہ بنتا ہے، پھر اسی پر اکتفا نہیں، بلکہ یہ مالکان کاروبار جنہوں نے عوام کے پیسے کو استعمال کیا، اپنی مصنوعات کی قیمت اس حد تک بڑھاتے ہیں کہ بینک کے ذریعہ ڈپازیٹروں کو جو سود ادا کیا تھا، اسے اپنی مصنوعات کی لاگت کا حصہ بنا کر بڑھی ہوئی قیمت کی شکل میں واپس وصول کر لیتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ سرمایہ کاروں کی جیب میں سود کی شکل میں جو نفع گیا تھا وہ بھی قیمت کی شکل میں واپس انہی کے پاس لوٹ آتا ہے، گویا عام ڈپازیٹر کے حصے میں کچھ بھی نہیں آتا۔

یہ بات نہ کسی عقلی معیار پر درست ہے، اور نہ انصاف پر مبنی ہے کہ لاکھوں افراد کے سرمایہ سے کمائے ہوئے نفع کا ایک بہت بڑا حصہ مٹھی بھر مالکان کاروبار کے پاس چلا جائے، اور ان ڈپازیٹروں کو جن کے روپے پیسے نے درحقیقت یہ نفع کمایا ہے، سود کی ایک چھوٹی سی رقم تھما دی جائے جو اکثر و بیشتر افراط زر کی شرح کے برابر بھی نہیں ہوتی، اور وہ بھی ان سے اشیاء صرف کی بڑھی ہوئی قیمت کے ضمن میں واپس لے لی جاتی ہے، یہ ان بنیادی وجوہات میں سے ایک ہے جس نے تقسیم دولت کے نظام کو غیر منصفانہ، ناہموار اور عام لوگوں کے مفادات کے خلاف بنا رکھا ہے، سود کا یہ پہلو بہت سے جدید ماہرین معاشیات کی طرف سے بھی ہدف تنقید بنا ہے، مثال کے طور پر جیمس روبرٹسن کا یہ تبصرہ ملاحظہ ہو:

"معاشی نظام میں سود کے موجودہ کردار نے ایک منظم طریقہ سے

پیسے کے بہاؤ کو کم دولت رکھنے والوں کی طرف سے زیادہ دولت رکھنے والوں کی طرف کر دیا ہے۔ ایک مرتبہ پھر غریب سے امیر کی طرف وسائل کی منتقلی، تیسری دنیا کے قرض کے بحران سے انتہائی ناخوشگوار طریقہ سے آشکارہ ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ صرف یہیں تک محدود نہیں، بلکہ پوری دنیا کی یہی صورت حال ہے۔ اس کی ایک جزوی وجہ تو یہ ہے کہ وہ لوگ جن کے پاس دوسروں کو قرض دینے کے لئے زیادہ رقم ہے، وہ ان لوگوں کے مقابلے میں زیادہ سود کماتے ہیں جن کے پاس کم رقم ہے۔ اور جزوی وجہ یہ ہے کہ سود کی ادائیگی کا خرچہ تمام اشیاء خدمات کی قیمت کا ایک قابل ذکر حصہ بن جاتا ہے، نیز جن چیزوں کے لئے فائنانسنگ مہیا کی جاتی ہے، ان میں ضروری اشیاء و خدمات کا ایک بہت بڑا حصہ نظر آتا ہے، جب ہم اس زاویہ سے نظام زر کو دیکھتے ہیں، اور یہ سوچتے ہیں کہ اسے کس طرح از سر نو ترتیب دیا جائے کہ یہ ایک فعال اور بیرونی اثرات سے محفوظ معیشت کے حصہ کے طور پر اپنا کام درست اور مؤثر طریقہ سے انجام دے سکے، تو اکیسویں صدی کے لئے سود سے اور افراط زر سے پاک نظام زر کے حق میں دیے جانے والے دلائل بہت مضبوط نظر آنے لگتے ہیں"

صرف یہی نہیں کہ بعض ماہرین معاشیات کی طرف سے سود اور اس پر مبنی مالیاتی نظام پر تنقید ہی ہوئی ہو، بلکہ ان میں سے کچھ نے مختلف ایسے متبادل بھی تجویز کیے ہیں، جن کے تجربات چھوٹے پیمانے پر ہو چکے ہیں، اور یہ کوشش بھی ہوئی ہے کہ ان کو ملکی سطح پر دہرایا جائے، لیکن بالآخر بینکوں کی جانب سے ان کی مخالفت

ہوئی۔ ان تجربات کی کہانی مارگریٹ کینیڈی نے اپنی کتاب (Interest and Inflation freemoney) (سود اور افراط زر سے پاک زر) میں تفصیل کے ساتھ بیان کی ہے۔ ۱۹۳۲ء ۱۹۳۳ء کے درمیان آسٹریلیا کے ایک چھوٹے شہر میں غیر سودی تجربے کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتی ہیں:

> "جب آسٹریلیا میں تین سو سے زیادہ برادریاں اس نمونے کو اختیار کرنے میں دلچسپی لینے لگیں تو آسٹریلین نیشنل بینک نے اپنی اجارہ داری کے لئے خطرہ محسوس کیا، اور اس نے ٹاؤن کونسل کے خلاف مداخلت شروع کردی"

اس کے بعد انہوں نے ذکر کیا کہ ۱۹۳۳ء میں امریکہ کے کسی حصہ میں بعض ماہرین معاشیات کی طرف سے بھی ایک متبادل نظام تجویز کیا گیا تھا، اور اسے سود کی جگہ نافذ کرنے کی کوشش کی گئی تھی، پھر انہوں نے بتایا کہ کس طرح با اختیار اداروں کی جانب سے اسے رد کر دیا گیا تھا۔

ان متبادل صورتوں کے حسن وقبح کی تفصیل میں جائے بغیر ان سے جس حقیقت کی طرف واضح اشارہ ملتا ہے، وہ یہ ہے کہ سود اور اس کے ذریعہ وجود میں آنے والے زر سے جان چھڑانے کی متعدد کوششیں ہو چکی ہیں، لیکن جن لوگوں کے ہاتھ میں زمام کار تھی، بظاہر ان کی طرف سے ان کوششوں پر درست توجہ نہیں دی گئی۔

لوگوں کی بچتوں کو منصفانہ طریقہ سے استعمال کرنے کا طریقہ درحقیقت یہی ہے کہ جو نفع ان کی بچتوں کے ذریعہ کمایا گیا ہے، اس میں ان کو متناسب حصہ دے کر تجارتی اداروں میں ان کی باقاعدہ شرکت تسلیم کی جائے۔ یقینی بات یہ ہے یہ اس صورت میں اگر کسی تجارت کو نقصان کا سامنا ہوگا، تو وہ نقصان میں بھی حصہ دار ہوں

گے، اور یہ پہلو شاید ڈپازیٹروں کو راغب کرنے میں کچھ عملی دشواریوں کا بھی باعث ہو، لیکن نقصان کے امکانات کو تجارتی تنوع، پھیلاؤ اور مضبوط انتظامی معیار کے ذریعہ کم سے کم کیا جاسکتا ہے۔

اگر کوئی ادارہ الگ تھلک ہو کر اس حکمت عملی کو اختیار کرلے جب کہ دوسرے سارے ادارے متعین شرح سود کی بنیاد پر کام کررہے ہوں، تو یہ صورتحال بلاشبہ اس الگ تھلک ادارہ کے لئے شرکت کی بنیاد پر سرمایہ کاری میں شدید رکاوٹیں پیدا کرے گی، اس لئے کہ خوب نفع بناتے ہوئے تجارتی ادارے جنہیں کم شرح سود پر سرمایہ حاصل کرنے کا موقع حاصل ہوگا، کبھی اس پر راضی نہیں ہوں گے کہ سرمایہ فراہم کرنے والوں کے حق میں نفع کے کچھ حصہ سے دست بردار ہوجائیں دوسری طرف جن تجارتی اداروں میں نفع کے امکانات کم ہوں گے، وہ نفع ونقصان کی شرکت کی بنیاد سرمایہ وصول کرنے کے لئے دوڑ پڑیں گے، لیکن اگر سرمایہ کاری کا سارا نظام ہی شرکت کے تصور پر قائم ہو، اور سود کی بنیاد پر قرض حاصل کرنے کی کوئی صورت نہ ہو تو صنعت کاروں کے سامنے بھی اس کے سوا کوئی راستہ نہیں رہے گا کہ اپنے کاروبار میں سرمایہ کاری کرنے والوں کو برابری کی بنیاد پر اپنے کاروبار میں شرکت کا موقع فراہم کریں۔ یہ طریقہ ایک طرف تو وسیع اور منصفانہ تقسیم دولت کی طرف لے کر جائے گا، اور دوسری طرف زوال پذیر حالات میں مالیاتی اداروں پر سے مالی ادائیگیوں کے بوجھ کو بھی کم کرے گا۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ موجودہ مالیاتی نظام جو مکمل طور سے قرضوں پر مبنی ہے اُس کے بجائے ایک ایسا نظام لانا ہوگا جس میں سرمایہ کاری بنیادی طور سے شرکت پر مبنی ہوگی، اس میں کوئی شک نہیں کہ تبدیلی کے اس عمل میں ایسی بہت سی مشکلات

درپیش ہوں گی جن کے حل کے لئے محنت کرنی پڑے گی، لیکن اگر ایک مرتبہ یہ نظریہ اصلاح کے لئے بنیادی ضرورت کے طور پر تسلیم کرلیا جاتا ہے، تو وہ ذہنی صلاحیتیں جنہوں نے ''فائنانشل انجینئرنگ'' جیسا انتہائی پیچیدہ اور دشوار علم ایجاد کیا ہے، ان مشکلات کو حل کرنے میں ہرگز ناکام نہیں رہ سکتیں۔

شرکت پر مبنی اس مجوزہ نظام کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ قرض اور ادھار کے سودوں کا کوئی کردار ہی نہیں رہے گا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ قرض اور دین (Debt) موجودہ صورتحال کی طرح ہماری معیشت کا بنیادی مأخذ نہیں رہے گا، لیکن اس کے باوجود گھریلو استعمال کی اشیاء اور وسائل آمد ورفت وغیرہ جیسی صرفی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے ان کی ضرورت برقرار رہے گی، اسی طرح چھوٹے پیمانے پر تجارتی ضرورتوں کے لئے بھی برقرار رہے گی، لیکن ان سارے قرضوں (Debts) کی پشت پر حقیقی اثاثے ہوں گے، چنانچہ قرض میں ڈوبے ہوئے ایسے زر کے پھیلاؤ کی کوئی گنجائش نہیں ہوگی، جس کا حقیقی اثاثوں، یا پشت پر موجود اجناس سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، آسان الفاظ میں یوں سمجھئے کہ اس مجوزہ نظام میں سودی قرضوں کی کوئی گنجائش نہیں ہوگی، کریڈٹ یا تو ادھار قیمت پر اشیاء کی فروخت کے ذریعہ وجود میں آئے گا، یا کرائے کے بدلے منفعتیں دینے کے معاملات کے ذریعہ وجود میں آئے گا۔ اس طریقہ سے زر اور حقیقی معیشت کے درمیان پائے جانے والے اس خطرناک عدم توازن کو ختم کیا جاسکے گا، جس نے پوری معیشت کو ایک ایسے بلبلے میں بدل کر رکھ دیا ہے جو وقتاً فوقتاً پھٹتا رہتا ہے، اور اس کی وجہ سے جس بڑے پیمانے پر تباہ کن اثرات پیدا ہوتے ہیں، وہ کسی بم دھماکے سے بھی زیادہ ہوتے ہیں۔

## (۴) سٹہ (Speculation)

جس چوتھے نکتہ کو میں یہاں واضح کرنا چاہتا ہوں، وہ سٹہ بازی (Speculation) سے متعلق ہے، اس کے بارے میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ بعض لوگوں کے مطابق یہ ایک اچھے کا کام کا برا نام ہے، اور کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ نہیں، یہ برے کام کا اچھا نام ہے، جب کوئی جھٹکا بازار کو ہلا کر رکھ دیتا ہے تو اکثر سارا الزام اسی سٹہ بازی کے سر رکھا جاتا ہے، اسکے بداثرات کے بارے میں چیخ و پکار مچ جاتی ہے، سٹہ بازوں کو برا بھلا کہا جاتا ہے، اور انہیں ہموار معاشی بہاؤ کو متاثر کرنے کا الزام دیا جاتا ہے، لیکن ان سب کے باوجود سٹہ پر مبنی مالی معاملات اپنی پوری آب وتاب کے ساتھ جاری ساری رہتے ہیں، گویا وہ بالکل ناگزیر ضرورت ہے، اور ان سے بچنا ممکن ہی نہیں ہے، اسکی وجہ یہ ہے کہ ابھی تک یہی طے نہیں ہو سکا آیا سٹہ بذات خود برا ہے، یا کوئی اور چیز ہے جو اسے برا بنا دیتی ہے۔ آیئے ذرا اس پر غور کریں۔

آکسفارڈ ڈکشنری کے مطابق Speculation کا لغوی مفہوم ہے:

> ''جو کچھ ہو چکا ہے، یا ہو سکتا ہے، اس کے بارے میں تمام حقائق جانے بغیر رائے قائم کرنے کا عمل''

معاشی اصطلاح کے مطابق اس کی تعریف ہے:

> ''بازاری قیمت میں تبدیلیوں سے نفع حاصل کرنے کی کوشش، جس کے نتیجے میں سرمائے میں متوقع اضافہ کی خاطر موجودہ آمدنی کو چھوڑ دیا جائے''

مستقبل میں کیا ہونے والا ہے؟ ظاہری بات ہے کہ کوئی شخص بھی اسکے بارے میں سو فیصد درست معلومات رکھنے کا دعویٰ نہیں کرسکتا۔ زیادہ سے زیادہ اگر کوئی کچھ کرسکتا ہے تو یہ یہی ہے کہ بہتر سے بہتر طریقے استعمال کر کے اسکے متعلق اندازہ اور تخمینہ لگالے۔ اس اعتبار سے ہر سرمایہ کاری اور ہر تجارت میں ظن وتخمین (Speculation) کا عنصر ضرور ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر قسم کا ظن وتخمین برا نہیں ہوتا، لیکن جب اندازہ لگانے کے اس عمل (Speculation) کو کسی قید اور پابندی کے بغیر کام کرنے دیا جائے، تو اس کے بداثرات جوئے خانے میں ہونے والی قمار بازی سے بھی زیادہ خطرناک ہوتے ہیں، اور پھر یہ مطالبہ اُبھرتا ہے کہ قوموں کی دولت کا دارومدار اس پر ہے کہ اس جنگلی درندے کو کیسے پنجرے میں لایا جائے؟

لہٰذا سوال یہ ہے کہ بے ضرر کاروباری اندازوں اور اُس سٹے کے درمیان کیسے کوئی حد کھینچی جائے جو جوا کھیلنے کے مرادف ہوتا ہے؟ اگر ظن وتخمین کا استعمال حقیقی تجارتی سودے کی حد تک محدود رہے تو یہ کبھی معاشرے کے لئے کوئی مشکل کھڑی نہ کرے۔ آدم اسمتھ نے جہاں سٹہ (Speculation) کے بارے میں گفتگو کی ہے، وہاں اس نے وہ سٹہ مراد لیا ہے جو حقیقی تجارتی سرگرمیوں میں کیا جائے، اس نے سٹہ کرنے والے (Speculation) کا ایک ایسے تاجر کی حیثیت میں تعارف کروایا ہے جو کسی پہلے سے طے شدہ یا ایک متعین تجارت کو اختیار نہیں کرتا، مثلاً اس سال وہ اناج کا تاجر ہے، تو اگلے سال چائے کا۔ وہ ہر ایسی تجارت میں داخل ہوجاتا ہے جہاں اسے عام تجارتوں سے زیادہ نفع ہوتا نظر آئے، اور جب وہ دیکھتا ہے کہ اس تجارت کا نفع باقی تجارتوں کے نفع کی سطح پر آرہا ہے، تو اسے ترک کردیتا ہے، اس طرح کا سٹہ کرنے والا تاجر معاشی نظام کے لئے کوئی خطرہ پیدا

نہیں کرتا۔ اسلام نے بھی اس قسم کے کاروبار پر کوئی پابندی نہیں لگائی، جب تک وہ ناجائز ذخیرہ اندوزی کی حد تک نہ پہنچے، جسے اسلام فقہ میں احتکار کہا گیا ہے، اور بشرطیکہ اُس سے تجارت کے کسی اور حکم کی خلاف ورزی لازم نہ آئے، ایسا تاجر اگر کوئی غلط فیصلہ کر بیٹھے تو زیادہ سے زیادہ اپنے آپ کو نقصان پہنچا سکتا ہے۔ برخلاف موجودہ دور کے مالیاتی سٹے کے جس کی سرگرمیاں پورے نظام ہی کو خطرہ میں ڈال دیتی ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ سٹہ کرنے والے کسی حقیقی تجارتی سودے میں داخل نہیں ہوتے، بلکہ ان کے اکثر معاملات حقیقی تجارت ہی نہیں کہلا سکتے۔ اس لئے یہاں ہمیں اس کا جائزہ لے لینا مناسب ہے کہ تجارت کا حقیقی مفہوم ہے کیا؟

## (۴) تجارت کے ضروری اجزائے ترکیبی

ایک عام آدمی بھی یہ سمجھ سکتا ہے کہ تجارت ایک ایسی سرگرمی کو کہتے ہیں جس میں ایک شخص کسی چیز کی ملکیت کوئی قیمت لے کر دوسرے کو منتقل کرتا ہے، یہ تصور بذات خود اس مفروضے پر مبنی ہے کہ جب کوئی تجارتی معاملہ انجام دیا جاتا ہے تو ملکیت منتقل کرنے والا شخص پہلے سے اس چیز کا مالک ہوتا ہے جس کی ملکیت وہ دوسرے کی طرف منتقل کر رہا ہے، اس بات کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کوئی شخص جب تک کسی چیز کا مالک نہ بن جائے، اُسے فروخت نہیں کر سکتا، یہ نہ صرف درست بیع کی ایک عقلی ضرورت ہے، بلکہ اسلامی قانون کی رو سے ایک دینی حکم بھی ہے، اور اسکی بنیاد نبی کریم ﷺ کے اس فرمان پر ہے:

لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ

جو چیز تمہارے پاس نہیں ہے، اس کو مت بیچو

پھر صرف ملکیت حاصل کرنا ہی شرط نہیں، بلکہ نبی کریم ﷺ نے یہ ہدایت بھی دی ہے کہ کوئی چیز اس وقت تک نہ بیچو جب تک وہ تمہارے قبضے میں نہ آجائے، اور اسی کے متعلق نبی کریم ﷺ نے ایک اور وسیع اصول مقرر فرمایا کہ کسی کے لئے ایسی کوئی چیز فروخت کر کے نفع کمانا جائز نہیں ہے جس کی ذمہ داری اس نے نہ اٹھائی ہو، اور اس چیز سے وابستہ خطرات اس کی طرف منتقل نہ ہوگئے ہوں، چونکہ جب تک خریدار خریدی ہوئی چیز کو حقیقی یا معنوی طور پر اپنے قبضے میں نہیں لے گا، اس وقت تک اُس چیز سے وابستہ خطرات اس کی طرف منتقل نہیں ہوں گے، اس لئے اس کو اجازت نہیں ہے کہ وہ یہ چیز حقیقی یا معنوی قبضہ کے بغیر کسی تیسرے کو فروخت کرے۔ معنوی قبضہ کی مثلاً یہ صورت ہوسکتی ہے کہ وہ اپنے کسی وکیل کے ذریعہ قبضہ میں لے، یا اس چیز سے متعلق ایسے کاغذات اپنی تحویل میں لے لے جو اسے خریدی ہوئی چیز پر پورا کنٹرول دیتے ہوں۔

## (۵) شارٹ سیل (بغیر ملکیت حاصل کئے فروخت کرنا)

لیکن آج کے دور میں سٹہ بازی کی بنیاد پر ہونے والی خرید و فروخت اکثر و بیشتر بغیر ملکیت حاصل کئے ہوئے انجام پا رہی ہیں۔ سٹہ کے بازار میں **Short Sale** (بغیر ملکیت حاصل کئے فروخت کرنا) اور **Blank Sale** (بغیر ملکیت حاصل کئے اور بروقت چیز کو حاصل کرنے کا کوئی پیشگی انتظام کئے بغیر فروخت کرنا) ہی غالب ہیں۔ اور یہ ان وجوہات میں سے ایک ہے جن کی وجہ سے یہ معاملات حقیقی تجارت کے زمرہ میں نہیں آتے۔

تجارت کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ حقیقی خریدار واقعی یہ چاہتا ہے کہ وہ خریدی ہوئی چیز کا قبضہ لے، یا تو خود اپنے استعمال کے لئے، یا اسے آگے کسی کو فروخت کرنے

کے لئے۔ لیکن سٹہ باز عام طور پر چیز کا قبضہ لینے کی نیت سے نہیں خریدتے۔ ان کی ساری دلچسپی قیمت کے اتار چڑھاؤ میں ہوتی ہے، اور پے در پے چند سودے کرنے کے بعد ان کا کام صرف فرق ادا کرنا یا وصول کرنا ہوتا ہے۔ اسی کی وجہ سے سارا نظام بجائے تجارتی کاروبار کے ''جوا'' بن کر رہ جاتا ہے۔

''سرابرنیسٹ کیسل'' جو ایک بینکار ہیں، ان کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے ایڈورڈ ہفتم سے کہا تھا:

> ''میں جب جوان تھا تو لوگ مجھے جوئے باز کہا کرتے تھے، اور جب میرے کاموں کا دائرہ وسیع ہوا تو میں سٹہ باز Speculator کے نام سے مشہور ہوگیا، اور اب میں ایک بینکار کہلاتا ہوں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ میں تمام وقت ایک ہی کام کرتا چلا آرہا ہوں''

یہ ہے سٹہ کا وہ پہلو جس کی وجہ سے مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ تجارت اور ''جوا'' دو مختلف چیزیں ہیں، جن کے مقاصد بھی مختلف ہیں، جب تجارت اور جوئے یا جوئے سے مشابہ صورت کو گڈمڈ کر دیا جائے گا تو یہ سارا نظام ایک ملغوبہ بن کر رہ جائے گا، جو کبھی بھی ہموار طریقے سے کام نہیں کر سکے گا۔ اگر سٹہ کو ملکیت کے بغیر ہونے والی فروخت اور ان کھوکھلے اور مصنوعی سودوں سے الگ کر لیا جائے جن کا نتیجہ سوائے قیمت کا فرق برابر کرنے کے اور کچھ نہیں ہوتا تو وہ کبھی بحرانی کیفیت پیدا نہیں کرے گا۔

## (۲) دیون (Debts) کی فروخت

چونکہ حقیقی بیع کا مقصد یہ ہے کہ فروخت شدہ چیز کی ملکیت خریدار کی طرف

منتقل کر دی جائے، اس لئے یہ بھی بالکل سمجھ میں آنے والی بات ہے کہ خود فروخت کرنے والے کا اس چیز پر مکمل قبضہ اور اختیار ہو، تاکہ وہ اس کو خریدار کے سپرد کرنے پر پوری طرح قادر ہو۔ اگر اس بات میں شک ہو کہ فروخت کرنے والا جو چیز بیچ رہا ہے، آیا وہ خریدار کو بھی سپرد کر سکے گا یا نہیں، تو یہ بھی ایک طرح سے خریدار کو دھوکہ دینا ہوا۔

مثال کے طور پر اگر ''الف'' ایک موبائل فون کا مالک ہے، لیکن فون کہیں کھو گیا ہے، تو باوجود اس کے کہ اس کو پوری امید ہو کہ فون مل جائے گا، وہ اسے ''ب'' کو فروخت نہیں کر سکتا۔ اس طرح کی بیع تو صرف اسی صورت میں درست ہو سکتی ہیں کہ بیچنے والا یہ شرط قبول کرے کہ ایک وقت مقررہ کے اندر اندر فون نہ ملا تو ''ب'' کو اس سے قیمت واپس لینے کا حق حاصل ہوگا۔ اب اگر ''الف'' نے کچھ رقم اپنے قرض داروں کو دے رکھی ہے، جو ان کے ذمہ واجب الادا ہے تو اس پر بھی بالکل یہی اصول لاگو ہونا چاہئے۔ اس لئے یہ بات بالکل سو فیصد یقینی نہیں ہے کہ قرض دار ضرور اپنے ذمہ واجب رقم ''الف'' کو ادا کر دیں گے، کیونکہ اس امکان کو رد نہیں کیا جا سکتا کہ وہ قرض ادا نہ کریں، چنانچہ ''الف'' کو اس بات کی اجازت نہیں ہونی چاہئے کہ وہ یہ قابل وصول قرضے ''ب'' کو فروخت کر سکے۔ اس لئے کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ''الف'' (فروخت کرنے والا) قرضداروں کے نادہندہ ہونے کے خطرہ کو ''ب'' (خریدار) کی طرف منتقل کر رہا ہے، اگر قرضدار ادائیگی نہیں کرتے تو ''ب'' (خریدار) اپنے ان پیسوں سے ہاتھ دھو بیٹھے گا جو اس نے ''الف'' (فروخت کرنے والے) کو ادا کئے ہیں۔ یہ قانون اسلامی کی رو سے قرض اور دین کی فروخت کے منع ہونے کی ایک وجہ ہے۔

قرضوں کی فروخت ممنوع ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ قرض اور دین کی فروخت اس طرح ہوتی ہے کہ خریدار اسے قابل وصول رقم میں کٹوتی کر کے خریدتا ہے، جس کی وجہ سے ان معاملات میں سود کا عنصر داخل ہو جاتا ہے، جس کی حرمت پر ہم پہلے گفتگو کر چکے ہیں۔

اگر کوئی یہ سوال اٹھائے کہ قرض و دین کا خریدار اگر خود ہی قرضداروں کی نا دہندگی کے خطرے کو برداشت کرنے کے لئے تیار ہے، اور اسی وجہ سے وہ کٹوتی کا فائدہ بھی حاصل کر رہا ہے، اس لئے یہ تو ایک باہمی رضامندی کا سودا ہوا، اس کے ناجائز ہونے کی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ باہمی رضامندی ہمیشہ معاہدے کے درست ہونے کے لئے کافی نہیں ہوتی۔ مثال کے طور پر رشوت ہی کو لے لیجئے، اکثر و بیشتر صورتوں میں رشوت باہمی رضامندی ہی سے لی دی جاتی ہے، لیکن پھر بھی محض باہمی رضامندی کی بنیاد پر اس کو جائز قرار نہیں دیا جا سکتا۔

اسلامی قانون نے اس اصول کو پوری قوت کے ساتھ نافذ کیا ہے۔ اول تو اسلامی قانون ہر معاملہ میں دونوں فریقوں کے حقوق کا تحفظ کرتا ہے، اور کسی ایسے معاملے کی اجازت نہیں دیتا جس میں کسی بھی فریق کے ساتھ ناانصافی کا کوئی عنصر پایا جاتا ہو، چاہے وہ فریق خود اس ناانصافی پر راضی ہی کیوں نہ ہو گیا ہو۔ دوسرے اگر کوئی معاہدہ معاشرے کے لئے عمومی نقصان کا باعث بن رہا ہو، تو بھی باہمی رضامندی کی کوئی حیثیت نہیں رہ جاتی، جیسے کہ رشوت یا سود کے معاملہ میں یہی صورت حال پائی جاتی ہے۔

موجودہ بحران میں ہم نے دیکھا کہ جن اسباب نے مشکلات پیدا کیں، ان میں ثانوی درجے کے قرضوں (Sub-prime Loans)(۱) کی فروختگی ایک اہم وجہ تھی جو معاشرے کے لئے تباہ کن اثرات لے کر آئی۔ چنانچہ اس قسم کے مالی معاملات کو محض باہمی رضامندی کی بنیاد پر سند جواز نہیں دی جاسکتی۔

## (۷) شفافیت

ہموار تجارت کی ایک بنیادی ضرورت شفافیت ہے، تمام ہی معقول قانونی نظاموں نے اس پر زور دیا ہے، لیکن اسلامی شریعت کا اس نکتہ پر بہت خاص زور ہے۔ کسی معاملہ کے فریقین کو اچھے طریقے سے یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ وہ کیا کرنے جارہے ہیں؟ خریدار کو معلوم ہونا چاہئے کہ وہ کیا خرید رہا ہے؟ فروخت کرنے والے کے علم میں ہونا چاہئے کہ اسے کیا قیمت ملنے والی ہے؟ اور وہ کب اس کا مطالبہ کرنے کے قابل ہوگا؟ اگر کوئی چیز ایک پیکٹ میں بند ہو، اور اس کے بارے میں پوری معلومات حاصل نہ ہوں کہ وہ کیا ہے؟ اس کی مقدار کیا ہے؟ وغیرہ وغیرہ تو اس کی فروخت درست نہیں ہے، اگرچہ خریدار اس کو خرید کر قسمت آزمائی

---

(۱) غیر معیاری قرضے (Sub-prime Loans) کمزور مالی حیثیت (Poor Cradit Rating) کے حامل قرض خواہوں (خاص طور پر مکانات کے لئے قرضہ لینے والوں) کو جاری کئے گئے قرضے، کمزور مالی حیثیت کی وجہ سے اگرچہ ایک طرف یہ قرضے نادہندگی کا خطرہ لئے ہوئے ہیں، لیکن دوسری طرف زیادہ شرح سود کی وجہ سے مالیاتی اداروں کے لئے پرکشش بھی ہوتے ہیں۔ ان کی ضمانت عام طور پر مکانات گروی ہوتے ہیں اور قرض دینے والوں کو یہ اعتماد ہوتا ہے کہ نادہندگی کی صورت میں مکان کی فروخت سے اس کا سرمایہ حاصل ہو جائے گا۔

کے لئے تیار ہو۔ وہ سودے جن میں ضروری معلومات مہیا نہ ہوں، شریعت کے قانون میں ''غرر'' کہلاتے ہیں، جس کی نبی کریم ﷺ نے بہت کھلے الفاظ میں ممانعت فرمائی ہے۔ یہ اصول کہ'' مشتری! ہوشیار باش'' (یعنی خریدار خود ہوشیار ہوکر کوئی چیز خریدے، ورنہ بعد میں وہ خود ذمہ دار ہوگا) شرعی قانون کی رو سے اس قدر عام نہیں ہے جتنا بعض دوسرے قانونی نظاموں میں ہے، اگر کوئی سامان عیب دار ہے تو یہ فروخت کرنے والے کی ذمہ داری ہے کہ خریدار کو اس سے آگاہ کرے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

''جو کوئی بھی عیب دار سامان بغیر آگاہ کئے فروخت کرتا ہے، تو
وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے غضب کا شکار ہوگا''

آج مالیاتی بازاروں میں ہونے والے بعض معاملات شفافیت کے معیار پر پورے اس لئے بھی نہیں اترتے کہ وہ اس قدر پیچیدہ اور مغلق ہوتے ہیں کہ وہ لوگ جو ان معاملات میں کسی طرح حصہ دار ہوتے ہیں، ان کو سمجھ نہیں پاتے۔ بعض معاملات تو ایسے ہیں کہ عام آدمی کا تو ذکر ہی کیا؟ اچھے خاصے فنی ماہرین کی سمجھ سے بھی باہر ہوتے ہیں۔ بعض مالی مصنوعات کی محیر العقول پیچیدگی کا تو یہ عالم ہے کہ ہمارے زمانے کے ایک معروف ماہر معاشیات اور بذات خود مالیاتی میدان میں متحرک شخصیت جورج سوروس صاحب جیسے لوگ بھی یہ اعتراف کرنے پر مجبور ہیں کہ وہ ان کے طریقہ کار کو پورے طور پر سمجھنے سے قاصر ہیں، رچرڈ تھومسن نے مالی مشتقات (Devivatives) سے متعلق اپنی کتاب میں لکھا ہے:

۱۹۹۲ء میں بینک آف انگلینڈ کو مات دینے والے شخص کی شہرت رکھنے والے جورج سوروس نے اپریل ۱۹۹۴ء میں مورگیج سیکورٹی بحران کی گرد بیٹھنے کے بعد

پارلیمانی بینکنگ کمیٹی کے سامنے اپنے حلفیہ بیان میں پیچیدہ "مشتقات" کی مشکل کا خلاصہ اپنے ان الفاظ میں پیش کیا:

"پیچیدہ مشتقات کی بہتات ہے، اور بعض تو اس قدر پراسرار ہیں کہ ان سے متعلق خطرات کو صحیح طور پر سمجھنا بہت حساس قسم کے سرمایہ کاروں کے لئے بھی مشکل ہے، اور میں خود بھی ایسے ہی سرمایہ کاروں میں تصور کیا جاتا ہوں۔ بعض تو خاص طور پر اس انداز سے تشکیل دیے گئے ہیں کہ ان کے ذریعہ اداراتی سطح پر سرمایہ کاری کرنے والوں کے لئے جوا کھیلنے کا راستہ نکلے جس کی ان کو کھلے عام اجازت نہیں ہے"

آگے چل کر یہی مصنف تحریر کرتے ہیں:

"اس میں کوئی شک نہیں کہ جہاں اکثر سرمایہ کاروں نے لالچ کے زیر اثر احمقانہ طور پر خطرات مول لئے، وہیں یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ نت نئے مالیاتی معاملات کی بازار میں بھر مار کی وجہ سے وہ اکثر و بیشتر ان خطرات کو سمجھ ہی نہیں پائے ...... بہت سے سرمایہ کاروں کو تو ایسا محسوس ہوا جیسے وہ اور بینک دو الگ الگ زبانیں بول رہے ہیں، اور ایک دوسرے کی بات سمجھ نہیں پا رہے۔ بعض اداروں نے بینک اور اس کے گاہکوں کے درمیان فاصلے بڑھانے میں اُس بینکرز ٹرسٹ سے بھی بڑھ کر کردار ادا کیا جہاں پیچیدہ مشتقات کی ایجاد کو فن کی ایک قسم کا درجہ حاصل ہو گیا تھا، اور

''مشتری ہوشیار باش'' کے فقرے کو بالکل ہی ایک نیا رُخ دیدیا گیا تھا''

یہ ہے ان مالی معاملات میں شفافیت کا حال جو ہر روز خلا ہی خلا میں انجام دیے جارہے ہیں۔

گذشتہ دہائی میں بازار جس طریقے سے کام کررہا تھا، وہ اس قدر پریشان کن اور خوفناک تھا کہ مالیاتی امور اور معاشیات کے ماہرین کے مختلف طبقات کی طرف سے ایک کے بعد ایک کتاب لکھی جارہی تھی، جس میں متنبہ کیا جارہا تھا کہ بازار کسی بھی وقت مکمل تباہی کا شکار ہوسکتا ہے۔ بلکہ بازار کی اس صورتحال میں یہ بھانپنے کے لئے کہ ایک بحران دروازوں پر دستک دے رہا ہے، معاشیات میں کسی خاص مہارت کی بھی ضرورت نہیں تھی، حتی کہ مجھ جیسے عام شخص نے بھی سپریم کورٹ میں ایک فیصلہ دیتے ہوئے یہ تبصرہ کیا تھا کہ:

> ''پوری دنیا کی معیشت نے ایک غبارہ کی شکل اختیار کرلی ہے، جس میں روز بروز ایسے نئے قرضوں اور مالی معاملات کے ذریعہ ہوا بھری جارہی ہے، جن کا حقیقی معیشت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ غبارہ بازار کے کسی جھٹکے کو سہنے کی سکت نہیں رکھتا، اور کسی بھی وقت پھٹ سکتا ہے''

لیکن اس وقت مصنوعی ترقی کی رفتار اتنی چھلانگیں لگارہی تھی، اور پیسہ سے پیسہ پیدا کرنے کا محرک اتنا حریص تھا کہ میدان میں سرگرم عمل لوگ کسی خطرے کی گھنٹی کو سننے کے لئے تیار نہیں تھے، چہ جائیکہ کسی بامعنی تبدیلی کے بارے میں سوچ سکتے۔ دس سال بعد غبارہ واقعی پھٹ گیا، جس نے مالیاتی آلات ( **Financial**

(*Instruments*) کی بلند و بالا عمارت کو بھی زمین بوس کر کے دنیا کی پینتالیس فیصد دولت کا صفایا کر ڈالا، اور یہ سب کچھ صرف ڈیڑھ سال کے قلیل عرصے میں رونما ہوا۔ اب پوری دنیا ایک ایسے خوفناک بحران میں گھری ہوئی ہے جس کا کوئی اختتام نظر نہیں آرہا۔

## (۸) موجودہ بحران کیسے اُبھرا؟

آیئے اب ایک سرسری جائزہ لیں کہ یہ موجودہ معاشی بحران کیسے رونما ہوا تاکہ گذشتہ اصولوں کی روشنی میں اس کے بنیادی عوامل کا تعین کیا جاسکے۔

۲۰۰۷ء تک امریکہ میں گھریلو صارفین کو دیے جانے والے قرضوں کا عروج تھا، مالیاتی ادارے بہت ہی پرکشش شرح سود پر گھروں کے لئے قرضے دینے پر ایک دوسرے سے مسابقت کررہے تھے، اور اس مسابقت کے ماحول میں بسا اوقات یہ ہورہا تھا کہ گاہکوں کی مالی حیثیت جانچنے کے لئے جو ضروری شرائط عائد ہوتی ہیں، ان میں بھی تخفیف کردی جاتی تھی، یا ان سے صرف نظر کرلیا جاتا تھا، اس طرح غیر معیاری قرضے (*Sub-prime Loans*) وجود میں آئے۔

ان قرضوں میں لگے سرمائے کو جلد حاصل کرنے کیلئے (تاکہ مزید قرضے دیے جاسکیں) مالیاتی اداروں نے اپنے یہ قرضے فیکٹرنگ ایجنسیز (مختلف قسم کے قرضوں کو خریدنے والے اداروں) کو فروخت کردیئے، ان ایجنسیوں نے عوام سے روپیہ حاصل کرنے کے لئے ان قرضوں کی مالی دستاویزات بنادیں جو عوام کو بیچی گئیں (یعنی ان ایجنسیوں نے ان قرضوں کو چھوٹی چھوٹی رقموں میں تقسیم کر کے انہیں عوام کو بیچ دیا، جس کے بدلے انہیں وہ مالی دستاویزات حاصل ہوگئیں جس

کے ذریعہ جب اصل مقروض لوگ ادائیگی کریں تو ان کو بھی ان میں سے حصہ مل جائے) خطرے والے قرضوں کو یکجا کر کے ایک مالیاتی پیکج بنانے کے لئے باقاعدہ ایک حسابی تکنیک ایجاد ہوگئی جس کو (Collateralized debt obligations) یعنی ''مضمون قرضوں کی ذمہ داریاں'' یا CDOs کہا جاتا ہے، اور دعوی یہ کیا گیا کہ ایک حیرت انگیز حسابی عمل کے ذریعہ اس طریقے سے قرضوں کی یکجا کرنا بڑی حد تک نقصان کے خطرات کو ختم کر دیتا ہے، کمپنیوں کی درجہ بندی کرنے والے اداروں کو بھی اس طلسماتی فارمولے کے درست ہونے کا یقین دلایا گیا، اور ان سے ان کی عام فیس کا تین گنا زیادہ دے کر AAA کی درجہ بندی حاصل کر لی گئی، پھر ان مالیاتی دستاویزات (Securitization) میں تبدیل شدہ قرضوں کے مزید حصے بنائے گئے۔ اور انہیں ملک سے باہر پوری دنیا میں فروخت کر دیا گیا۔ جب یہ طلسماتی فارمولا ہاتھ لگا تو وال اسٹریٹ نے صرف Sub-prime Loans (گھریلو صارفین کو جاری کئے گئے غیر معیاری قرضوں) پر بس نہیں کی، بلکہ کمتر درجہ بندی والے تجارتی اداروں کے قرضے، اور نئی اُبھرنے والی معیشتوں کے قرضے یکجا کر کے مزید انواع واقسام کے CDOs بنائے، پھر جب CDOs بنانے کے لئے مزید قرض کے معاملات ناکافی ہوگئے (یعنی جتنے قرضے جاری کئے گئے تھے، وہ سب تو CDOs میں شامل ہوگئے، لیکن چونکہ CDOs کی مارکیٹ بڑی نفع بخش ثابت ہو رہی تھی، اس لئے یہ ہوس ابھی باقی تھی کہ اس قسم کی مزید دستاویزات بنا کر اُن سے فوری نفع حاصل کیا جائے) تو کریڈٹ ڈیفالٹ سواپ (Credit default swap) (CDS) کی شکل میں نئے مشتقات (Derivatives) منظر پر آگئے (جس کا مطلب یہ تھا کہ جن لوگوں کو اپنے مقروضوں سے نادہندگی کا خطرہ

ہو، وہ اپنے قرضے کا تبادلہ کسی ایسے قرضے سے کرلیں جس میں جلد وصولیابی کی امید ہو) ۲۰۰۸ء میں کریڈٹ ڈیفالٹ سواپ مارکیٹ ۶۰ کھرب امریکی ڈالر تک پہنچ چکی تھی، جبکہ اس وقت پوری دنیا کی مجموعی علاقائی پیداوار بھی ۶۰ کھرب ڈالر تھی، اسی وقت مشتقات کی مجموعی مارکیٹ (آپشنز، فیوچرز، سواپ وغیرہ کو ملا کر) جو کہ ۹۰ کی دھائی میں ۵۵ کھرب ڈالر کی ایک قابل تصور مالیت تک تھی، بڑھ کر چھ سو کھرب کی ناقابل تصور مالیت تک جا پہنچی تھی، چونکہ یہ مشتقات کسی قانون کے تحت منظم نہیں تھے، اس لئے ان کی دستاویزات کے حاملین کو یہ معلوم نہیں تھا کہ ان دستاویزات کے پیچھے کس کے پاس کون سا اثاثہ ہے؟

دوسری طرف جب ان حالات میں مکانات کی قیمتیں گریں، مکانات کے لئے قرضہ لینے والے نادہندہ ہونے لگے، اور نادہندگی میں ضبط کئے ہوئے مکانات کی قیمتیں قرض کی ادائیگی کے لئے ناکافی ہوگئیں، تو اس وقت لوگوں کو اس کا احساس ہوا کہ قرض کی بنیاد پر کھڑے مالیاتی اثاثے ان کے تصور کے برعکس قطعی طور پر غیر محفوظ ہیں۔ بس اس کی وجہ سے چارسو خوف و ہراس پیدا ہوگیا، اور قرض کی بنیاد پر قائم مالیاتی دستاویزات کی فلک بوس عمارت دھڑام سے زمین پر آگری۔ جب خوف و ہراس نے اپنے پاؤں جمالئے تو اب بر بنائے احتیاط نئے قرضوں کا اجراء روک دیا گیا، جس کی وجہ سے قرض کی بنیاد پر چلنے والی کمپنیوں کو نقصان ہونے لگا، اور حصص کی قیمتیں تیزی سے نیچے آگریں۔ جن لوگوں نے کروڑوں روپے شیئرز اور مشتقات کے سٹہ میں لگا کو خطرہ مول لیا ہوا تھا، وہ مالی طور پر تباہی اور بدحالی سے دو چار ہوگئے، اور نتیجتاً پورا معاشی نظام اُس بحران کی گرفت میں آگیا، جس کے بارے میں اندازہ کیا جارہا ہے کہ اس نے دنیا کی تقریباً 45% دولت کا صفایا کردیا ہے۔

## (۹) اسباب اور علاج

گذشتہ گفتگو کی روشنی میں ہم اس بحران کے بنیادی اسباب کا جائزہ لیں تو یہ نتیجہ بلا تاخیر سامنے آجاتا ہے کہ اس بحران کو پیدا کرنے میں چار عوامل کارفرما ہیں:

ا۔ زر کو اس کے اصل کام یعنی آلہ تبادلہ ہونے سے ہٹا کر بلا کسی روک ٹوک کے ایک مستقل سامان تجارت کے طور پر استعمال کرنا۔ یہ ہے کہ وہ سبب جس نے زر کے ذریعہ مزید زر کمانے کی ہوس پیدا کی، اور اس ہوس نے پوری معیشت کو تہ بر تہ قرض کے ایک غبارے کی شکل میں بدل دیا۔

دنیا کو ان اندوہناک نتائج سے بچانے کا طریقہ یہی ہے کہ زر کے بطور تجارت استعمال کو یکسر روک دیا جائے۔ مختلف ملکوں کی کرنسیوں کا تبادلہ تو بہر حال تجارت کے پیش نظر ایک ضرورت ہے، اور اس ضرورت کو پورا کرنے کیلئے یقیناً ایک کرنسی دوسری کرنسی کے بدلے فروخت کی جائے گی، اور تبادلہ کی قیمت میں ہی نفع کا ایک عنصر بھی شامل کیا جاسکتا ہے، چونکہ یہ ایک ضرورت ہے، اسلئے جب تک کرنسیوں کے تبادلے کے معاملات بین الاقوامی تجارت کی حقیقی ضرورت کو پورا کرنے کی وجہ سے عمل میں آئیں، تو یہ کسی مشکل کا باعث نہیں بنیں گے، مشکلات اس وقت کھڑی ہوتی ہیں جب کرنسیوں کے تبادلہ سے مقصد زر کی بنیاد پر سٹہ کھیلنا ہو۔

افسوس ناک بات یہ ہے کہ مارکیٹ میں ہونے والے کرنسی تبادلے کے زیادہ تر معاملات خالصتاً سٹہ کی نوعیت کے ہیں ۲۰۰۸ء میں عالمی سطح پر بین الاقوامی تجارت کا حجم ۳۲ کھرب ڈالر تھا، جس کا یومیہ اوسط ۱۸۸ ارب ڈالر بنتا ہے، جبکہ عالمی کرنسی مارکیٹ کے یومیہ سودوں کا تخمینہ تین اعشاریہ نو آٹھ ۳،۹۸ کھرب لگایا

گیا ہے، جو بین الاقوامی تجارت کے مجموعی حجم سے ۴۵ گنا زیادہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ کرنسی کی خرید وفروخت کا صرف ۲ فیصد حصہ ایسا ہے جس کی حکومت کو اپنے معاملات چلانے اور بین الاقوامی تاجروں کو درآمد و برآمد کے لئے واقعی ضرورت تھی، باقی ۹۸% معاملات محض قیمتوں کی اونچ نیچ کی بنیاد پر قسمت آزمائی کے سودے تھے، ظاہری بات ہے کہ کرنسی کا یہ مصنوعی استعمال ہی ان کی قیمتوں میں متواتر اتار چڑھاؤ کا سبب بنتا ہے، اور اس وجہ سے زر کا یہ بنیادی کام کہ وہ قدر کی حفاظت کا ذریعہ بنے، بالکل ختم ہو جاتا ہے۔

اگر زر کو اس کے اصل مقاصد ہی تک محدود رکھنا ہے تو مزید اس اقدام کی بھی ضرورت ہے کہ سرمایہ کی فراہمی (Financing) کے عمل کو سود سے بالکل پاک کر دیا جائے، اور ایسا اسی وقت ممکن ہوگا جب اپنے معاشی نظام کو از سر نو مرتب کرنے کے لئے سنجیدہ غور وفکر اور سچی کوششیں ہوں، اور اس کی تشکیل نو اس طرح کی جائے کہ پیداواری عمل میں سرمایہ فراہم کرنے والوں کی زیادہ سے زیادہ براہ راست شرکت کو یقینی بنایا جائے، تاکہ دَین (Debt) کی بنیاد پر ہونے والے معاملات کم سے کم ہوں، اور اس شرط کے پابند ہوں کہ ان کی پشت پر حقیقی اثاثے موجود ہوں گے، یعنی ان کو خرید وفروخت یا کرایہ داری وغیرہ جیسے حقیقی تجارتی معاملوں کے ذریعہ وجود میں لایا جائے گا۔

۲۔ موجودہ مشکلات کی ایک بڑی وجہ مشتقات (Derivatives) تھے۔ بلکہ ''فرینک پارٹونی'' جو خود مشتقات کے ایک سابق تاجر ہیں، وہ تو مشتقات کو ہی بحران کی تنہا اصل وجہ بتاتے ہیں۔ چنانچہ ان کا تبصرہ یہ ہے کہ:

''بدحواسی، تباہی اور سراسیمگی کی کئی وجوہات تھیں، لیکن اگر

آپ موجودہ معاشی تباہی کا الزام کسی چیز کے سر رکھنے کے لئے تنہا ایک لفظ کی تلاش میں ہیں، تو صرف ایک ہی انتخاب رہ جاتا ہے، اور وہ ہے مشتقات (Derivatives) اس خرابی کے استیصال کے لئے مشتقات پر مکمل پابندی عائد کرنا ضروری ہے"

۳۔ جیسا کہ ہم نے اوپر جائزہ لیا، دیون (Debets) کی فروخت معاشی بحران کی ایک انتہائی اہم وجہ تھی، دین (Debt) کی فروخت ممنوع ہونے کی کیا حکمت ہے؟ اس کا تفصیلی جائزہ ہم پہلے ہی لے چکے ہیں، بہت بڑی تعداد میں قرضوں اور دیون (Debets) کو اکٹھا کر کے CDOs کے بنڈل کی شکل میں فروخت کرنا موجودہ معاشی بحران کی ابتدائی وجہ تھی، اگر دین کی فروخت منع ہوتی تو یہ ہرگز ممکن نہ ہوتا۔

۴۔ شیئرز، اجناس اور کرنسیوں میں شارٹ سیل (ملکیت اور قبضے کے بغیر انہیں آگے فروخت کر دینا) وہ چیز ہے جو سٹہ (Speculation) کو حقیقی اور ہموار تجارت کے لئے تباہ کن بنا دیتی ہے۔

مالیاتی نگرانی کے بہت سے مجاز اداروں (Regulatory authorities) نے شارٹ سیل کے نقصان دہ اثرات کو تسلیم کرتے ہوئے بالآخر اس پر عارضی پابندی عائد کر دی تھی۔ ستمبر ۲۰۰۸ء میں شارٹ سیلنگ کو بازار کے نامناسب اتار چڑھاؤ کا ذمہ دار سبب سمجھا گیا، چنانچہ امریکہ کے سیکورٹیز اینڈ ایکسچینج کمیشن (Sec) کی طرف سے ۷۹۹ کمپنیوں کے لئے شارٹ سیلنگ پر تین ہفتوں کے لئے پابندی عائد کر دی گئی، تاکہ ان کمپنیوں کی گرتی ہوئی ساکھ کو سنبھالا دیا جا

سکے۔ اسی وقت یو کے فائنانشل سروسز اتھارٹی (FSC) نے بھی ۳۲ کمپنیوں کے لئے شارٹ سیل کو ممنوع قرار دیدیا۔ ۲۲ ستمبر کو آسٹریلیا نے مزید سخت اقدامات کرتے ہوئے شارٹ سیلنگ کو مکمل طور پر بند کردیا۔ ۲۲ ستمبر ہی کو اسپین میں بازار کے نظم وضبط کے مجاز ادارے (cnmv) نے سرمایہ کاروں سے مطالبہ کیا کہ اگر انہوں نے مالیاتی اداروں کے شیئرز میں شارٹ سیلنگ کی ہوئی ہے، اس کی مالیت کمپنی کے سرمائے کے 0.25% سے زیادہ ہے تو وہ اس کی اطلاع کریں۔ NAKED SHORTING (بغیر کسی پیشگی انتظام کے شارٹ سیلنگ) کو بھی محدود کردیا گیا، لیکن یہ سب عارضی اقدامات تھے۔ چنانچہ بعض انتظامی اداروں نے کچھ عرصہ پابندی کے بعد یہ کہہ کر کہ یہ پابندی بازار کے لئے مفید ثابت نہیں ہوئی، شارٹ سیلنگ کی دوبارہ اجازت دیدی۔

اس طرح کی پابندی کو بازار کے لئے مفید نہ سمجھنے اور عبوری مدت سے زیادہ گوارا نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ بازار کے لئے کیا مفید ہے کیا نہیں؟ اس کا سارا نظریہ ان روایتی تصورات پر مبنی ہے جن کی رو سے محفوظ اور وسیع تر فلاحی معیشت کی ضروریات کے مقابلے میں فوری نفع کو زیادہ قابل ترجیح سمجھ لیا گیا ہے۔ چونکہ ہم معاشی نظام کی تفصیلی جانچ اور نقائص دور کرنے کی بابت غور وفکر کررہے ہیں، تاکہ معیشت کو محفوظ، بھروسے کے قابل اور سب سے بڑھ کر انسانیت کے لئے منصفانہ بنایا جاسکے تو پھر ہمیں اپنے اس طرز فکر کو تبدیل کرکے کچھ دلیرانہ اقدامات کرنے ہوں گے، جن کے نتیجے میں معاشی نظام کو اعلیٰ اقدار اور منصفانہ اصولوں پر از سر نو مرتب کیا جائے، مجھے امید ہے کہ میں نے جو معروضات پیش کی ہیں، وہ اس مقصد کے حصول میں مددگار ہوں گی۔

## (۱۰) کچھ اسلامی مالیاتی اداروں کے بارے میں

آخر میں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کچھ باتیں ان اسلامی مالیاتی اداروں کے بارے میں بھی کر لی جائیں جو گذشتہ دو دہائیوں کے دوران دنیا کے مختلف حصوں میں متعارف کروائے گئے ہیں، یہ وہ ادارے ہیں جن کا دعوی یہ ہے کہ وہ اپنی تمام تر سرگرمیاں (اسلامی قانون) کے اصولوں کے مطابق انجام دیتے ہیں۔ بہت سے لکھنے والوں نے ان اداروں میں رائج نظام کو موجودہ بحران کے تناظر میں جانچنے کی کوشش کی ہے، اگر ہم انٹرنیٹ پر ''اسلامی مالیاتی ادارے اور معاشی بحران'' کے عنوان کو تلاش کریں تو مقالات ومضامین کا ایک ڈھیر لگ جاتا ہے۔ ان میں سے بعض مضامین میں یہ دعوی کیا گیا ہے کہ یہ ادارے موجودہ معاشی بحران سے بالکل متاثر نہیں ہوئے، جبکہ بعض دوسرے مضامین میں اس سے مختلف باتیں کہی گئی ہیں۔

اگر مبالغہ آرائی سے کام نہ لیا جائے تو یہ دعوی درست نہیں کہ یہ ادارے قطعاً متاثر نہیں ہوئے، لیکن یہ کہنا بہر حال درست ہوگا کہ یہ ادارے ان خطرناک حالات سے کافی حد تک محفوظ رہے ہیں جن کا سامنا روایتی مالیاتی اداروں کو کرنا پڑا ہے، اس کی وجہ بہت واضح ہے، شرعی اصول کے مطابق ہونے کے لئے ان اداروں پر یہ پابندی عائد ہوتی ہے کہ سود، مشتقات، شارٹ سیل اور دیون کی خرید و فروخت سے اپنے آپ کو دور رکھیں۔ ان اداروں کی دیون (Debts) پر مبنی مصنوعات بھی حقیقی اجناس یا اشیاء کی خرید وفروخت اور کرایہ داری کے معاملات کی بنیاد پر ہوتی ہے، لہٰذا ان کی تمویل (Financing) کی پشت پر حقیقی اثاثے موجود

ہوتے ہیں، جن کی وجہ سے مالیاتی لین دین اور حقیقی معیشت کے درمیان عدم توازن کی نوبت نہیں آتی۔

تجارتی صحافت سے وابستہ ایک تجزیہ نگار "ایما ویڈر" نے اپنے ایک مضمون میں اس بات کا ایک مختصر جائزہ لیا ہے کہ اسلامک فائنانس کیا ہے؟ اور وہ کس طرح بحران سے نسبتاً محفوظ رہا۔ یہاں اس مضمون کا ایک اقتباس ملاحظہ فرمائیں:

"شریعت یا اسلامی قانون کے مطابق فائنانس کے ماتحت تقریباً ۷۰۰ ارب ڈالر کے اثاثے ہیں، اور یہ "موڈیز انوسٹر سروس" کے مطابق دس سے تیس فیصد سالانہ شرح نمو سے ترقی پا رہا ہے، یہ طریقہ ان حکومتوں کو بہت تیزی سے اپنی طرف متوجہ کر رہا ہے جو نقد کی قلت کی شکار اپنی معیشتوں کو اسلامی دنیا کے سرمائے کے ذریعے تازہ ایندھن فراہم کرنے کی شدید خواہش رکھتی ہیں۔ اسلامک فائنانس اگرچہ خلیج فارس اور ایشیا کے مسلم اکثریتی حصوں، مثلاً انڈونیشیا، ملائیشیا وغیرہ کو اپنا مرکز بنائے ہوئے ہے، لیکن یہ شمالی افریقہ اور یورپ میں بھی پھیل رہا ہے"

موجودہ معاشی بحران کے اسلامی فائنانس پر پڑنے والے اثرات کے حوالے سے مضمون نگار نے درج ذیل تبصرہ کیا ہے:

"موڈیز کی نومبر کی رپورٹ واضح کرتی ہے کہ اسلامی بنک خاصی حد تک محفوظ رہے، کسی بھی اسلامی مالیاتی ادارے نے

برنارڈ میڈف کے پچاس ارب ڈالر کی پونزی اسکیم(۱) میں سرمایہ کاری کرنے کا اعتراف نہیں کیا۔صالح الطیار فرینکو عرب چیمبر آف کامرس کے سکریٹری جنرل نے کہا کہ سوسائٹی جیز ال سعودی عرب کا ۹ء۴ ارب ڈالر کا نقصان، جس کو بنک نے جیردم کیرویل کی غیر قانونی ٹریڈنگ کا نتیجہ قرار دیا ہے، کسی بھی اسلامی مالیاتی ادارے کو نہیں پہنچ سکتا تھا''

انہوں نے مزید کہا:

''اگر عالمی بنکاری کی سرگرمیاں اسلامی اصولوں کی بنیادوں پر ہوتیں تو ہم وہ بحران نہ دیکھتے جس کو ہم اس وقت سہ رہے ہیں''

اسلامی مالیاتی ادارے غیر اخلاقی مالی معاملات کے منع ہونے اور نفع نقصان کی شرکت کے ذریعہ بڑے پیمانے پر معاشرتی انصاف کو فروغ دینے کے فلسفے پر کام کرتے ہیں..... سودی لین دین، بغیر ملکیت حاصل کئے فروخت (short selling) اور ایسے معاملات جو زیادہ خطرے والے سمجھے جاتے ہیں، ان اداروں

---

(۱) غیر معیاری قرضے (Sub-prime Loans): کمزور مالی حیثیت (Poor Cradit Rating) کے حامل قرض خواہوں (خاص طور پر مکانات کے لئے قرضہ لینے والوں) کو جاری کئے گئے قرضے۔ کمزور مالی حیثیت کی وجہ سے اگرچہ ایک طرف یہ قرضے نادہندگی کا خطرہ لئے ہوئے ہیں، لیکن دوسری طرف زیادہ شرح سود کی وجہ سے مالیاتی اداروں کے لئے پرکشش بھی ہوتے ہیں، ان کی ضمانت کے طور پر مکانات گروی ہوتے ہیں اور قرض دینے والوں کو یہ اعتماد ہوتا ہے کہ نادہندگی کی صورت میں مکان کی فروخت سے اس کا سرمایہ حاصل ہوجائے گا۔

میں منع ہیں، اسلامک فائنانس Sub prime mortgages collateralized debt obligation یا Cridet default swaps جیسے کئی معاملات کو جنہوں نے مغربی فائنانس کو بہت سی مشکلات سے دوچار کیا ہے، یکسر مسترد کرتا ہے۔

مسلم اسکالرز نے جو فائنانس کے دقیق اصول وقوانین میں بھی مہارت رکھتے ہیں، ایسی مصنوعات کی اجازت دی ہوئی ہے جو بہت سی غیر اسلامی مالیاتی مصنوعات مثلاً لون، انشورنس اور بانڈز کے متوازی ہیں، صکوک بانڈز کا متبادل ہے، لیکن اس میں بجائے دین کو فروخت کرنے کے، جاری کرنے والا کسی اثاثے کا ایک متناسب حصہ فروخت کرتا ہے، جس کے خریدنے والے کو اجازت ہوتی ہے کہ وہ اس کو کرائے پر دیدے۔ نورٹن روز میں اسلامک فائنانس کے سربراہ اور حکومت برطانیہ کے ایک مشیر ''نیل ملر'' کہتے ہیں :

> ''اسلامک فائنانس اس طرزِ عمل کا مظاہرہ نہیں کرتی جو آج سے دس سال یا کچھ پہلے تک ایک اچھا بنکاری رویہ سمجھا جاتا تھا۔ اسلامک بینکنگ اپنے گاہکوں سے قریبی تعلق رکھنے کی قائل ہے، اس کا کہنا ہے کہ ہم صرف حقیقی معاملات میں حصہ لے سکتے ہیں، جہاں ہم اثاثے کو خود دیکھ سکیں، سمجھ سکیں، اور اس کے بارے میں درست اندازہ لگا سکیں، چاہے کسی پانی کے جہاز کو فائنانس کرنیکا معاملہ ہو، یا ہوائی جہاز کو، باقاعدہ جاکر جائزہ لینا ضروری ہے۔ اس طرزِ عمل سے راہنمائی ملتی ہے کہ بینکاری کو کیسا ہونا چاہئے؟''

بہر حال یہ کہنا تو مبالغہ آرائی ہے کہ یہ ادارے اس طوفان سے بالکل بھی

متاثر نہیں ہوئے، ان پر بھی کچھ نہ کچھ اثر پڑا ہے، جس کے دو اسباب ہیں۔ ایک تو یہ کہ جب بھی کوئی بحران کسی معیشت کو اپنی گرفت میں لیتا ہے، تو وہ معاشرہ کے ہر حصہ اور طبقہ کو کچھ نہ کچھ متاثر کرتا ہے، خواہ وہ اس بحران کا ذمہ دار ہو، یا نہ ہو۔ اسلامی مالیاتی ادارے بھی اس فطری اصول سے مستثنیٰ نہیں ہیں، دوسرا سبب یہ ہے کہ یہ ادارے ابھی اپنے ابتدائی رضاعتی دور میں ہیں، یہ ایک ایسے ماحول میں کام کر رہے ہیں جس میں (سود پر مبنی) روایتی مالیاتی نظام کو غلبہ حاصل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان اداروں کے لئے نفع ونقصان میں شرکت کے نظریہ پر قائم حقیقی اسلامی مالیاتی اداروں کی حیثیت میں اپنے کاموں کو بھرپور طریقے سے انجام دینے کے مواقع محدود ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ یہ ادارے سرمایہ کاروں سے سرمایہ نفع ونقصان میں شرکت کی بنیاد ہی پر لیتے ہیں، لیکن ان کی بیلنس شیٹ پر موجود اثاثہ جات (assets) کا بڑا حصہ خرید وفروخت سے متعلق دیون (Debts) پر مشتمل ہوتا ہے۔ مثلاً یہ ادارے ادھار قیمت پر اشیاء کی فروخت کرتے ہیں، یا فائنانس لیز (کرایہ داری جس میں اختتام پر کرایہ دار اثاثے کو خود خرید لیتا ہے) وغیرہ کرتے ہیں۔ جو لوگ ان سے سرمایہ لینا چاہتے ہیں، ان کے ساتھ یہ عام طور پر نفع ونقصان میں شرکت کی بنیاد پر معاملات نہیں کرتے، روایتی مالیاتی اداروں کا مقابلہ کرنے کے لئے بعض اوقات یہ ادارے کم قابل ترجیح طریقوں، اور وہ بھی روایتی شرح نفع کو استعمال کرتے ہوئے اختیار کر لیتے ہیں، مزید یہ کہ یہ دعوی کرنا بھی مشکل ہے کہ اثاثوں کی بنیاد پر قائم دیون کے معاملات کرتے وقت تمام ادارے واقعی شریعت کی عائد کردہ تمام شرائط کو پورا کرتے ہیں، ایک نیا رجحان بھی شرعی احکام پر عمل در آمد کے معیار میں کچھ کمی کا باعث بن رہا ہے، وہ یہ کہ بعض اسلامی مالیاتی ادارے

روایتی بازاروں میں پیش کی جانے والی ہر پروڈکٹ کا چربہ اتارنے کی کوشش کر رہے ہیں، یہاں تک کہ مشتقات (Derivatives) کی متبادل مصنوعات کی بھی تلاش ہو رہی ہے جن کو اسلامی مشتقات کا نام دیا جاسکے۔ اگر یہ رجحان ختم نہ ہوا تو یہ ادارے اپنی شناخت کھو بیٹھیں گے۔

خلاصہ یہ ہے کہ چاہے اسلامی مالیاتی ادارے ہوں، یا روایتی مالیاتی ادارے، سب کے لئے انتہائی ضروری ہے کہ مستحکم اصولوں کی بنیاد پر عمومی انسانی فلاح و بہبود کی خاطر اپنے طرز فکر میں تبدیلی لائیں، اور ان طریقوں سے احتراز کریں جنہوں نے ہمیں اس موجودہ بحران تک پہنچایا ہے۔ آخر میں ورلڈ اکنامک فورم کے چیئرمین کے الفاظ دوبارہ ملاحظہ ہوں:

> ''آج ہم ایک نکتہ عروج تک پہنچ چکے ہیں جس کے بعد ہمارے پاس صرف ایک ہی راستہ رہ جاتا ہے کہ یا تو تبدیلی لائیں، یا مسلسل زوال اور مصائب کا سامنا کریں''

**وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین**

(۲)

# اس عضو کی پیوند کاری
## جس کو حد یا قصاص میں علیحدہ کر دیا گیا ہو

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

(۲) ''اس عضو کی پیوند کاری، جسکو حد یا قصاص میں علیحدہ کر دیا گیا ہو''

یہ عربی مقالہ "زراعة عضو استوصل فی حد أو قصاص" کا ترجمہ ہے، یہ مقالہ ''اسلامی فقہ اکیڈمی'' جدہ کے چھٹے اجلاس منعقدہ ۱۴/ تا ۲۰ مارچ ۱۹۹۰ء جدہ میں پیش کیا گیا۔ یہ مقالہ "بحوث فی قضایا فقهية معاصرة" کی جلد اول میں شائع ہو چکا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# اس عضو کی پیوندکاری

## جس کو حد یا قصاص میں علیحدہ کردیا گیا ہو

**الحمد للّٰہ رب العلمین ، و الصلاۃ و السلام علی خیر خلقه سیدنا و مولانا محمد النبی الأمین ، و علی آله و اصحابه الطیبین الطاهرین ، و علی کل من تبعهم باحسان الی یوم الدین . امّا بعد !**

جس عضو کو حد شرعی کے طور پر یا قصاص کے طور پر علیحدہ کردیا ہو، اس عضو کی پیوندکاری کرنا، اور اس عضو کو جدید سرجری کے عمل کے ذریعہ دوبارہ اس کی جگہ پر لگانے کے بارے میں شرعی حکم کیا ہے؟ کیا یہ عمل شرعاً جائز ہے؟ اور جو شخص ایسا کرے اس کے بارے میں شرعی حکم کیا ہے؟ یہ اس مقالے کا موضوع ہے۔

یہ مسئلہ آج کے دور میں اس لئے اہمیت اختیار کرگیا ہے کہ آج اعضاء کی پیوندکاری کے میدان میں موجودہ میڈیکل سائنس نے اتنی ترقی کرلی ہے کہ گذشتہ زمانوں میں اس کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا تھا، اسی لئے بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہ ایک جدید مسئلہ ہے، جس کا گذشتہ زمانے میں فقہاء کی کتابوں میں اس کا ذکر ملنا ممکن نہیں، لیکن یہ خیال درست نہیں، واقعہ یہ ہے کہ متقدمین فقہاء نے اپنی

کتابوں میں اس مسئلہ کو بیان کیا ہے، اور مختلف زاویوں سے اس پر بحث کی ہے، جو مسائل کی تصویر کشی اور احکام کے بیان میں ان کی دقتِ نظر پر دلالت کرتی ہے۔

دوسری طرف یہ کہ کسی عضو کو اس کی جگہ پر دوبارہ واپس لگا لینا ایسا معاملہ ہے جو قدیم فقہاء کے زمانے میں متصور نہیں تھا، یہ خیال بھی درست نہیں، بلکہ یہ ایسا معاملہ تھا کہ متقدمین نے اس عمل کا تعارف کرایا، اور اس کا تجربہ بھی کیا، یہاں تک کہ دوسری صدی ہجری میں اس موضوع پر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کامل بصیرت کے ساتھ اس پر کلام فرمایا، جس کی صداقت آج تک قائم ہے۔

## بحث کے نکات

اس مسئلہ میں فقہاء کرام کے مذاہب اور نصوص پیش کرنے سے پہلے اس بحث کو مندرجہ ذیل نکات میں محدود کرنا مناسب ہے:

(۱) اگر کوئی شخص دوسرے کے خلاف کوئی جنایت کرے، اور اس کے نتیجے میں دوسرے شخص کا کوئی عضو کاٹ دے، پھر قصاص لینے سے پہلے نقصان رسیدہ شخص اپنا عضو واپس اس کی جگہ پر لگا لے تو کیا یہ فعل قصاص یا تاوان کے سقوط میں اثر انداز ہوگا؟

اور قصاص لینے کے بعد مجنی علیہ شخص اپنا عضو اس کی جگہ پر لگا لے تو جو قصاص اور تاوان اس نے وصول کر لیا ہے، اس کا یہ عمل اس پر اثر انداز ہوگا؟ میں نے اس مسئلہ کو "نقصان رسیدہ شخص کا اپنے عضو کی پیوند کاری کرنا" کا نام دیا ہے۔

(۲) اگر مجرم کا کوئی عضو قصاصاً کاٹ دیا گیا ہو، تو کیا اس کے لئے

جائز ہے کہ وہ اپنے عضو کو پیوندی کاری اور سرجری کے ذریعہ دوبارہ اس کی جگہ پر لگالے؟ یا اس کے اس عمل پر قصاص کے ابطال کرنے کا حکم لگایا جائے گا؟

اور اگر مجرم اپنے اس عضو کو جو قصاص میں کاٹ دیا گیا ہو، واپس لگالے تو کیا نقصان رسیدہ شخص دوسری مرتبہ اس مجرم سے قصاص لئے جانے کا مطالبہ کرسکتا ہے؟

(۳) اگر کوئی شخص اپنے کٹے ہوئے عضو کو سرجری کے عمل کے ذریعہ دوبارہ لگالے، چاہے وہ بطور حد کے کاٹا گیا ہو، یا قصاص کے طور پر یا کسی اور سبب سے اس سے علیحدہ ہوا ہو، کیا وہ عضو پاک متصور ہوگا؟ یا اس کو ایسا نجس سمجھا جائے گا کہ اس کے ساتھ نماز پڑھنا ناجائز ہوگا، اور اس عضو کو دوبارہ علیحدہ کرنے کا حکم دیا جائے گا۔

(۴) وہ چور جس کا ہاتھ یا پاؤں بطور حد کے کاٹ دیا گیا ہو، کیا اس چور کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنا ہاتھ یا پاؤں دوبارہ اس کی جگہ پر سرجری کے ذریعہ لگوالے؟ یا چور کے اس عمل کو قطع ید کے حکم شرعی میں تعدی کرنا سمجھا جائے گا، اور اگر کوئی چور ایسا کرلے تو کیا دوبارہ اس چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

مندرجہ بالا تمام مسائل میں ہر مسئلہ کو ایک مستقل فصل کے تحت بیان کرنا مناسب ہے۔

## پہلا مسئلہ : مجنی علیہ کا اپنے عضو کی پیوند کاری کرنا

جہاں تک پہلے مسئلہ کا تعلق ہے، یعنی مجنی علیہ کا اپنے کٹے ہوئے عضو کو اپنی جگہ پر سرجری کے ذریعہ لگالینا، میرے علم کے مطابق سب سے پہلے اس مسئلہ کے

بارے میں جن سے سوال کیا گیا، اور جنہوں نے اس کے بارے میں فتویٰ دیا، وہ امام دارالھجرۃ حضرت امام مالک بن انس رحمۃ اللہ علیہ ہیں، چنانچہ مدونۃ الکبری میں مذکور ہے :

**قلت : القائل سحنون ، أرأيت الأذنين اذا قطعهما رجل عمدًا فردهما صاحبهما فبرأت فثبتا، أو السن اذا اسقطها الرجل عمدًا ، فردها صاحبها، فبرأت فثبتت ، أيكون القود على قاطع الأذن أو قاطع السن؟ قال : اى ابن قاسم ، سمعتهم يسئلون مالكًا، فلم يرد عليهم فيها شيئًا، قال : و قد بلغني عن مالك انه قال : فى السن القود و ان ثبتت، و هو رأيى، و الأذن عندى مثله ان يقتص منه، و الذى بلغنى عن مالك فى السن لا أدرى أهو فى العمد يقتص منه، أو فى الخطأ ان فيه العقل ، الا ان ذالك كله عندى سواء فى العمد و فى الخطأ . (۱)**

''میں نے کہا: کہنے والے امام سحنونؒ ہیں۔ آپ کا کیا خیال ہے اگر کوئی شخص دوسرے کے دونوں کان عمداً کاٹ دے، اور پھر جس شخص کے کان کاٹے گئے، وہ ان کو دوبارہ ان کی جگہ پر لوٹا دے، اور وہ کان اپنی جگہ پر برقرار رہ جائیں، یا کسی شخص نے دوسرے کا دانت توڑ دیا، اور پھر دانت والے نے اپنا دانت اس کی جگہ پر دوبارہ لگا لیا، اور وہ ثابت ہو گیا، تو کیا اس صورت میں کان کاٹنے والے، یا دانت توڑنے والے پر قصاص آئے گا یا نہیں؟ ابن قاسم فرماتے ہیں کہ میں نے سنا

(۱) (المدونة الكبرى، باب ماجاء فى دية العقل و السمع و الاذنين، ج/۱۶، ص/۱۱۳)

ہے کہ وہ لوگ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے اس مسئلہ کے بارے میں سوال کر رہے تھے، لیکن امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا کوئی جواب نہیں دیا۔ پھر فرماتے ہیں کہ مجھے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے یہ بات پہنچی ہے کہ دانت میں قصاص ہے، اگرچہ دانت دوبارہ اپنی جگہ پر ثابت اور قائم ہو جائے، اور یہ میری رائے ہے، اور کان بھی میرے نزدیک دانت کے مثل ہے، یعنی اس میں بھی قصاص لیا جائے گا۔ دانت کے بارے میں جو روایت امام مالکؒ سے مجھ تک پہنچی ہے اس کے بارے میں مجھے نہیں معلوم کہ کیا عمد کی صورت میں قصاص کا حکم لگاتے ہیں یا خطا کی صورت میں دیت کا حکم لگاتے ہیں، البتہ میرے نزدیک تو عمد اور خطا دونوں صورتوں میں مسئلہ برابر ہے۔

پھر اس مسئلہ میں امام مالکؒ اور ان کے شاگردوں سے پے در پے روایات آئی ہیں، اور وہ تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ جنایت عمد کی صورت میں اگر (مجنی علیہ) نقصان رسیدہ شخص اپنے عضو کو دوبارہ اپنی جگہ پر لگا لے تو بھی جانی سے قصاص نہیں ہوگا، چاہے وہ عضو اپنی سابقہ حالت پر لوٹ آیا ہو، یا اس کے اندر عیب باقی ہو اور اگر وہ جنایت خطاءً ہوئی ہو، اور جانی پر دیت کا فیصلہ کر دیا گیا ہو، اور فیصلہ ہو جانے کے بعد مجنی علیہ اپنے عضو کو اس کی جگہ پر لگا لے تو اس پر بھی تمام روایات متفق ہیں کہ دیت واپس نہیں لوٹائی جائے گی، لیکن اگر جانی کے خلاف دیت کا فیصلہ ہونے سے پہلے مجنی علیہ نے وہ عضو اس کی جگہ پر لگا دیا ہو تو اس کے بارے میں تین روایات ہیں، اور علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ''البیان والتحصیل'' میں اس مسئلہ کو تفصیل سے بیان فرمایا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

"و اما الكبير تصاب سنه فيقضي له بعقلها، ثم يردها صاحبها فثبتت، فلا اختلاف بينهم في انه لا يرد العقل، اذ لا ترجع على قوتها، هذا مذهب ابن قاسم، و قول اشهب في كتاب ابن المواز، و روايته عن مالك"

و الاذن بمنزلة السن في ذالك، لا يرد العقل اذا ردها بعد الحكم فثبتت واستمسكت، و انما اختلف فيهما اذا ردها فثبتتا، و استمسكتا و عادتا لهيئتهما قبل الحكم على ثلاثة اقول : احدهما: قوله في المدونة انه يقتضي له بالعقل فيهما جميعًا، اذلا يمكن ان يعودا لهيئتهما أبدًا، و قال اشهب : انه لا يقضي له فيهما بشيء اذا عادا لهيئتهما قبل الحكم، و الثالث الفرق بين السن و الاذن، فيقتضي بعقل السن و ان ثبتت، و لا يقضي له في الاذن بعقل اذا استمسكت و عادت لهيئتها، وان لم تعد لهيئتها عقل له بقدر ما نقصت ........ و لا اختلاف بينهم في انه يقضي له بالقصاص فيهما، و ان عادا لهيئتهما(۱)

اگر بڑی عمر کے آدمی کے دانت کو نقصان پہنچا، اور مجنی علیہ کے لئے دیت کا فیصلہ کر دیا گیا، پھر مجنی علیہ نے وہ دانت اس کی جگہ پر لگا لیا، اور وہ دانت اس کی جگہ پر قائم ہو گیا، تو اس بارے میں علماء مالکیہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ اس صورت میں دیت واپس نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ وہ دانت اپنی سابقہ قوت پر

(۱) البيان و التحصيل، ٦٦/٦١، ٦٧، كتاب الديات و الحطاب ـ ٢٦٢/٦ و المواق ٢٦٤/٦

کبھی نہیں لوٹے گا، یہ ابن قاسمؒ کا مذہب ہے، اور ابن المواز میں امام اشہبؒ کا یہی قول ہے، اور امام مالکؒ سے بھی یہی روایت منقول ہے۔

اور اس مسئلہ میں کان کا حکم بھی دانت ہی کی طرح ہے کہ دیت کا فیصلہ ہو جانے کے بعد اگر مجنی علیہ نے کان کو اس کی جگہ پر لوٹایا اور کان اپنی جگہ پر ثابت اور قائم ہو گیا، تو وہ دیت واپس نہیں کی جائے گی۔ لیکن اگر دیت کا فیصلہ ہونے سے پہلے مجنی علیہ نے وہ دانت اور کان اس کی جگہ پر لگالیا، اور وہ دونوں اپنی جگہ پر قائم اور ثابت ہو گئے اور اپنی سابقہ ہیئت پر لوٹ آئے تو ان کے بارے میں علماء مالکیہ کا اختلاف ہے، اور تین اقوال منقول ہیں: پہلا قول جو مدونۃ الکبری میں ہے کہ کان اور دانت دونوں میں پوری دیت کا فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ وہ اعضاء مکمل طور پر اپنی سابقہ ہیئت پر لوٹ آئیں، دوسرا قول امام اشہب کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر فیصلہ ہونے سے پہلے ان دونوں اعضاء کو ان کی سابقہ ہیئت پر لوٹا دیا تو ان دونوں کے بارے میں کسی دیت کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ تیسرا قول یہ ہے کہ کان اور دانت دونوں کے حکم میں فرق ہے، وہ یہ کہ دانت کے بارے میں دیت ادا کرنے کا فیصلہ کیا جائے گا، اگرچہ دانت اپنی جگہ پر ثابت اور قائم ہو جائے۔ البتہ اگر کان اپنی جگہ پر ثابت اور قائم ہو جائے اور اپنی سابقہ ہیئت پر لوٹ آئے تو پھر اس کان کی دیت کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، لیکن اگر وہ کان اپنی سابقہ ہیئت پر نہ لوٹے، بلکہ اس کے اندر نقص اور عیب باقی رہ جائے تو اس نقص کے بقدر دیت کا فیصلہ کا جائے گا......... اور اس بارے میں علماء کا کوئی اختلاف نہیں کہ جانی کے خلاف قصاص کا فیصلہ کر دیا جائے گا، اگرچہ یہ دونوں اعضاء اپنی ہیئت پر واپس

لوٹ آئیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ قصاص تو کسی بھی صورت میں ساقط نہیں ہوگا، البتہ دیت کے بارے میں تین روایتیں ہیں :

(۱) پہلی روایت یہ ہے کہ مجنی علیہ کا اپنے عضو کو اس کی جگہ واپس لوٹانے سے ارش اور دیت ساقط نہیں ہوگی۔

(۲) دوسری روایت ہے کہ ارش اور دیت ساقط ہو جائے گی۔

(۳) تیسری روایت یہ ہے کہ کان کی دیت ساقط ہو جائے گی، دانت کی دیت ساقط نہیں ہوگی۔

اس تیسری روایت میں کان اور دانت کے حکم میں جو فرق بیان کیا ہے، اس فرق کی وجہ امام عتبیؒ نے مستخرجہ میں امام قاسم سے بروایت یحیٰی یہ نقل کی ہے کہ :

( و سئل . يعني ابن القاسم . عن الرجل يقطع اذن الرجل فيردها و قد كانت اصطلمت فثبتت، أيكون لها عقلها تامًا؟ فقال: اذا ثبتت و عادت لهيئتها فلا عقل فيها، فان كان في ثبوتها ضعف فله بحساب مايرى من نقص قوتها .

قيل له : فالسن تطرح، ثم يردها صاحبها فثبتت، فقال: يغرم عقلها تامًا، قيل له : فما فرق بين هذين عندك؟ قال: لأن الاذن انما هي بلضعة، اذا قطعت ثم ردت، استمسكت، وعادت لهيئتها، و جرى الدم و الروح فيها،

وان السن اذا بانت من موضعها، ثم ردت، لم یجر فیها دمها، کما کان ابدًا، و لا ترجع فیها قوتها أبدًا، و انما ردها عندی بمنزلة شیئ یوضع مکان التی طرحت للجمال، و اما المنفعة فلا تعود الی هیئتها ابدًا )

ابن قاسم رحمۃ اللہ علیہ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا گیا جس نے دوسرے کا کان کاٹ دیا ہو، اور پھر دوبارہ اس کی جگہ پر واپس لگا دیا گیا ہو، اور وہ کان جڑ سے اکھڑ گیا تھا، پھر دوبارہ اپنی جگہ پر ثابت ہو گیا، تو کیا اس کان کی پوری دیت دی جائے گی؟ جواب میں ابن قاسم نے فرمایا: اگر وہ کان اپنی جگہ پر قائم ہو جائے، اور اپنی اصلی ہیئت پر لوٹ آئے تو اس کان کی کوئی دیت نہیں ہوگی، البتہ اگر اس کان کے اپنی جگہ پر ثابت ہونے میں کچھ ضعف اور کمزوری رہ جائے تو اس ضعف اور کمزوری کے بقدر دیت دی جائے گی۔

ان سے پوچھا گیا کہ اگر دانت توڑ دیا جائے، اور دانت والا شخص اس دانت کو اس کی جگہ پر دوبارہ لگوا لے، اور وہ دانت ثابت اور قائم ہو جائے۔ انہوں نے جواب دیا کہ اس دانت کی پوری دیت ادا کی جائے گی۔ ان سے پوچھا گیا کہ آپ کے نزدیک ان دونوں میں کیا فرق ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ کان ایک گوشت کا ٹکڑا ہے کہ اگر اس کو کاٹ دیا جائے اور دوبارہ اس کو اس کی جگہ پر لگا دیا جائے تو وہ اپنی جگہ پر ثابت اور قائم ہو جاتا ہے، اور اپنی سابقہ ہیئت پر لوٹ آتا ہے، اور اس کے اندر خون اور روح بھی جاری ہو جاتی ہے، لیکن اگر دانت اپنی جگہ سے جدا ہو جائے، اور پھر اس کو اس کی جگہ پر لوٹا دیا جائے، تو اس کے اندر خون

دوبارہ کبھی بھی جاری نہیں ہوتا، اور نہ ہی اس کے اندر سابقہ قوت لوٹ کر آتی ہے، اور میرے نزدیک دانت کو اس کی جگہ پر دوبارہ لوٹانا ایسا ہے جیسے کوئی چیز ٹوٹ جائے اور پھر دوبارہ اس کو صرف خوبصورتی برقرار رکھنے کے لئے اس کی جگہ پر لگا دیا جائے، لیکن اس کی منفعت دوبارہ کبھی بھی لوٹ کر نہیں آتی۔

علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ''البیان والتحصیل'' میں مذکورہ تینوں روایات کی تشریح کی ہے، لیکن کسی نے بھی قصاص اور ارش کے درمیان فرق کی وجہ ان روایات میں بیان نہیں کی جن میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر مجنی علیہ اس عضو مقطوع کو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹا دے تو جانی پر سے ارش ساقط ہو جائے گا، قصاص ساقط نہیں ہوگا۔ میرے نزدیک جو بات ظاہر ہوئی۔ واللہ اعلم۔ وہ یہ کہ جنایت عمد میں قصاص اس لئے واجب ہوتا ہے کہ وہ جانی کی طرف سے ''عمد'' کی تعدی کا بدلہ ہوتا ہے، قرآن کریم کی اس آیت پر عمل کرتے ہوئے کہ :

فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ

(البقرۃ : ۱۹٤)

اور قرآن کریم کی آیت '' وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ '' اور مجنی علیہ کے اپنے مقطوع عضو کو اس کی جگہ پر لگانے سے جانی کی یہ تعدی زائل نہیں ہوئی، لہٰذا قصاص تو کسی حال میں بھی ساقط نہیں ہوگا۔ جہاں تک ارش اور دیت کا تعلق ہے، تو یہ دیت اس جنایت خطاء میں واجب ہوتی ہے، جس میں جانی کسی کے خلاف عمداً تعدی نہیں کرتا، اور یہ ارش درحقیقت اس نقصان کا بدلہ ہوتا ہے جو جانی کے فعل کے نتیجے میں حاصل ہوا، اور مجنی علیہ کا جو عضو یا اس کی منفعت فوت ہوئی ہے، اس کے تدارک

کے لئے ارش دیا جاتا ہے، لہٰذا اگر وہ عضو اس کی فطری منفعت پر اس کے سابقہ حسن و جمال پر واپس آجائے تو ضرر اور نقصان ہی منعدم ہوگیا جو ارش کے واجب ہونے کا سبب تھا، لہٰذا وہ ارش ساقط ہو جائے گا۔

لیکن ظاہر یہ ہوتا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک مختار مذہب یہ ہے کہ قصاص اور ارش کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے کہ مجنی علیہ کے اس عضو کو اپنی جگہ پر لگا لینے کے نتیجے میں ان دونوں میں سے کوئی چیز ساقط نہیں ہوتی، چنانچہ امام خلیل نے ''مختصر الخلیل'' میں اسی طرح بیان کیا ہے، نیز علامہ دردیرؒ اور علامہ دسوقی وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ علامہ دردیرؒ نے اس کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ سر میں لگنے والا زخم ''موضحہ'' اگر بالکل درست ہو جائے، اور عیب بھی باقی نہ رہے تو اس سے ارش ساقط نہیں ہوگی، اسی طرح اعضاء اور جوارح کا معاملہ ہے کہ جب ان کو دوبارہ ان کی جگہ پر لگا دیا جائے تو یہ عمل ارش کو ساقط نہیں کرتا، باوجودیکہ دونوں بطور خطاء کے صادر ہوئے ہوں۔(۱)

## حنفیہ کا مسلک

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے بعد اس مسئلہ کو امام محمد بن الحسن الشیبانی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا ہے، چنانچہ انہوں نے اپنی کتاب ''الاصل'' میں فرمایا کہ :

و اذا قلع الرجل سن الرجل، فأخذ المقلوعة سنه فاثبتها فی مکانها، فثبتت، و قد کا القلع خطأ، فعلی القالع أرش

---

(۱) الدسوقی علی الدردیر ٢٥٦/٤ ، ٢٧٨

**السن كاملًا، و كذالك الاذن . (١)**

یعنی ایک شخص دوسرے کا دانت اکھاڑ دے، اور وہ مقلوع شخص دوبارہ اس دانت کو اس کی جگہ پر لگادے، اور وہ دانت قائم اور ثابت ہوجائے، اور دانت اکھاڑنا خطاءً پیش آیا تھا، تو قالع کے ذمہ دانت کی پوری دیت واجب ہوگی، اور یہی حکم کان کا ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات کو اختیار کیا کہ مقطوع عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لگادینا جانی سے دیت کو ساقط نہیں کرتا، پھر دوسرے فقہاء حنفیہ نے بھی اسی کو اختیار کرلیا، چنانچہ شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

**واذا قلع الرجل سن الرجل خطأ، فاخذ المقلوع سنه، فاثبتها مكانها فثبتت، فعلى القالع ارشها، لأنها وان ثبتت لا تصير كما كانت، الا ترى أنها لا تصل بعروقها؟.... ....وكذالك الاذن اذا اعادها الى مكانها، لأنها لا تعود الى ما كانت عليه في الاصل وان التصقت . (٢)**

یعنی اگر ایک شخص دوسرے شخص کا دانت اکھاڑ دے، اور وہ مقلوع شخص اپنے دانت کو اس کی جگہ پر لگادے، اور وہ دانت اس کی جگہ پر ثابت ہوجائے تو اس صورت میں بھی قالع پر دیت آئے گی، اس لئے کہ اگرچہ وہ دانت اپنی جگہ پر

(١) كتاب الاصل لمحمد بن الحسن الشيباني ٤/٤٦٧ كتاب الديات

(٢) المبسوط للسرخسي ٩٨/٢٦، یہ مسئلہ ہدایہ اور [illegible] فنی شروح میں بھی مذکور ہے، دیکھئے: فتح القدير ٢٢٧/٩، بدائع الصنائع ٣١٥/٧

ثابت ہوگیا، لیکن پہلی جیسی حالت پر نہیں آسکتا، کیا تم نہیں جانتے کہ اس کی رگیں دوبارہ جڑتی نہیں ہیں؟......... یہی حکم کان کا ہے کہ اگر مقطوع الاذن نے وہ کان اس کی جگہ پر لگادیا تب بھی وہ اصل حالت پر نہیں لوٹے گا جس پر وہ پہلے تھا، اگر چہ وہ جڑ جائے۔

مندرجہ بالا عبارت میں امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے دیت ساقط نہ ہونے کی علت یہ بیان فرمائی ہے کہ وہ عضو مقطوع جڑ جانے کے بعد بھی دوبارہ اپنی سابقہ حالت پر واپس نہیں آتا، اور متاخرین فقہاء نے اسی سے متفرع فرمایا ہے کہ دیت اور تاوان ساقط نہ ہونے کا حکم اسی صورت میں ہے، جب وہ عضو اپنی جگہ پر ثابت ہونے کے بعد اپنی منفعت اور جمال میں سابقہ حالت پر نہ لوٹے۔

لیکن اگر یہ تصور کیا جائے کہ وہ عضو ثابت ہونے کے بعد اس کی منفعت اور جمال لوٹ آئے تو اس صورت میں قاطع پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی، جس طرح کہ اگر مقلوع کا دانت دوبارہ پیدا ہوجائے، جیسا کہ امام زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے شیخ الاسلامؒ سے نقل کیا ہے۔ (۱)

لیکن احناف کے نزدیک یہ مسئلہ جنایت خطاء کے طور پر فرض کیا گیا ہے، جیسا کہ آپ نے امام محمد اور امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہما کی عبارات میں دیکھ لیا، اور اسی وجہ سے ان حضرات فقہاء نے سقوط ارش کے بیان پر اکتفا کیا ہے، اور جنایت عمد کا حکم میں نے کتب حنفیہ میں نہیں پایا کہ عضو مقطوع کو دوبارہ اس کی جگہ پر ثابت کرنے

---

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۱۳۷/۶ البحر الرائق ۳۰۵/۸ رد المحتار لابن عابدین ۸۵/۶۔

سے حنفیہ کے نزدیک قصاص ساقط ہو جائے گا یا نہیں؟ ظاہر یہ ہے کہ قصاص ساقط نہیں ہوگا اگر چہ مجنی علیہ اس عضو کو اپنی سابقہ ہیئت پر لوٹا لے، یہ اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے مذہب مالکیہ کے بیان کرتے وقت حدیث بیان کی تھی کہ دراصل ''قصاص'' جانی کی طرف سے قصداً تعدی کرنے کا بدلہ ہے، اور اس عضو کے اپنی جگہ پر دوبارہ لوٹ جانے کے بعد بھی وہ تعدی موجود ہے، لہٰذا جب جنایت خطاء میں احناف اس طرف گئے ہیں کہ اعادہ عضو کے باوجود ارش ساقط نہیں ہوتا تو جنایت عمد میں قصاص بطریق اولیٰ ساقط نہیں ہوگا۔ (۱)

ہاں! احناف نے یہ ذکر کیا ہے کہ اگر مجنی علیہ کا دانت خود ہی دوبارہ نکل آئے تو قصاص ساقط ہو جائے گا، لیکن اس مسئلہ پر عضو کی پیوندکاری کر کے دوبارہ اس کو اس کی جگہ پر لوٹانے کے مسئلہ کو قیاس نہیں کیا جا سکتا، اس کی دو وجوہ ہیں: پہلی وجہ یہ ہے کہ وہ عضو جو پیوندکاری کے ذریعہ اس کی جگہ پر لگایا گیا ہو، وہ قوت میں اس کے برابر نہیں ہو سکتا جو خود بخود نکل آیا ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر دانت دوبارہ خود نکل آئے تو یہ دوبارہ نکلنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جانی نے پہلے دانت کو اس کی جڑ سے نہیں اکھاڑا تھا، لہٰذا قصاص کے واجب ہونے میں شبہ پیدا ہو گیا، برخلاف اس کے کہ اگر اس دانت کو عمل جراحی کے ذریعہ دوبارہ اس کی جگہ پر لگایا گیا ہو، کیونکہ اس میں اصل دانت کی قوت نہیں آ سکتی، اور دوبارہ اس دانت کو عمل جراحی کے ذریعہ اس کی جگہ پر لگانا اس پر دلالت نہیں کرتا کہ جانی نے اس کو جڑ سے نہیں

---

(۱) رد المحتار ۶/ ۵۸۵، ۵۸۶

اکھاڑا تھا، اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ مجنی علیہ کا اس عضو کو اس کی جگہ پر دوبارہ لوٹانے سے حنفیہ کے نزدیک بھی قصاص ساقط نہیں ہوتا، جیسا کہ مالکیہ کے نزدیک قصاص ساقط نہیں ہوتا۔

## شافعیہ کا مذہب

پھر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ میں کلام فرمایا ہے، چنانچہ کتاب الام میں فرماتے ہیں :

**وإذا قطع الرجل أنف رجل أو أذنه او قلع سنه، فأبانه، ثم ان المقطوع ذالک منه ألصقه بدمه، او خاط الانف او الاذن او ربط السن بذهب او غيره فثبت، و سأل القود فله ذالک، لانه وجب له القصاص با بانته . (۱)**

یعنی اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کی ناک کاٹ دی، یا کان کاٹ دیا، یا دانت اکھاڑ دیا، اور اس کو بالکل جدا کر دیا، پھر مقطوع شخص اس عضو کو اپنے خون کے ذریعہ جوڑ لے، یا ناک، اور ناک کو سی لے، یا دانت کو سونے کے تار وغیرہ کے ذریعہ جوڑ لے، اور وہ اپنی جگہ پر ثابت ہو جائے، اور پھر وہ مقطوع قصاص کا مطالبہ کرے تو اس کو قصاص لینے کا حق ہے، اس لئے کہ اس عضو کو اس کی جگہ سے جدا کرنے کے نتیجے میں قصاص واجب ہوگا۔

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ کو "روضہ" میں بیان کیا ہے، اور اس کے ساتھ دیت کا مسئلہ بھی ملا دیا ہے، چنانچہ فرمایا کہ :

---

(۱) كتاب الام للشافعي ٥٢/٦ تفريع القصاص فيما دون النفس من الاطراف

قطع اذن شخص، فالصقها المجنی علیه فی حرارة الدم، فالتصقت، لم یسقط القصاص و لا الدیة عن الجانی، لان الحکم یتعلق بالابانة، و قد وجدت . (۱)

کسی شخص کا کان کاٹ دیا گیا، پھر مجنی علیہ نے خون گرم ہونے کی حالت میں اس کان کو اس کی جگہ سے چپکا دیا، اور وہ جڑ گیا تو اس صورت میں جانی سے قصاص اور دیت ساقط نہیں ہوگی، اس لئے کہ قصاص اور دیت کا حکم اس عضو کے جدا کرنے سے متعلق ہوتا ہے، اور وہ جدا ہونا پایا گیا۔

مندرجہ بالا نصوص سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اس مسئلہ میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب مالکیہ کے مختار مذہب کی طرح ہے، وہ یہ کہ مجنی علیہ کے اپنے عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹا دینے سے دیت اور قصاص ساقط نہیں ہوتا۔

## حنابلہ کا مذہب

جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے تو اس مسئلہ میں ان کی دو روایتیں ہیں جن کو قاضی ابو یعلی رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا ہے، وہ فرماتے ہیں :

(اذا قطع اذن الرجل، فأبانها، ثم ألصقها المجنی علیه فی الحال، فالتصقت، فهل علی الجانی القصاص أم لا؟ قال أبوبکر فی کتاب الخلاف : لا قصاص علی الجانی، و علیه حکومة الجراحة، فان سقطت بعد ذالک بقرب الوقت أو بعده کان القصاص واجبًا، لان سقوطها من غیر

(۱) روضة الطالبین و عمدة المفتین للنووی ۱۹۷/۹ ، جع ایضا المجموع شرح المهذب ۲۵۲/۱۷

**جناية عليها من جناية الاول، و عليه ان يعيد الصلوٰة، و احتج بانها لو بانت لم تلتحم، فلما ردها و التحمت كانت الحياة فيها موجودة، فلهٰذا سقوط القصاص.**

**و عندى ان على الجانى القصاص، لان القصاص يجب بالابانة، و قد أبانها، و لان هذا الألصاق مختلف فى اقراره عليه، فلا فائدة له فيه)** (۱)

یعنی جب کسی آدمی کا کان کاٹ دیا جائے، اور وہ بالکل جدا ہو جائے، پھر مجنی علیہ فوراً اس کو اس کی جگہ پر چپکا دے، اور وہ کان اپنی جگہ پر چپک جائے تو اس صورت میں جانی پر قصاص واجب ہوگا یا نہیں؟ امام ابوبکر کتاب الخلاف میں فرماتے ہیں کہ اس صورت میں جانی پر قصاص نہیں، البتہ جو زخم ہوا ہے، اس پر حکومت عدل ہے، اور اگر وہ کان قریبی مدت میں یا کچھ عرصہ بعد گر جائے تو جانی پر قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ بغیر جنایت کے کان کا ساقط ہو جانا جنایت اول کے نتیجے میں ہوا، اور اس شخص پر نماز کا لوٹانا بھی واجب ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ بالکل جدا ہو جاتا تو دوبارہ گوشت نہ بھرتا، لیکن جب دوبارہ اس کان کو اس کی جگہ پر لوٹایا، اور اس نے گوشت پکڑ لیا تو اس سے پتہ چلا کہ اس کے اندر حیات باقی تھی، اسی وجہ سے قصاص ساقط ہو گیا۔

قاضی ابویعلی فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک جانی پر قصاص واجب ہے، اسلئے کہ قصاص عضو کو جدا کرنے کے نتیجے میں واجب ہوتا ہے، اور جانی نے اسکو جدا کر دیا ہے۔

جہاں تک الصاق کا تعلق ہے تو الصاق کے نتیجے میں اس عضو کا اپنی جگہ پر استقرار مختلف ہوتا ہے، لہٰذا اس الصاق کا کوئی فائدہ نہیں۔

---

(۱) المسائل الفقهيه من كتاب الروايتين و الوجهين لابى يعلى ۲۶۷/۲، ۲۶۸

اسی طرح علامہ ابن قدامہؒ نے دو قول بیان کئے ہیں، اور ان میں سے کسی ایک قول کو ترجیح نہیں دی، اور ابو اسحاق ابن مفلح نے بھی ایسا ہی کیا ہے(۱) اور علامہ مرداویؒ اور شمس الدینؒ اور ابن مفلحؒ نے بھی دو قول بیان کئے ہیں(۲) اور علامہ بہوتیؒ نے ابوبکر کا قول اختیار کیا ہے، وہ یہ کہ اس صورت میں قصاص اور دیت دونوں ساقط ہو جائیں گے۔(۳)

## اس مسئلہ میں راجح قول

اس مسئلہ میں ہمارے نزدیک راجح قول وہ ہے جس کی طرف فقہ مالکیہ، حنفیہ اور شافعیہ کے جمہور علماء اور حنابلہ کی ایک جماعت گئی ہے، وہ یہ کہ مجنی علیہ کا اپنے عضو مقطوع کو پیوند کاری کے ذریعہ دوبارہ اس کی جگہ پر لگا لینا جانی سے قصاص اور دیت کو ساقط نہیں کرتا، اس لئے کہ قصاص درحقیقت اس تعدی کا بدلہ ہے جو جانی سے صادر ہوئی، اور اس عضو کو اپنی جگہ سے جدا کرنے کے نتیجے میں وہ تعدی حاصل ہو چکی، لہٰذا عمد کی صورت میں مجنی علیہ قصاص کا مستحق ہوگا، اور خطاء کی صورت میں ارش کا مستحق ہوگا، اور اس عضو مقطوع کو اس کی جگہ پر لگا لینے سے یہ حق ساقط نہیں ہوگا، اس کی مندرجہ ذیل وجوہ ہیں :

(۱) مجنی علیہ کا اس عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹانا درحقیقت اس نقصان

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴۲۳/۹ والشرح الکبیر ۴۳۱/۹ و المبدع لابن مفلح ۳۰۹/۸

(۲) الانصاف للمرداوی ۱۰۰/۱۰ والفروع لابن مفلح ۶۵۵/۵

(۳) کشاف القناع للبہوتی ۶۴۱/۵ و شرح منتہی الارادات ۲۹۶/۳

کا طبی علاج ہے جو اس جنایت کے نتیجے میں مجنی علیہ کو لاحق ہوا، اور علاج کرنے کے نتیجے میں مجنی علیہ کو صحت یابی حاصل ہونا قصاص اور ارش سے مانع نہیں ہے، جیسا کہ ''موضحہ'' زخم کا حکم ہے کہ اگر مجنی علیہ اپنے زخم کا علاج کر لے اور علاج کے نتیجے میں وہ صحت یاب ہو جائے تو یہ صحت یابی قصاص اور ارش کا حق وصول کرنے سے مانع نہیں ہوتی، اسی طرح اگر کوئی عضو جانی کی طرف سے اس کے الگ کئے جانے کے بعد دوبارہ اس کو لوٹا دیا جائے تو اس جنایت کے نتیجے میں جانی پر جو قصاص یا ارش ثابت ہو چکا ہے، اس پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

(۲) مجنی علیہ کی طرف سے اس عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹانے سے بعض نقصان کا تدارک تو ہو جاتا ہے، لیکن عادۃً وہ عضو کبھی بھی اپنی اصل منفعت اور جمال پر واپس نہیں آتا، لہٰذا قصاص اور ارش کو ساقط کرنے کی صورت میں مجنی علیہ کے حق کو فوت کرنا لازم آئے گا، جبکہ مجنی علیہ کے لئے شرعاً وہ حق ثابت ہو چکا ہے۔

(۳) عضو کو قلع کرنے کے نتیجے میں قصاص اور ارش یقینی طور پر ثابت ہو چکا ہے، اور نصوص قطعیہ سے اس کا ثبوت ہوا ہے، اور یہ یقین اس کے مثل یقین ہی سے زائل ہو سکتا ہے، اور قرآن وحدیث میں کوئی ایسی نص موجود نہیں ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ عضو کے اعادہ کرنے سے قصاص یقیناً ساقط ہو جاتا ہے۔

لہٰذا جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ مجنی علیہ کے اپنے عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹانے سے جانی سے قصاص ساقط نہیں ہوتا، تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس عضو کو مجنی علیہ نے پیوند کاری کے ذریعہ دوبارہ لگایا ہے، اس عضو کو دوبارہ کوئی شخص کاٹ دے تو اس عضو کے کاٹے جانے کے نتیجے میں دوبارہ قصاص واجب ہوگا یا

نہیں؟ اکثر فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے کہ دوبارہ قصاص واجب نہیں ہوگا، اور بعض حضرات نے اس کی یہ علت بیان کی ہے کہ جس عضو کو پیوندکاری کے ذریعہ دوبارہ لگایا گیا ہو، وہ دوبارہ اپنی اصل منفعت اور جمال کی طرف واپس نہیں لوٹتا، لہٰذا یہ جوڑنا قابل اعتناء نہیں ہے، چنانچہ علامہ موصلی حنفی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

**و المقلوع لا ینبت ثانیا، لانه لا یلتزق بالعروق و العصب، فکان وجود هذا النبات و عدمه سواء، حتی لو قلعه انسان لا شیئ علیه (۱)**

یعنی اکھاڑا ہوا عضو دوبارہ نہیں نکلتا، اس لئے کہ وہ عضو مقلوع دوبارہ رگوں اور پٹھوں کے ساتھ نہیں جڑتا، لہٰذا اس نکلے ہوئے عضو کا وجود اور عدم وجود دونوں برابر ہیں، حتی کہ اگر انسان اس عضو کو اکھاڑ دے تو اس پر کوئی چیز نہیں آئے گی۔

مندرجہ بالا عبارت کا تقاضہ یہ ہے کہ مقلوع عضو کو دوبارہ اکھاڑنے سے قصاص اور دیت واجب نہیں ہوگی، کیونکہ اس عضو کے اُگنے اور نہ اُگنے کو برابر قرار دیا گیا ہے، لیکن آج کے دور میں بہت سے اعضاء مقلوعہ کے اندر یہ ممکن ہے کہ اگر ان کو دوبارہ ان کی جگہ پر لوٹا دیا جائے تو وہ رگوں اور پٹھوں کے ساتھ دوبارہ جڑ جاتا ہے، لہٰذا ایسے اعضاء میں علامہ موصلیؒ کی بیان کردہ مندرجہ بالا تعلیل نہیں چل سکتی۔ ظاہر یہ ہے کہ اس طرح کے اعضاء میں بھی قصاص واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس عضو کو پیوندکاری کے ذریعہ دوبارہ لگایا گیا ہو، اگرچہ وہ عضو رگوں اور پٹھوں کے ساتھ دوبارہ جڑ بھی جائے، لیکن اس کے باوجود وہ عیب دار عضو ہے، اور اصلی

---

(۱) الاختیار لتعلیل المختار للموصلی ۳۹/۵

عضو کا درجہ حاصل نہیں کر سکتا، لہٰذا اس عضو کے عوض ایسے صحیح عضو کو نہیں کاٹا جائے گا جو اپنی خلقت پر ہے، لیکن اس عیب دار عضو کے کاٹنے کے نتیجے میں دوسرے جانی پر ارش لازم کرنا ضروری ہوگا۔ اور یہ حنابلہ کا قول ہے، چنانچہ علامہ بہوتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ :

**(و ان قلعه) ای ما قطع ثم رد فالتحم (قالع بعد ذالک فعليه ديته) و لا قصاص فيه، لانه لا يقاد به الصحيح باصل الخلقه لنقصه بالقلع الاول)** (۱)

یعنی اگر کسی شخص نے ایسا عضو کاٹ دیا جو پہلے بھی ایک مرتبہ کاٹ دیا گیا تھا، اور اس کو دوبارہ لگا دیا گیا، اور اس کا زخم بھر گیا، تو دوسری مرتبہ کاٹنے والے پر دیت واجب ہوگی، اور اس پر قصاص نہیں آئے گا، اس لئے کہ اس عضو کے بدلے صحیح اور اصل الخلقت والے عضو کو قصاص میں نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ پہلی مرتبہ اس عضو کے کٹنے کی وجہ سے اس کے اندر نقص پیدا ہو چکا ہے۔

## دوسرا مسئلہ : قصاص میں کاٹے گئے عضو کی پیوندکاری

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر جانی کا عضو قصاص میں کاٹ دیا گیا، اور قصاص لئے جانے کے بعد جانی نے وہ عضو دوبارہ اس کی جگہ پر لگا لیا، تو کیا اس عمل کو قصاص کے حکم کی مخالفت تصور کیا جائے گا؟ اور اس سے دوبارہ قصاص لیا جائے گا؟ یا اس عمل کو غیر معتبر سمجھا جائے گا؟

---

(۱) شرح منتهى الارادات للبهوتی ۲۹۶/۳

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر جزم فرمایا ہے کہ جانی کے عضو کو ایک مرتبہ اس کے بدن سے جدا کر دینے سے قصاص کا حکم حاصل ہو گیا، اب اگر جانی اس عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹا دے تو اس سے سابقہ قصاص کا استیفاء لغو نہیں ہوگا، لہٰذا اس سے دوبارہ قصاص نہیں لیا جائے گا، اور پیوند کاری کر کے جو عضو لگایا گیا، اگر اس عضو کو اس کی جگہ پر لگا رہنے دیا جائے تو اس سے قصاص کے حکم کی مخالفت متصور نہیں ہوگی، چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ پہلے مسئلے "یعنی مجنی علیہ کا اپنے عضو کو اس کی جگہ لوٹانے" کا مسئلہ بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں :

(و ان لم يثبته المجنى عليه، او اراد اثباته فلم يثبت (۱) واقص من الجانى عليه، فاثبته فثبت، لم يكن على الجانى اكثر من ان يبان منه مرة، و ان سأل المجنى عليه الوالى ان يقطعه من الجانى ثانية لم يقطعه الوالى للقود، لانه قد أتى بالقود مرة، الا ان يقطعه، لانه الصق به ميتةً) (۲)

یعنی اگر چہ مجنی علیہ نے اس مقطوع عضو کو اس کی جگہ پر نہ لگایا ہو، یا مجنی علیہ نے اس عضو کو اس کی جگہ پر لگانے کا ارادہ کیا، لیکن وہ لگ نہیں سکا، اور جانی سے اس

---

(۱) یہ قید حکم کے لئے "قید احترازی" نہیں ہے، بلکہ مسئلہ کی صورت یہ لی گئی ہے کہ دوسری مرتبہ قصاص لینے کا قول ممکن ہے کہ اس بنیاد پر ہو کہ مجنی علیہ نے اپنے عضو مقطوع کو اس کی جگہ پر نہیں لوٹایا ہے، اور جب مجنی علیہ نے وہ عضو نہیں لوٹایا تو جانی کیسے لوٹا سکتا ہے؟ لہٰذا بیان فرمادیا کہ یہ نقطۂ نظر درست نہیں، اس لئے کہ جانی پر صرف یہ لازم ہے کہ ایک مرتبہ اس کا عضو علیحدہ کر دیا جائے، اور ایسا کر دیا گیا۔ اور اس سے بدلہٰذا یہ مسئلہ بھی نکل آیا کہ اگر مجنی علیہ اپنا عضو دوبارہ لوٹالے تو جانی کے لئے بطریق اولی ایسا کرنا درست ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں جانی اور مجنی علیہ کا حال برابر ہو جائے گا۔

(۲) کتاب الام للشافعی ۵۲/۶ و بمثله صرح النووی فی روضة الطالبین ۱۹۷/۹، ۱۹۸

جنایت پر قصاص لیا گیا (اور اس کا عضو کاٹ دیا گیا) اور اس جانی نے وہ عضو دوبارہ اس کی جگہ پر لگایا اور وہ عضو لگ گیا، تو اب جانی پر ایک مرتبہ سے زیادہ اس کا عضو علیحدہ نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر مجنی علیہ والی اور حاکم سے اس کا مطالبہ کرے کہ جانی کا عضو دوبارہ کاٹا جائے تو حاکم اور والی قصاصا دوسری مرتبہ اس کا عضو نہیں کاٹے گا، اس لئے کہ حاکم نے ایک مرتبہ قصاص لے لیا ہے، البتہ حاکم اس بنیاد پر اس کا عضو دوبارہ کاٹ سکتا ہے کہ اس جانی نے ایک مردہ چیز کو اپنے جسم کے ساتھ لگا دیا ہے۔

اس سے ظاہر ہوا کہ جانی کو اس عمل سے نہیں روکا جائے گا، اور اس کا عضو دوبارہ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ دوبارہ کاٹا جانا موجب قصاص کی مخالفت کرنا ہے۔ البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جو فرمایا کہ حاکم جانی کا عضو اس وجہ سے دوبارہ علیحدہ کر سکتا ہے کہ اس نے ایک مردہ شئی کو اپنے جسم کے ساتھ لگایا ہے، اس کے بارے میں انشاء اللہ تیسرے مسئلہ کے تحت کلام آجائے گا۔

جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک اس مسئلے میں دو قول ہیں، ایک قول امام شافعیؒ کے موافق ہے، اور علامہ ابن قدامہؒ نے ''المغنی'' میں اسی پر جزم فرمایا ہے، وہ فرماتے ہیں :

و ان قطع اذن انسان، فاستوفی منه، فالصق الجانی أذنه، فالتصقت، و طلب المجنی علیه ابانتها، لم یکن له ذالک، لان الابانة قد حصلت، و القصاص قد استوفی فلم یبق له قبله حق ........ و الحکم فی السن

كالحكم فی الاذن . (۱)

یعنی اگر کسی انسان کا کان کاٹ دیا گیا، اور اس کا قصاص بھی لے لیا گیا، پھر جانی نے اپنا کان اس کی جگہ لگالیا، اور وہ لگ گیا، پھر مجنی علیہ نے اس کو علیحد کرنے کا مطالبہ کیا تو اسے اس مطالبہ کا حق نہیں، اس لئے کہ کان کا جدا کرنا حاصل ہو چکا، اور قصاص لے لیا گیا، اب مجنی علیہ کا اس جانی پر کوئی حق باقی نہیں رہا.........اور دانت کا بھی وہی حکم ہے جو کان کا ہے۔

اسی طرح قاضی ابو یعلی نے بھی اس بات پر جزم کیا ہے کہ دوبارہ جانی سے قصاص نہیں لیا جائے گا، چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

(فاذا قطعنا بها اذن الجانی، ثم الصقها الجانی، فان قال المجنی علیه: الصق اذنه بعد ان ثبتها، أزیلوها عنه، قلنا: بقولک لانزیلها، لان القصاص وجب بالابانة ، و قد وجد ذالک . (۲)

یعنی جب ہم نے جانی کا کان کاٹ دیا، اور جانی نے دوبارہ اس کو جوڑ لیا، اب اگر مجنی علیہ کہے کہ اس جانی نے اپنا کان ٹھیک ہونے کے بعد جوڑا ہے، لہٰذا اس کو زائل کر دو، تو ہم مجنی علیہ سے کہیں گے کہ تمہارے کہنے پر ہم اس کو الگ نہیں کرینگے، اسلئے کہ قصاص جدا کرنے کی وجہ سے واجب ہوا تھا، اور وہ جدا کرنا پایا گیا۔

لیکن علامہ ابن مفلح نے ''فروع'' میں اس پر جزم کیا ہے کہ جانی سے دوبارہ

---

(۱) المغنی لابن قدامة ۴۲۳/۹ ; ومثله فی الشرح الکبیر ۴۳۱/۹

(۲) کتاب الروایتین والوجهین ۲۶۸/۲۔ پھر اس پر کلام کیا ہے کہ آیا امام اس کے ناپاک ہونے کی وجہ سے زائل کرنے کا حکم دیگا؟ اس پر انشاء اللہ نجاست والے مسئلہ میں بحث آجائے گی۔

قصاص لیا جائے گا، چنانچہ انہوں نے فرمایا :

(ولو رد الملتحم الجاني أقيد ثانية في المنصوص) (۱)

اگر جانی نے قصاص میں کاٹے گئے عضو کو دوبارہ لوٹا لیا تو دوبارہ قصاص لیا جائے گا۔

علامہ مرداوی اور علامہ بہوتی رحمۃ اللہ علیہما نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، چنانچہ علامہ بہوتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

و من قطعت أذنه و نحوها كمارنه قصاصًا، فألصقها، فالتصقت، فطلب المجني عليه ابانتها، لم يكن له ذالك، لأنه استوفى القصاص، قطع به في "المغني" و "الشرح" والمنصوص أنه يقاد ثانيًا، اقتصر عليه في الفروع، و قدمه في المحرر وغيره، قال في "الانصاف" (۲) في ديات الأعضاء و منافعها : أقيد ثانية على الصحيح من المذهب و قطع به في التنقيح هناك، و تبعه في المنتهى، قال في شرحه : لمجني عليه ابانته ثانيًا، نص عليه، لأنه أبان عضوًا من غيره دوامًا، فوجبت ابانته منه دوامًا لتحقق المقاصة. (۳)

جس شخص کا کان وغیرہ جیسے ناک کا کنارہ قصاصاً کاٹ دیا گیا، اور جانی نے اس کو دوبارہ جوڑ لیا، اور وہ جڑ گیا، اب مجنی علیہ نے اس کو جدا کرنے کا مطالبہ کیا، تو

---

(۱) الفروع لابن مفلح ۶۵۵/۵

(۲) الانصاف للمرداوی ۱۰۰/۱۰

(۳) کشاف القناع للبہوتی ۶۴۱/۵

مجنی علیہ کو اس مطالبہ کا حق نہیں ہے، اس کہ وہ اپنا پورا قصاص لے چکا ہے، المغنی اور شرح الکبیر میں اسی کو قطعی حکم قرار دیا ہے، البتہ منصوص یہ ہے کہ جانی سے دوبارہ قصاص لیا جائے گا، فروع میں اسی پر اکتفا کیا گیا ہے، "محرز" وغیرہ میں اسی کو مقدم کیا ہے، "الانصاف" میں "دیات الاعضاء ومنافعہا" کی بحث میں فرمایا ہے کہ صحیح مذہب کے مطابق دوبارہ قصاص لیا جائے گا، اور "تنقیح" میں اسی کو قطعی حکم قرار دیا ہے، اور "المنتہی" میں اسی کی اتباع کی گئی ہے، اور اس کی شرح میں کہا ہے کہ مجنی علیہ دوسری مرتبہ قصاصا اس جانی کے عضو کو جدا کرا سکتا ہے، اسی پر نص وارد ہے، کیونکہ جانی نے دوسرے کے عضو کو ہمیشہ کے لئے جدا کر دیا ہے، لہٰذا جانی کا عضو بھی ہمیشہ کے لئے جدا کیا جائے گا، تاکہ برابری کا تحقق ہو جائے۔

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے، انہوں نے مجنی علیہ کے اپنے عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹانے کا تو ذکر کیا ہے، جیسا کہ پہلے مسئلہ کے تحت ہم نے ان کی عبارت نقل کیں، لیکن قصاص کے بعد جانی کا اپنے عضو کو دوبارہ لگانے کے بارے میں اس طرح صراحت کے ساتھ ذکر نہیں کیا، جس طرح شوافع اور حنابلہ کی کتابوں میں ہم نے پایا، البتہ علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ کے کلام میں مختصراً اس مسئلہ کو میں نے پایا، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ :

فان اقتص بعد ان عادا لہیئتہما، فعادت أذن المقتص منہ، أو عینہ فذلک، و ان لم یعودا، أو قد کانت عادت سن الأول أو أذنہ فلا شیئ علیہ، و ان عادت سن المستقاد منہ أو أذنہ، و لم تکن عادت سن الاول، ولا

أذنه غرم العقل، قاله أشهب في كتاب ابن المواز . (۱)

اور اگر دونوں اعضاء کے اپنی ہیئت پر واپس لوٹ آنے کے بعد قصاص لیا گیا، اور ''مقتص منہ'' کا کان یا اس کی آنکھ بھی اپنی اصلی ہیئت پر آگئی تو بھی یہی حکم ہے، اور اگر دونوں اپنی ہیئت پر نہیں لوٹیں، یا صرف پہلے شخص کا دانت یا اس کا کان اپنی ہیئت پر واپس لوٹ آیا تو اس کے لئے کوئی چیز نہیں، اور اگر ''مقتص منہ'' کا دانت یا کان اپنی ہیئت پر لوٹ آئے، جبکہ پہلے شخص (جس کا دانت یا کان کاٹا گیا) کا دانت اپنی ہیئت پر نہیں لوٹا، اور نہ کان اپنی ہیئت پر لوٹا تو دیت واجب ہوگی، امام اشہب نے ابن المواز کی کتاب میں یہی فرمایا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک جانی کا اپنے عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹانے سے قصاص کے درست ہونے پر کوئی اثر واقع نہیں ہوتا، جبکہ مجنی علیہ نے بھی اپنے عضو کو دوبارہ اپنی جگہ پر لوٹا لیا ہو۔ لیکن اگر مجنی علیہ نے تو اپنے عضو کو اس کی جگہ پر نہیں لوٹایا اور جانی نے وہ عضو دوبارہ لوٹا لیا تو اس صورت میں جانی دیت کا تاوان ادا کرے گا۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے، تو میں نے ان کی کتابوں میں ''جانی'' کے اپنے عضو کو دوبارہ لوٹانے کا مسئلہ نہیں پایا، لیکن فتاوی ہندیہ میں ''المحیط'' سے ایک مسئلہ ہمارے زیر بحث مسئلہ کے مشابہ ذکر کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ :

اذا قلع رجل ثنية رجل عمدًا، فاقتص له من ثنية القالع، ثم نبتت ثنية المقتص منه، لم يكن للمقتص له أن يقلع

(۱) البيان و التحصيل لابن رشد ۶۷/۱۶

تلک الثنیة التی نبتت ثانیًا . (۱)

یعنی اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کے سامنے کے دانت عمداً توڑ دیے، اس کے نتیجے میں قصاصاً توڑنے والے شخص کے بھی سامنے کے دانت توڑے گئے، پھر ''مقتص منہ'' کے دانت دوبارہ نکل آئے تو اب ''مقتص لہ'' کو یہ اختیار نہیں کہ ''مقتص منہ'' کے جو سامنے کے دانت دوبارہ نکل آئے ہیں، دوبارہ ان کو قصاصاً توڑ دے۔

یہ عبارت اس بات پر دلالت کررہی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ ''مجنی علیہ'' جانی کے عضو کو صرف ایک مرتبہ قصاصاً جدا کرنے کا مستحق ہے، مجنی علیہ کا یہ حق نہیں کہ وہ کاٹا ہوا عضو ہمیشہ فوت شدہ حالت میں باقی رہے، ظاہر یہ ہے کہ احناف کا مذہب اس مسئلہ میں شافعیہ کے مذہب کی طرح ہے، اس کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں :

(۱) ...... پہلی وجہ یہ ہے کہ احناف نے خود سے نکلنے والے سامنے کے دانتوں کو اپنی حالت میں باقی رکھنے کی اجازت دی ہے، اور وہ اس کو قصاص کے مقتضی کے معارض نہیں سمجھتے، باوجودیکہ خود نکلنے والا دانت جوڑے گئے دانت کے مقابلے میں زیادہ محکم اور مضبوط ہوتا ہے، اور اس سے زیادہ نفع دینے والا ہوتا ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ جوڑے گئے دانت کو اپنی جگہ پر برقرار رکھنا بطریق اولیٰ قصاص کے مقتضی کے معارض نہیں ہوگا۔

---

(۱) الفتاوی الهندیه ۱۱/۶ الباب الرابع من الجنایات

(۲) ...... دوسری وجہ یہ ہے کہ ہم نے پہلے مسئلہ میں بیان کیا کہ اگر مجنی علیہ اپنے عضو کو دوبارہ اسکی جگہ پر لوٹا دے تو مجنی علیہ کا یہ عمل جانی پر جو قصاص اور تاوان واجب ہوا ہے، اس پر کوئی اثر نہیں کرے گا، بلکہ قصاص اسی طرح واجب رہے گا جیسے اس عضو کی پیوند کاری سے پہلے واجب تھا، اس پر جانی کے اپنے عضو کی پیوند کاری کو قیاس کیا جائیگا کہ جانی کا یہ عمل بھی قصاص کی وصولیابی پر اثر انداز نہیں ہوگا، ورنہ تو پھر یہ انصاف کی بات نہیں ہوگی کہ مجنی علیہ کو تو اپنے عضو کی پیوند کاری کرنے کی اجازت ہو، اور جانی کو اپنے عضو کی پیوند کاری سے قطعاً روک دیا جائے۔

لہٰذا میرے نزدیک اس مسئلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کی ایک جماعت کا مذہب راجح ہے، اور حنفیہ کے مذہب کا مقتضیٰ بھی یہی ہے، وہ یہ کہ ایک مرتبہ عضو کو اس کی جگہ سے جدا کرنے سے قصاص حاصل ہو جاتا ہے، اس کے بعد ہر فریق اپنے عضو کو عمل جراحی کے ذریعہ اس کی جگہ پر دوبارہ لگانے میں آزاد ہے، جو چاہے لگالے، اب اگر جانی یہ عمل کر لے، اور مجنی علیہ یہ عمل نہ کرے تو یہ اس بات پر مبنی ہے کہ ہر شخص اپنے جسم میں جو چاہے تصرف کرے، اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ "جانی" کا یہ عمل قصاص کے مقتضیٰ کے خلاف ہے، جیسے کہ اگر مجنی علیہ تو اپنا عضو دوبارہ لگالے، اور جانی دوبارہ نہ لگائے تو یہ عمل بھی قصاص کے معاملہ پر کوئی اثر نہیں کرے گا، اور دونوں میں سے ہر ایک اپنے جسم کے نقصان کے لئے جو علاج اس کو میسر ہو، اس کو اختیار کرے، اور لوگوں کے جسموں کے علاج میں برابری اور مساوات پیدا کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

## تیسرا مسئلہ :

کیا پیوندکاری کے ذریعہ لگایا ہوا عضو دونوں مسئلوں میں ناپاک ہے؟

اوپر ہم نے جو بحث کی، وہ قصاص کے مسئلہ سے متعلق تھی، اور اب تک ہم نے عضو مقطوع کی پیوندکاری کے مسئلے پر اس حیثیت سے نظر ڈالی کہ وہ قصاص کے حکم مقتضی کے معارض ہے یا نہیں؟ اور ہم نے جمہور فقہاء کے مذہب کو ترجیح دی کہ پیوندکاری کا عمل قصاص کے مسئلہ پر اثر انداز نہیں ہوتا، لہٰذا اس عضو کی پیوندکاری سے پہلے جو حکم تھا، پیوندکاری کے بعد بھی وہ حکم برقرار رہے گا، اور پیوندکاری سے پہلے جو قصاص لیا جا چکا، پیوندکاری کے بعد اس کے اعادہ کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

اب ہم ایک دوسرے مسئلہ کی طرف منتقل ہوتے ہیں، وہ یہ کہ کیا مجنی علیہ اور جانی کیلئے دیلئے یہ جائز ہے کہ وہ اپنے جدا شدہ عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لگوالیں؟ اور کیا وہ دوبارہ لگایا ہوا عضو پاک سمجھا جائے گا یا ناپاک؟ اور کیا اس عضو کے ساتھ نماز پڑھنی جائز ہوگی یا نہیں؟

یہ مسئلہ اس لئے پیدا ہوا کہ زندہ جانور کے جسم سے جو عضو جدا کر دیا جائے، اسکے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا وہ عضو پاک ہے یا ناپاک؟ فقہاء کی ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ زندہ کے جسم سے جو عضو علیحدہ کر دیا جائے وہ مطلقاً حرام ہے، ان کا استدلال حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے ہے کہ :

**ما قطع من الحي فهو ميت . (۱)**

''کہ زندہ سے جو چیز کاٹ دی جائے وہ مردہ ہو جاتی ہے''

اور حضرت ابوواقد اللیثی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ:

**قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة، و هم يجبّون أسمنة الابل ، و يقطعون اليات الغنم، فقال : ما يقطع من البهيمة وهي حية، فهو ميتة . (۲)**

یعنی جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ تشریف لائے، تو اہل مدینہ زندہ اونٹوں کے کوہان کاٹ لیا کرتے تھے، اور زندہ دنبے کی چکتیاں کاٹ لیا کرتے تھے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جانور جب کہ وہ زندہ ہو، اس کی کوئی چیز کاٹ لی جائے تو وہ مردہ ہوتی ہے۔ ان احادیث کی بنیاد پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس طرف گئے ہیں کہ یہ حکم ہر جاندار کے لئے ہے، چنانچہ کتاب الامّ میں فرماتے ہیں:

**و اذا كسر للمرأة عظم، فطار، فلا يجوز ان ترقعه الّا بعظم مايؤكل لحمه ذكيّا، و كذلك ان سقطت سنه صارت ميتة، فلا يجوز له ان يعيدها بعد مابانت ........ و ان رقع عظمه بعظم ميتة أو ذكيّ لا يؤكل لحمه، أو عظم انسان فهو كالميتة، فعليه قلعه، و اعادة كل صلاة صلاها و هو عليه، فان لم يقلعه جبره السلطان على قلعه . (۳)**

---

(۱) امام حاکم نے مستدرک میں انہی الفاظ سے اس حدیث کو حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نقل کیا ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور امام ذہبیؒ نے بھی اس کو ثابت مانا ہے۔ ج ٤، ص ۲۳۹

(۲) اخرجه الترمذی فی الصید، باب ما قطع من الحیّ وهو میت، حدیث نمبر ۱۵۰۸۔۱۵۰۹

(۳) کتاب الام للشافعی ۵٤/۱ باب ما یوصل بالرجل و المرأة

یعنی اگر کسی شخص کی ہڈی ٹوٹ جائے، اور وہ اپنی جگہ سے سرک جائے، تو اس کی پیوند کاری جائز نہیں، مگر اس ذبح شدہ جانور کی ہڈی سے جس کا گوشت کھایا جاتا ہے، اسی طرح اگر کسی کا دانت ٹوٹ گیا تو وہ مردار ہو گیا، لہٰذا اس کے لئے جائز نہیں کہ اس کے جدا ہونے کے بعد دوبارہ اس کو لگائے ....... اگر اپنی ہڈی کو کسی مردار کی ہڈی کے ذریعہ سے، یا ایسے ذبح شدہ جانور کی ہڈی سے پیوند کاری کی جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا، یا انسان کی ہڈی سے پیوند کاری کی تو وہ مردار کی طرح ہے، اس کو علیحدہ کرنا اور اکھاڑنا واجب ہے، اور ان نمازوں کا اعادہ ضروری ہے جو اس عضو کے ساتھ اس نے پڑھی ہوں، اور وہ شخص اس ہڈی کو نہ اکھاڑے تو بادشاہ وقت اس کو ہڈی اکھاڑنے پر مجبور کرے۔

اور ہم نے گذشتہ صفحات میں مسئلہ ثانیہ کے بیان کے وقت ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ :

**و ان سأل المجني عليه الوالي أن يقطعه من الجاني ثانيةً، لم يقطعه الوالي للقود، لأنه قد أتى بالقود مرةً، ألا أن يقطعه، لأنه الصق به ميتةً .** (۱)

یعنی اگر مجنی علیہ حاکم سے یہ مطالبہ کرے کہ وہ جانی کا عضو دوبارہ کاٹ دے (جس کو پیوند کاری کے ذریعہ اس نے اگا لیا ہے) تو حاکم قصاص کے طور پر اس کا عضو نہ کاٹے، اس لئے کہ ایک مرتبہ قصاص لے لیا گیا، مگر حاکم اس عضو کو اس لئے کاٹ دے کہ اس نے ایک مردار شئی کو اپنے جسم کے ساتھ جوڑ دیا ہے۔

---

(۱) کتاب الام للشافعی ٥٢/٦

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مندرجہ بالا قول اسی سیاق میں ہے، گویا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ۔جیسا کہ کتاب الام کی عبارت سے ظاہر ہے۔ جانی کا اپنے عضو کے اعادہ کے مانع ہونے کو اس حیثیت سے نہیں دیکھتے کہ وہ قصاص کے مقتضی کے خلاف ہے، بلکہ وہ اس حیثیت سے اس کو جائز نہیں سمجھتے کہ وہ جدا شدہ عضو ناپاک ہے، لہٰذا اس کو جسم سے جوڑنا جائز نہیں، اور اگر جانی اس کو جوڑ لے تو بادشاہ اس کو جدا کرنے کا حکم دے گا، اور اس عضو کا جڑا رہنا نماز کی صحت سے مانع ہے۔

لیکن ہم شوافع کی معتبر کتب کی طرف مراجعت کرتے ہیں تو مذہب شافعیہ کے بڑے حضرات کو اس بات کا قائل پاتے ہیں کہ انہوں نے انسان کے جز کے پاک ہونے کا قول اختیار کیا ہے، اگرچہ اس عضو کو اس کی زندگی میں جدا کیا ہو، امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

> الأصل ان ما انفصل من حی فهو نجس، و يستثنى الشعر المجزوز من ماكول اللحم فی الحياة........و يستثنى ايضًا شعر الآدمی و العضو البان منه........فهٰذه كلها طاهرة على المذهب . (۱)

اصل یہ ہے کہ زندہ سے جو عضو جدا کیا جائے وہ ناپاک ہوتا ہے، البتہ زندہ ماکول اللحم جانور سے جو بال کاٹے جائیں وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہیں.......اور اس حکم سے انسان کے بال اور انسان کے جسم سے جدا کیا جانے والا عضو بھی مستثنیٰ ہے. ......یہ سب اس مذہب پر پاک ہیں۔

---

(۱) روضة الطالبين ۱۵/۱ ۔

علامہ شربینی الخطیب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

**والجزء المنفصل من الحیوان الحی و مشیمته کمیتته، أی ذلک الحی، ان طاهرًا فطاهر، و ان نجسا فنجس........ فالمنفصل من الآدمی أو السمک أو الجراد طاهر، و من غیرها نجس . (۱)**

زندہ حیوان سے جدا ہونے والا عضو اور اس کی پیدائشی جھلی اس زندہ حیوان کے مردار حصے کی طرح ہے، اگر وہ جاندار پاک ہے تو یہ بھی پاک ہے، اور اگر وہ جاندار ناپاک ہے، تو یہ بھی ناپاک ہے، لہٰذا انسان یا مچھلی یا ٹڈی سے جدا ہونے والا عضو پاک ہے، اور ان کے علاوہ دوسرے جاندار کا عضو ناپاک ہے۔

علامہ رملی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

**و الجزء المنفصل بنفسه ، أو بفعل فاعل من الحیوان الحی کمیتته و طهارة و ضدها........فالید من الآدمی طاهرة، و لو مقطوعة فی سرقة . (۲)**

زندہ حیوان سے خود سے جدا ہونے والا عضو یا کسی فاعل کے فعل کے نتیجے میں جدا ہونے والا عضو مردار کی مانند ہے، پاکی اور اس کی ضد یعنی ناپاکی کی حالت میں، لہٰذا آدمی کا ہاتھ پاک ہے، اگرچہ چوری کے جرم میں کاٹا گیا ہو۔

اس عبارت کے تحت علامہ شبراملسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

**انظر لو اتصل التجزء المذکور باصله و حلته الحیاة،**

---

(۱) مغنی المحتاج ۸۰/۱

(۲) نہایة المحتاج ۲۲۸/۱

فهل يطهر و يؤكل بعد التذكية أو لا؟ و نظيره مالو أحياء اللّٰه الميتة، ثم ذكيت، ولا يظهر في هذه الا الحل، فكذا الأولى . (۱)

دیکھو! اگر جز مذکور اپنی اصل کے ساتھ مل جائے، اور اس میں زندگی آجائے تو کیا وہ پاک ہوگا؟ اور ذبح کے بعد وہ جز کھایا جائے گا یا نہیں؟...... اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی مردہ جانور کو اللہ تعالیٰ زندہ کردے، اور پھر اس کو ذبح کیا جائے، تو اس جانور میں حلت ہی ظاہر ہوگی، یہی معاملہ پہلی والی صورت میں ہوگا (یعنی جز کا بھی یہی حکم ہوگا، جو کل کا حکم ہے)

مندرجہ بالا عبارت اس پر دلالت کررہی ہے کہ زندہ آدمی کا جو عضو جدا کیا جائے وہ مطلقاً پاک ہے، البتہ انسان کے علاوہ دوسرے جاندار سے جو عضو جدا ہو جائے، اگر وہ عضو جدائی کے بعد اپنی اصلی جگہ کے ساتھ متصل نہ ہو جائے (اور اس کے اندر حیاۃ نہ آجائے) تو اس عضو کے ناپاک ہونے ہی کا حکم لگایا جائے گا، اور اگر وہ عضو اپنی اصل جگہ کے ساتھ متصل ہو جائے، اور اس میں زندگی بھی آجائے تو وہ عضو دوبارہ پاک ہو جائے گا۔

مندرجہ بالا عبارات ونصوص بظاہر کتاب الام کی اس عبارت سے معارض ہیں جو ہم نے اوپر نقل کی، شاید امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الامّ کی عبارت سے بعد میں رجوع کرلیا ہو، یا فقہاء شافعیہ نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے کی خلاف قول اختیار کیا ہو، بہر حال! جو بھی صورت ہوئی ہو، اب فقہاء شافعیہ کا مذہب

---

(۱) حاشية نهاية المحتاج ۱: ۲۲۸

یہ ہے کہ انسان کے جسم سے جدا ہونے والا عضو پاک ہے، اسی بنیاد پر اگر کوئی اپنا عضو دوبارہ اس کی جگہ پر لگالے تو اس کو اکھاڑنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، نہ ہی اس عضو کے ناپاک ہونے اور نماز کے فاسد ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے، ان کے نزدیک اصل یہ ہے کہ وہ اعضاء جن کے اندر زندگی حلول نہیں کرتی، جیسے ناخن، دانت، بال وغیرہ، ان کا حکم یہ ہے کہ زندہ آدمی کے جسم سے جدا ہونے سے یہ ناپاک نہیں ہوتے، لیکن وہ اعضاء جن کے اندر زندگی حلول کرتی ہے، جیسے کان، ناک وغیرہ یہ اعضاء زندہ کے جسم سے جدا ہونے کے بعد ناپاک ہوجاتے ہیں، لیکن متاخرین حنفیہ نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ وہ جدا ہونے والا عضو خود اس شخص کے حق میں ناپاک نہیں، لہٰذا اگر وہی شخص اپنے عضو کو اپنے جسم کے ساتھ لگالے تو اس کے ناپاک ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، البتہ دوسرے لوگوں کے حق میں وہ عضو ناپاک ہی رہے گا، لہٰذا اگر کوئی دوسرا شخص پیوند کاری کے ذریعہ اس عضو کو اپنے جسم کے ساتھ لگالے تو وہ ناپاک ہی رہے گا۔ اور یہ ناپاکی کا حکم اس صورت میں ہے جب اس عضو میں زندگی حلول نہ کرے، لیکن اگر اس عضو کی پیوند کاری کے بعد اس میں زندگی حلول کر جائے تو وہ عضو دوسرے شخص کے حق میں بھی ناپاک نہیں رہے گا۔

علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ نے اس اصل مذکور کو بیان فرمایا ہے، چنانچہ فرمایا:

ان اجزاء الميتة لا تخلو : اما ان يكون فيها دم أو لا، فالأولى كاللحم نجسة، والثانية ففي غير الخنزير و الآدمي ليست نجسة ان كانت صلبة، كالشعر والعظم

**بلا خلاف........ و اما الآدمی ففیه روایتان، فی روایة نجسة........ وفی روایة طاهرة لعدم الدم، وعدم جواز البیع للکرامة .** (۱)

فرمایا کہ مردہ جانور کے اجزاء دو حال سے خالی نہیں، یا تو ان کے اندر خون ہوگا، یا خون نہیں ہوگا، پہلی قسم کے اجزاء جیسے گوشت، اس کا حکم یہ ہے کہ وہ ناپاک ہے، دوسرے قسم کے اجزاء کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ خنزیر اور انسان کے علاوہ دوسرے جاندار کے اجزاء ہیں تو اگر وہ اجزاء سخت ہیں تو وہ بلا اختلاف ناپاک نہیں، جیسے بال، ہڈی، وغیرہ، جہاں تک انسان کے اجزاء کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک روایت میں ناپاک ہیں، دوسری روایت میں خون کے نہ ہونے کی وجہ سے پاک ہیں، البتہ انسان کی عزت اور شرافت کی وجہ سے ان کی بیع جائز نہیں۔

لیکن فتاویٰ خانیہ میں ہے کہ :

**قلع انسان سنه، أو قطع أذنه، ثم أعادهما الی مکانهما، و صلی، أو صلی و سنه أو أذنه فی کمه، تجوز صلاته فی ظاهر الروایة .** (۲)

کسی شخص نے اپنا دانت اکھاڑا، یا اپنا کان کاٹا، پھر ان دونوں کو اپنی جگہ پر لوٹا دیا، اور پھر نماز پڑھی، یا اس حال میں نماز پڑھی کہ اس کا دانت یا اس کا کان اس کی آستین میں تھا تو ظاہر الروایت کے مطابق اس کی نماز جائز ہے۔

---

(۱) البحر الرائق ۱۰۷/۱

(۲) فتاویٰ قاضیخان ۳۰/۱ فصل فی النجاسة تصیب الثوب

یہ مسئلہ ''التجنیس'' میں اور ''الخلاصۃ'' میں اور ''السراج الوہاج'' میں بھی مذکور ہے، جیسا کہ ''البحر'' میں اور ''رد المحتار'' میں موجود ہے۔ لیکن بعض حضرات نے مندرجہ بالا اصل مذکور کی بنیاد پر یہ اشکال کیا ہے کہ ''کان'' ان اعضاء میں سے ہے، جس میں ''زندگی'' حلول کرتی ہے، لہٰذا حنفیہ کی اصل کے مطابق جدا ہونے کے بعد وہ ناپاک ہوجانا چاہیے۔ علامہ مقدسی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب دیا ہے جسے علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے، وہ یہ کہ :

**والجواب على الاشكال أن اعادة الأذن و ثباتها انما يكون غالبا بعود الحياة اليها، فلا يصدق أنه مما أبين من الحي، لأنها بعود الحياة اليها صارت كأنها لم تبن، و لو فرضنا شخصًا مات، ثم اعيدت حياته معجزة، أو كرامةً لعاد طاهرًا .** (۱)

اشکال کا جواب یہ ہے کہ کان کو اس کی جگہ پر واپس لوٹانا، اور کان کا اس جگہ پر ثابت ہونا، یہ عام طور پر اس میں زندگی کے لوٹنے کے ساتھ ہوتا ہے، لہٰذا اس پر یہ بات صادق نہیں آئے گی کہ وہ کسی زندہ سے جدا کیا گیا ہے، اس لئے دوبارہ اس میں زندگی لوٹنے سے وہ کان ایسا ہوگیا گویا کہ وہ جدا ہی نہیں ہوا۔ مثلاً اگر ایک شخص کے بارے میں ہم یہ فرض کریں کہ مر چکا، پھر اس کے اندر بطور معجزہ یا کرامت کے زندگی واپس آگئی تو وہ طاہر اور پاک ہوجائے گا۔

علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے مندرجہ بالا عبارت کی تعلیق کرتے

---

(۱) یہ بعینہ وہی دلیل ہے جس سے شافعیہ میں سے علامہ شبراملسیؒ نے نہایۃ المحتاج کے حاشیہ میں استدلال کیا ہے، اور ابھی قریب میں گزرا ہے۔

ہوئے فرمایا :

**اقول : ان عادت الحیاۃ الیھا فھو مسلم، لکن یبقی الاشکال، لو صلی وھی فی کمّ مثلًا والاحسن ماأشار الیہ الشارح ۔ أی صاحب "الدرالمختار" ۔ من الجواب بقولہ : وفی الاشباہ.... الخ و بہ صرح فی السراج ۔ أی حیث قال: والأذن المقطوعۃ والسن المقطوعۃ طاھرتان فی حق صاحبھما، وان کانتا اکثر من قدر الدرھم.... فمافی الخانیۃ من جواز صلاتہ ولو الاذن فی کمہ، لطھارتھا فی حقہ، لأنھا أذنہ . (۱)**

میں کہتا ہوں کہ اگر اس میں زندگی لوٹ آئے تو یہ بات مسلم ہے، لیکن یہ اشکال تو اب بھی باقی ہے کہ اگر وہ اس حال میں نماز پڑھے کہ وہ عضو اس کی آستین میں ہو۔ کیا عمدہ بات ہے جس کی طرف شارح نے یعنی صاحب درالمختار سے ان الفاظ سے جواب دیتے ہوئے اشارہ کیا ہے :کہ ''اشباہ'' میں ہے، اور ''السراج'' میں اس کی صراحت کی گئی ہے، وہ یہ کہ کٹا ہوا کان، اور توڑا ہوا دانت، دونوں اپنے صاحب کے حق میں پاک ہیں (اگر چہ وہ دوسرے کے حق میں ناپاک ہیں) اگر چہ وہ دونوں مقدار درہم سے زیادہ ہوں ۔لہٰذا ''خانیہ'' میں جو آیا ہے کہ نماز درست ہو جائے گی، اگر چہ کان اس کی آستین میں ہو، یہ اس کان کے خود اس شخص کے حق میں پاک ہونے کی وجہ سے ہے، اس لئے یہ اس کا اپنا کان ہے۔

''اشباہ'' کی عبارت جس کی طرف علامہ عابدین رحمۃ اللہ نے اشارہ کیا

---

(۱) ردالمحتار ۲۰۷/۱ و منحۃ الخالق ۱۰۷/۱

ہے، وہ مندرجہ ذیل ہے :

**الجزء المنفصل من الحی کمیتة، کالأذن المقطوعة والسن الساقطة الا فی حق صاحبه فطاهر و ان کثر. (۱)**

یعنی زندہ سے جدا کیا جانے والا جزء مردار کی طرح ہے، جیسے کٹا ہوا کان، گرائے جانے والا دانت، مگر صاحب کان اور صاحب دانت کے حق میں طاہر ہے، اگر چہ زیادہ مقدار میں ہو (غیر کے حق میں نجس ہے)

مندرجہ بالا نصوص فقہیہ سے ظاہر ہوا کہ انسان کے جسم سے جو عضو جدا ہو جائے، وہ احناف کے نزدیک خود اس شخص کے حق میں نجس نہیں، اسی طرح اگر اس عضو کو دوبارہ لگانے کے بعد اس کے اندر زندگی حلول کر جائے تو کسی کے نزدیک بھی ناپاک نہیں، البتہ انسان کے جسم سے جدا کیا جانے والا عضو حنفیہ کے نزدیک دوسرے شخص کے حق میں اس وقت تک ناپاک ہے جب تک اس عضو میں زندگی سرایت نہ کر جائے، اس سے ثابت ہوا کہ زیر بحث مسئلہ میں حنفیہ کا مذہب شافعیہ کے مختار مذہب کی طرح ہے، وہ یہ کہ جدا ہونے والا عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹا اس کو ناپاک نہیں کرتا ہے، لہٰذا اس کو دوبارہ لگانے سے نہیں روکا جائے گا، اور نہ ہی اس کی وجہ سے نماز فاسد ہوگی۔

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے، ان کے نزدیک معتمد قول یہ ہے کہ انسان کے جسم سے جو عضو جدا ہو جائے، وہ ناپاک نہیں، علامہ دردیر رحمۃ اللہ علیہ "الشرح الکبیر" میں فرماتے ہیں :

---

(۱) الاشباہ والنظائر مع الحموی، الفن الثانی کتاب الطہارۃ ۲۰۳/۱

" فالمنفصل من الآدمی مطلقًا طاهر علی المعتمد "

یعنی انسان کے جسم سے جدا ہونے والا عضو معتمد قول پر مطلقاً پاک ہے۔

اس کے تحت علامہ دسوقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

أی بناء علی المعتمد من طهارة میتته، و أما علی الضعیف فما أبین منه نجس مطلقًا......علی المعتمد من طهارة ما أبین من الآدمی مطلقًا، یجوز رد سن قلعت لمحلها، لا علی مقابله . (۱)

یعنی قول معتمد کی بنیاد پر کہ مردار آدمی پاک ہے، البتہ ضعیف قول کے مطابق یہ ہے کہ انسان کے جسم سے جو بھی عضو جدا ہو جائے وہ مطلقاً ناپاک ہے۔ چونکہ معتمد قول کے مطابق آدمی سے جدا ہونے والا عضو مطلقاً پاک ہے، لہٰذا جو دانت اکھاڑ دیا گیا ہو، اس کو اس کی جگہ پر لوٹانا درست ہے، اس کے بالمقابل جگہ پر لوٹانا درست نہیں۔

پھر امام حطاب رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے کہ نجس ہونے کا قول مرجوح ہونے کے باوجود یہ قول اس عضو کو لوٹانے کے ابتدائی زمانے میں مؤثر ہے، لہٰذا ابتداءً اس شخص کو اس سے روکا جائے گا، لیکن اگر انسان اپنے دانت کو اس کی جگہ پر لوٹالے، اور وہ دانت مضبوط ہو جائے، تو اس ضعیف قول کے مطابق بھی اس کی نماز درست ہو جائے گی۔

چنانچہ برزالی میں ہے کہ :

---

(۱) الدسوقی علی شرح الخیل ۱: ۵٤

**اذا قلع الضرس و ربط لا تجوز الصلوة به، فان رده و التحم جازت الصلوة به للضرورة .** (۱)

اگر کسی کی داڑھ اکھاڑ دی گئی، اور اس شخص نے اس داڑھ کو باندھ لیا تو اس کی نماز درست نہیں، لیکن اگر اس نے اس داڑھ کو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹایا، اور وہ جم گئی تو اب ضرورۃً اس کی نماز درست ہو جائے گی۔

امام زرقانی رحمۃ اللہ علیہ نے ''المدونۃ'' سے نقل کیا ہے کہ اس عضو کے نجس ہونے کا قول اگرچہ ضعیف ہے، جیسے کہ ہم نے پیچھے بیان کیا، البتہ ضرورت کے مواقع اس سے مستثنیٰ ہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

**و علی عدم طهارة ميتته لا ترد سن سقطت ، و علی طهارتها ترد، و ظاهره ، و ان لم يضطر لردها علی هذا، بخلاف علی الاول، فيجوز للضرورة، كما في شرح المدونة، و روی عن السلف عبد الملك و غيره أنهم كانوا يردونهم و يربطونها بالذهب .** (۲)

یعنی مردار کے پاک نہ ہونے کی تقدیر پر جو دانت گر جائے اس کو نہیں لوٹایا جائے گا، اور پاک ہونے کی تقدیر پر واپس لوٹایا جائے گا، ظاہر ہے کہ اس تقدیر پر اس کو اگرچہ لوٹانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، بخلاف پہلی تقدیر پر (کہ اس کو نہ لوٹانے پر مجبور کیا جائے گا) لہٰذا ضرورۃً لوٹانا جائز ہوگا، جیسا کہ مدونہ کی شرح میں ہے، سلف میں عبد الملک وغیرہ سے مروی ہے کہ وہ حضرات ایسے دانت کو لوٹاتے

---

(۱) مواهب الجليل للحطاب ۱۲۱/۱

(۲) الزرقاني علی مختصر الخليل ۲۹/۱

تھے، اور اس کو سونے سے باندھتے تھے۔

اس سے ظاہر ہوا کہ مالکیہ کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ انسان کے جسم سے جدا ہونے والا عضو پاک ہے، لہٰذا اس کو اس کی جگہ پر لوٹانا جائز ہے۔ اور اگر کسی عضو کو لوٹایا اور وہ عضو اپنی جگہ پر جم گیا، اور جڑ گیا تو پھر دونوں قولوں کے مطابق اس عضو کے پاک ہونے اور اس عضو کے ساتھ نماز جائز ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔

جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے، اس مسئلے میں ان کی دو روایتیں ہیں، چنانچہ علامہ ابن مفلح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

و ان عاد سنه بحراراتها، فعادت، فطاهرة، و عنه نجسة . (۱)

یعنی اگر کسی شخص نے اپنا دانت گرم حالت میں لگادیا، اور وہ لگ گیا تو وہ دانت پاک ہے، اور انہی سے ایک روایت ناپاک ہونے کی ہے۔

لیکن علامہ مرداوی رحمۃ اللہ علیہ نے پاک ہونے کے قول کو ترجیح دی ہے، اور فرمایا کہ اکثر حضرات کا رجحان اسی طرف ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

فان سقطت سنه فأعادها بحرارتها، فثبتت، فهي طاهرة، هذا المذهب، و عليه الجمهور، و قطع به اكثرهم، و عنه انها نجسة........ و كذا الحكم لو قطع أذنه فاعادها في الحال، قاله في القواعد . (۲)

اگر کسی کا دانت گر گیا، اس نے گرم ہونے کی حالت میں اس کو لگالیا، اور وہ دانت اپنی جگہ پر جم گیا تو وہ دانت پاک ہے، صحیح مذہب یہی ہے، اور جمہور اسی

---

(۱) الفروع لابن مفلح ۳۷۰/۱

(۲) الانصاف للمرداوی ۸۹/۱ ؛

مذہب پر ہیں، اکثر حضرات نے اسی کو قطعی حکم بیان کیا ہے۔ انہی سے ایک روایت ہے کہ وہ دانت ناپاک ہے........یہی حکم اس صورت میں بھی ہے کہ جب کان کاٹا، اور پھر فوراً اس کو اس کی جگہ پر لگالیا، یہ بات قواعد میں بیان فرمائی ہے۔

اسی قول پر علامہ بہوتی رحمۃ اللہ علیہ نے جزم فرمایا ہے(۱) اس کی تائید اس سے ہوتی ہے جو علامہ ابویعلی رحمۃ اللہ علیہ نے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے قصاص کے مسئلہ میں بروایت اثرم نقل کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

> **و نقل الاثرم عنه في الرجل يقتص منه من أذن أو أنف فيأخذ المقتص منه، فيعيد بحرارته، فيثبت، هل تكون ميتةً؟ فقال: أرجو ان لا يكون به باس........فقيل له: يعيد سنه؟ قال: أما سن نفسه فلا بأس، و هذا يدل على الطهارة، لأنه بعض من الجملة، فلما كانت الجملة طاهرة كان أبعاضها طاهرة .** (۲)

امام اثرم نے اس شخص کے بارے میں نقل کیا ہے، جس سے کان اور ناک کا قصاص لیا گیا ہو، پھر وہ مقتص منہ گرم ہونے کی حالت میں اپنے کان اور ناک لوٹا دے، اور وہ اپنی جگہ پر ثابت ہو جائے، تو وہ مردار ہوگا؟ انہوں نے جواب دیا کہ مجھے امید ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں.....پھر ان سے پوچھا گیا کہ کیا وہ اپنا دانت واپس لگا لے؟ فرمایا: اپنا دانت لوٹانے میں کوئی حرج نہیں.....ان کا یہ جواب اس دانت کی پاکی پر دلالت کر رہا ہے، اس لئے کہ یہ دانت پورے جسم کا

---

(۱) شرح منتهى الارادات ۱۵۵/۱

(۲) كتاب الروايتين والوجهين ۲۰۲/۱

بعض حصہ ہے، جب پورا جسم پاک ہے، تو اس کے اجزاء بھی پاک ہوں گے۔

الحمد للہ - ماسبق میں ہم نے جو بیان کیا، اس سے ثابت ہوا کہ چاروں مذاہب میں راجح یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے جدا شدہ عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹا لے تو وہ پاک ہی رہے گا، اس کے ناپاک ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اور نہ ہی نماز فاسد ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اور اسی جہت سے اس عضو کو دوبارہ اکھاڑنے کا حکم بھی نہیں دیا جائے گا۔

بہر حال! جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عضو کو دوبارہ لوٹانا قصاص کے مقتضی کے خلاف نہیں ہے، اور یہ ناپاکی کو بھی مستلزم نہیں ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ جدا شدہ عضو کو لوٹانا مباح ہے، اس میں کوئی حرج نہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

## چوتھا مسئلہ : حد میں کاٹے گئے عضو کو لوٹانا

چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی حد شرعی میں کسی شخص کا کوئی عضو جدا کر دیا جائے، مثلاً چوری کی سزا میں، یا ڈاکہ ڈالنے کی سزا میں، تو کیا محدود شخص کے لئے جائز ہے کہ حد شرعی جاری ہونے کے بعد اپنے عضو کو دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹا لے؟ اور عضو کو دوبارہ لوٹانے سے حد شرعی کا ابطال تو لازم نہیں آئے گا؟

یہ مسئلہ میں نے فقہاء کے کلام میں نہیں پایا، شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ حد کے اندر جو عضو جدا کیا جاتا ہے، وہ صرف ہاتھ میں یا پاؤں میں متصور ہے، اس لئے کہ جس حد میں اعضاء کو جدا کیا جاتا ہے، وہ سرقہ (چوری) یا حرابۃ (ڈاکہ) میں منحصر ہے، اور ان دونوں میں جو عضو جدا کیا جاتا ہے، وہ ہاتھ اور پاؤں ہیں۔ شاید فقہاء

نے ان دونوں اعضاء کی جدائی کے بعد دوبارہ اس کی جگہ پر لوٹانے کا تصور بھی نہیں کیا۔ اور یہ معاملہ اب تک ویسا ہی ہے جیسے فقہاء کرام کے دور میں تھا، طب جدید کے تجربات نے اگرچہ جراحت اور اعضاء کی پیوند کاری کے میدان میں نئے نئے باب کھولے ہیں، لیکن اب تک اعضاء کو ان کی جگہ پر لگانے میں مکمل کامیابی حاصل نہیں ہوئی، پیوند کاری کے ذریعہ لگائے جانے والے ہاتھ پاؤں، بڑے بڑے اخراجات برداشت کرنے، اور سخت مشقت اٹھانے کے باوجود، وہ پہلے کی طرح کام نہیں کرتے، حتی کہ وہ اعضاء جو لکڑی یا لوہے کے بنا کر لگا دیے جاتے ہیں، وہ پیوند کاری کے ذریعہ لگائے جانے والے اصلی اعضاء کی بنسبت مریض کے لئے زیادہ فائدہ مند ثابت ہوتے ہیں، چنانچہ انسائیکلوپیڈیا آف براٹانیکا میں ہے :

"If the delicate sheaths containing the nerves are cut, however, as must happen if a nerve is partially or completely severed, regeneration may not be possible. Even if regeneration occurs, it is unlikely to be complete... defective nerve regeneration is the main reason why limb grafts usually are unsatistactory. A mechanical artificial limb is likely to be of more value to the patient" (1)

یعنی وہ باریک جھلی جو پٹھوں پر محیط ہوتی ہے، اگر اس جھلی کو کاٹ دیا جائے، جیسا کہ جب کسی پٹھے کو کلاً یا جزءً کاٹ دیا جائے، تو اس جھلی کا کٹنا لازم ہے، اس

---

(1) Encyclopeadia Britannica V.28p.747 ed 1988.

جھلی کا دوبارہ پیدا ہونا ممکن نہیں، اور اگر دوبارہ پیدا ہو بھی جائے، تو بھی مکمل طور پر پیدا ہونا متعذر رہے........اور دوبارہ پیدا نہ ہونے کا یہی نقص اعضاء کی پیوند کاری کامیاب نہ ہونے کا سب سے بڑا سبب ہے، ظاہر ہے کہ مصنوعی طور بنائے جانے والا عضو مریض کے لئے زیادہ فائدہ مند ثابت ہوتا ہے۔

ایک اور جگہ لکھا ہے کہ :

"Replacement of severed hands and arms has been tried in a few patients, and some of the results appear to have been worthwhile; replacemen of lower limbs seem much less justifiable, because the patient is likely to be better off with an artificial leg" (1)

بعض مریضوں کے کٹے ہوئے ہاتھوں اور بازوؤں کو دوبارہ ان کی جگہ پر جوڑنے کا رادہ کیا گیا، اگر چہ اس کے بعض نتائج تو عادۃً ظاہر ہوئے۔لیکن یہ بات سامنے آئی کہ نچلے اعضاء ۔جیسے پاؤں۔ کا ٹھیک ٹھیک درست ہونا اکثر کے مقابلے میں بہت کم پایا گیا، جبکہ مریض مصنوعی پاؤں کے استعمال کو زیادہ بہتر محسوس کرتا ہے۔

میں نے اس بارے میں قابل اعتماد ڈاکٹروں سے رجوع کیا، انہوں نے اس بات کی تائید کی اور اس پر یقین کا اظہار کیا کہ ہاتھ پاؤں کا اعادہ کامیاب نہیں ہے، لہٰذا ہاتھ پاؤں کے لوٹانے کا معاملہ ایسا ہے جو واقع نہیں ہوسکتا، حتی کہ اس

---

(1) Micropeadia Britannica V.11p.899 ed 1988.

زمانے میں بھی کامیاب نہیں ہوسکا، اس لئے اس کے حکم شرعی کی بحث کرنا ایک نظری بحث ہوگی، جس کا واقعی اور عملی زندگی سے کوئی تعلق نہیں، بخلاف قصاص کے مسئلہ کے، قصاص کے اندر ہاتھ یا پاؤں کے اجزاء میں کسی ایسے جزء کو جدا کر دیا جائے جس کو سرجری کے ذریعہ دوبارہ لوٹانا ممکن ہو، لہٰذا اس کی بحث عملی فائدہ سے خالی نہیں، اس وجہ سے اس بحث کو میں نے کچھ تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔

جہاں تک چوری اور ڈاکے میں کاٹے گئے عضو کی بحث کا تعلق ہے، چونکہ اس کا بھی عملی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہے (کیونکہ اس ہاتھ اور پاؤں کا جوڑنا ممکن ہی نہیں) لہٰذا مناسب یہ ہے کہ اس کے پیش آنے سے پہلے اس کے اندر غور و خوض نہ کریں، اور فقہاء سلف نے اس بات کو ناپسند کیا ہے کہ جو واقعہ اب تک پیش نہیں آیا اس کے اندر غور و خوض کیا جائے، فقہاء فرماتے ہیں :

لا تعجلوا بالبلاء قبل نزوله

بلاء اور مصیبت نازل ہونے سے پہلے اس کی جلدی مت کرو۔ لہٰذا اس مسئلہ میں کوئی قطعی بات نہیں کرتا، جب تک آنکھوں سے اس کا مشاہدہ نہ کرلیں، البتہ میں یہ چاہتا ہوں کہ اس مسئلہ کی بنیاد کو ذکر کردوں، جس پر اس مسئلہ کی بنیاد ہے، اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ ایسا واقعہ پیش آگیا ہے تاکہ اس مسئلہ کا حکم معلوم کرنے میں مددگار و معاون بن جائے۔

## وہ یہ کہ اس مسئلے کے دو حل ہیں

پہلا حل : یہ ہے کہ ہم حد کو قصاص پر قیاس کریں، اور یہ کہیں کہ ماقبل میں

قصاص کی بحث سے یہ بات ثابت ہوچکی کہ جمہور فقہاء کے نزدیک مختار یہ ہے کہ قصاص کا حکم عضو کو جدا کرنے سے اپنی انتہاء کو پہنچ جاتا ہے، قصاص کے حکم میں یہ بات داخل نہیں ہے کہ وہ عضو ہمیشہ کے لئے فوت شدہ حالت میں باقی رہے، یہی حکم حد کا ہے کہ جب ایک مرتبہ ہاتھ یا پاؤں جدا کرنے کے ذریعہ حد قائم کردی گئی تو اب حد کا عمل مکمل ہوگیا، اس ہاتھ کو یا اس کی منفعت کو ہمیشہ کے لئے فوت کرنا مقصود نہیں، اور اسی وجہ سے چور اور ڈاکوں کے لئے جائز ہے کہ وہ مصنوعی ہاتھ یا پاؤں لگوا کر ان کو استعمال کرلیں، لہٰذا اس میں بھی کوئی مانع نہیں ہے کہ وہ اپنے کٹے ہوئے ہاتھ کو پیوند کاری کے ذریعہ دوبارہ لگالیں۔

دوسرا حل : یہ ہے کہ حد اور قصاص کے درمیان فرق ہے، وہ یہ ہے کہ قصاص کے اندر مقصود یہ ہے کہ مجنی علیہ کو جتنا نقصان اور ضرر پہنچا ہے، اتنا ہی ضرر جانی کو پہنچایا جائے، یہ مقصد عضو کو جدا کرنے سے حاصل ہوجاتا ہے، اس لئے کہ جانی سے جو جنایت صادر ہوئی ہے وہ عضو کے جدا کرنے سے آگے متجاوز نہیں ہوئی، اور اگر مجنی علیہ اپنے عضو کو اس کی جگہ پر دوبارلوٹانا چاہے تو اس کے لئے اس میں کوئی مانع نہیں ہے۔ یہی معاملہ استیفاء قصاص کا ہے کہ صرف عضو کو جدا کرنے سے قصاص حاصل ہوجاتا ہے، اور یہ قصاص اس بات سے نہیں روکتا کہ جانی اپنے عضو کو دوبارہ اپنی جگہ پر لگالے، برخلاف حد میں عضو کو جدا کرنے کے، اس لئے کہ حد میں عضو کو جدا کرنا کسی ضرر مماثل کے مقابل نہیں، بلکہ وہ تو ابتداءً ہی اللہ شانہ کی طرف سے ایک مقررہ سزا ہے، چونکہ حد میں اللہ تعالیٰ نے ہاتھ کاٹنے اور پاؤں کاٹنے کو فرض فرمایا ہے، لہٰذا حد کے اندر صرف عضو کو جدا کرنا ہی مقصود نہیں، بلکہ

مقصود یہ ہے کہ اس عضو کو اس لئے جدا کر دیا جائے تا کہ جانی پر اس عضو کی منفعت فوت ہو جائے، اب اگر ہم جانی کو اس عضو کے دوبارہ لگانے کی اجازت دیدیں تو اس سے حد کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔

لہٰذا اس مسئلہ میں غور وخوض اس بات پر موقوف ہے کہ آیا حد کا مقصد جانی کا عضو جدا کر کے اس کو تکلیف دینا ہے، یا مکمل طور پر اس عضو کی منفعت فوت کرنا ہے؟ اگر اول مقصود ہے تو جانی کے لئے اس عضو کا اعادہ کرنا جائز ہوگا، اور اگر ثانی مقصود ہے تو پھر اعادہ کرنا جائز نہ ہوگا، اور دونوں احتمالات پر دلائل موجود ہیں، البتہ اس وقت کسی ایک کے بارے میں قطعی حکم لگانا ہم پر واجب نہیں، اس لئے کہ آج کے دور میں بھی یہ مسئلہ غیر متصور الوقوع ہے، اور جس دور میں یہ مسئلہ متصور الوقوع ہو جائے گا، اس دور کے فقہاء کے دلوں کو اللہ تعالیٰ اس حکم کے لئے کھول دیں گے، جس میں اللہ تعالیٰ کی رضا مقصود ہے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

(۳)

# احکام التورّق وتطبیقاته المصرفیة

یعنی

# کسی چیز کو ادھار خرید کر
## کم قیمت پر نقد فروخت کرنا

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

**(۴) ’’کسی چیز کو ادھار خرید کر کم قیمت پر نقد فروخت کرنا‘‘**

یہ عربی مقالہ "احکام التورق و تطبیقاته المصرفية" کا ترجمہ ہے، یہ مقالہ رابطہ عالم اسلامی کی "المجمع الفقهي" المكة المكرمة کے ساتویں اجلاس منعقدہ جنوری ۲۰۰۳ء میں پیش کیا گیا، یہ مقالہ "بحوث في قضايا فقهية معاصرة" کی جلد ثانی میں شائع ہو چکا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# احکام التورّق وتطبیقاتہ المصرفیۃ

## (کسی چیز کو ادھار خرید کر کم قیمت پر نقد فروخت کرنا)

الحمدللّٰہ ربّ العالمین، والصلاۃ والسلام علی سیدنا و مولانا محمد خاتم النبیین، واشرف المرسلین، وعلی آلہ واصحابہ اجمعین، وعلی کل من تبعھم باحسان الی یوم الدین۔
امّا بعد:

یہ ایک مقالہ ہے، جس کے اندر میں نے 'تورّق' کے احکام اور اس کی ان عملی صورتوں کو بیان کرنے کا ارادہ کیا ہے جو آجکل اسلامی مالیاتی اداروں میں جاری ہیں، یا ان کو جاری کرنے کی تجویز پیش کی جا رہی ہے۔ اللہ تعالیٰ مجھے اس کے اندر سیدھے راستے پر رہنے کی توفیق عطا فرمائے اور لغزش اور غلطی سے میری حفاظت فرمائے۔ آمین۔

### تورّق کے لغوی اور اصطلاحی معنی

لفظ 'تورّق' وَرِق (واؤ کے فتح اور را کے کسرہ کے ساتھ) سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں ''ڈھلے ہوئے درہم'' اسی طرح ''الرِقۃ'' (بکسر الراء و تخفیف القاف) سے ماخوذ ہے، ابو عبیدہ فرماتے ہیں کہ: ''وَرِق'' کے معنی ہیں

''چاندی'' چاہے وہ ڈھلی ہوئی ہو، جیسے دراہم، یا ڈھلی ہوئی نہ ہو(۱)

لغت میں لفظ ''تورّق'' نہیں ملتا، اہل لغت نے لفظ ''وَرِق'' سے نکلنے والے جن افعال مشتقہ کا ذکر کیا ہے، وہ صرف ''ایراق'' (باب افعال) اور استیراق (باب استفعال) میں محدود ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے، اُورق الرجل'' جب کسی کے پاس مال زیادہ ہو جائے، اور ''مستورق'' اس شخص کو کہا جاتا ہے جو چاندی طلب کرے، شاید فقہاء کرام نے ''تورّق'' کی اصطلاح اس شخص کے لئے وضع کی ہے جو چاندی حاصل کرنے میں مشقت اٹھائے۔

فقہاء کی اصطلاح میں ''تورّق'' یہ ہے کہ کوئی شخص ادھار سامان خریدے، پھر بائع کے علاوہ کسی اور کو وہی سامان اس قیمت سے کم قیمت پر نقد فروخت کردے جس قیمت پر اس نے وہ سامان خریدا ہے اور اس کے ذریعہ اس کو نقد رقم حاصل ہو جائے (۲)

اس نام کے ساتھ یہ اصطلاح فقہاء کرام میں صرف فقہاء حنابلہ کی کتابوں میں ملتی ہے، چنانچہ امام شمس الدین ابن مفلح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ولو احتاج الی نقد، فاشتری مایساوی مائة بمائتین، فلابأس، نص علیه وهی التورّق۔(۳)

''اگر ایک شخص کو نقد رقم کی ضرورت تھی، اس نے سو روپے والی چیز دو سو روپے میں (ادھار) خرید لی تو اس میں کوئی حرج نہیں۔''

---

(۱) لسان العرب لابن منظور، ج۱۰، ص۳۷۵، طبع قم، ایران ۱۴۰۵ھ

(۲) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۱۴، ص۱۴۷

(۳) الفروع لابن مفلح، ج۴، ص۱۷۱

علامہ ابن قیم جوزی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول نقل فرمایا ہے کہ:

التورّق آخية الربا(١)

یعنی 'تورّق' سود کا پھندا ہے۔

اگر یہ قول حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ سے انہی الفاظ سے ثابت ہو (البتہ مجھے مستند کتب حدیث میں ان کا یہ قول نہیں ملا) تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ کلمہ ''تورّق'' قرن اوّل سے اس معنی میں مستعمل ہے، لیکن عجیب بات یہ ہے کہ اہل لغت نے، حتیٰ کہ وہ حضرات جنہوں نے فقہاء کی اصطلاحات پر مستقل کتابیں تألیف کی ہیں۔ جیسے فیومی اور مطرزی وغیرہ نے بھی یہ کلمہ ذکر نہیں کیا ہے، البتہ فیومی رحمۃ اللہ علیہ نے ''تورّق'' کی صورت بیان کرکے اس کا نام ''عینة'' رکھا ہے۔(٢) اسی وجہ سے فقہاء حنابلہ کے علاوہ جمہور فقہاء نے ان کی اتباع میں اس کو ''عینة'' کی صورتوں میں ایک صورت کے طور پر بیان کیا ہے۔ جس کی تفصیل انشاءاللہ آگے آجائے گی۔

فقہاء حنابلہ کی اصطلاح کے مطابق ''تورّق'' اور ''عینة'' میں فرق یہ ہے کہ ''عینة'' اسے کہتے ہیں کہ ایک شخص اپنا سامان ادھار فروخت کرے، اور پھر وہی بائع اپنا سامان قیمت فروخت سے کم قیمت پر نقد خرید لے جبکہ ''تورّق'' میں خریدنے والا وہی بائع نہیں ہوتا جس نے ابتداءً وہ سامان فروخت کیا ہے، بلکہ

---

(١) تهذيب السنن لأبی داؤد، ج ٥، ص ١٠٨ - "آخية" رسّی کے اس پھندے کو کہا جاتا ہے جو رسّی کے کنارے پر ہوتا ہے، اور جس کے ذریعہ جانور کو باندھا جاتا ہے۔ اس قول کا مطلب یہ ہے کہ 'تورّق' سود کی طرف کھینچتا ہے۔

(٢) المصباح المنير للفيومی، ج ٢، ص ٤٤١

مشتری اوّل کسی تیسرے شخص کو وہ سامان نقد فروخت کرتا ہے کہ بائع اوّل کے ساتھ اس تیسرے شخص کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ لہٰذا "عینۃ" میں سامان بائع اوّل کی طرف واپس چلا جاتا ہے، اور "تورّق" میں وہ سامان بائع اوّل کی طرف واپس نہیں لوٹتا، بلکہ مشتری اس چیز کو اپنی ملکیت میں لانے کے بعد اس کو بازار میں نقد فروخت کر دیتا ہے، تاکہ اسے پیسے حاصل ہو جائیں۔ جن حضرات نے اس کو "عینۃ" کی صورتوں میں سے ایک صورت قرار دیا ہے۔ ان حضرات نے یہ دیکھا کہ یہ صورت مندرجہ ذیل امور میں "عینۃ" کے ساتھ مشترک ہے:

(۱)......"تورّق" اور "عینۃ" دونوں میں بائع اوّل اپنا سامان ادھار فروخت کرتا ہے اور بازار میں وہ چیز جس قیمت پر نقد فروخت ہو رہی ہے۔ اس قیمت سے زیادہ پر فروخت کرتا ہے۔

(۲)......تورق اور "عینۃ" دونوں میں مشتری اوّل کا مقصود نقد رقم کا حصول ہوتا ہے۔

(۳)......ان دونوں کو درحقیقت سودی قرض سے بچنے کے لئے ایک حیلہ اور مخرج کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔

## فقہاء کے نزدیک "تورّق" کا حکم

جہاں تک فقہاء حنابلہ کے نزدیک "تورّق" کا تعلق ہے تو ان کی کتابوں کی مراجعت سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اگرچہ اس بارے میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے دو قول ہیں، ایک قول "مکروہ" ہونے کا ہے۔ لیکن حنابلہ کے نزدیک مختار قول جواز کا ہے۔ چنانچہ ابن مفلح دونوں قول ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ولو احتاج الی نقد، فاشتری مایساوی مائة بمائتین، فلابأس، نصّ علیه، وھی التورّق، وعنه: یکرہ، وحرمه شیخنا(۱)

اگر کسی شخص کو نقد رقم کی ضرورت ہو، اور وہ شخص سو روپے والی چیز دو سو روپے میں خرید لے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس پر صراحت فرمائی ہے، اور اسی کا نام ''تورّق'' ہے، امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ صورت مکروہ ہے، اور ہمارے شیخ نے اس کو حرام قرار دیا ہے۔

اسی طرح شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ولو کان مقصود المشتری الدرھم، وابتاع السلعة الی أجل لیبیعھا ویأخذ ثمنھا، فھذا یسمّی التورّق، ففی کراھته عن احمد روایتان(۲)

اگر مشتری کا مقصد درہم کا حصول ہو، اور وہ کوئی سامان ادھار خرید لے، تاکہ اس کو فروخت کر کے رقم حاصل کر لے تو اس کا نام ''تورّق'' ہے اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے اس کی کراہت کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔

لیکن علامہ مرداوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔

لواحتاج الی نقد، فاشتری مایساوی مائة بمائة و خمسین، فلابأس، نصّ علیه، وھو المذھب، وعلیه

---

(۱) الفروع لابن مفلح، ج ٤، ص ۱۷۱

(۲) فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیة، ج ۲۹، ص ۳۰

الاصحاب، وھی مسألة التورق(۱)

اگر کسی شخص کو نقد رقم کی ضرورت ہو اور وہ شخص سو روپے والی چیز ڈیڑھ سو روپے میں خرید لے تو اس میں کوئی حرج نہیں، اس کی صراحت کی گئی ہے، یہی مذہب ہے اور اسی پر تمام اصحاب کا اتفاق ہے اور یہی مسئلہ ''تورّق'' کہلاتا ہے۔

اس عبارت میں علامہ مرداوی رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرما دیا کہ اصل مذہب جواز کا ہے، اور فقہاء حنابلہ کی بہت بڑی جماعت اسی طرف گئی ہے، اسی وجہ سے علامہ بھوتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ومن احتاج لنقد، فاشترى مايساوى ألفا بأكثر ليتوسع بثمنه، فلابأس نصّا(۲)

اگر کسی شخص کو نقد رقم کی ضرورت ہو، چنانچہ وہ شخص ایک ہزار روپے والی چیز زیادہ قیمت پر خرید لے، تاکہ اس کو ثمن میں توسع ہو جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

اور ''کشاف القناع'' میں فرماتے ہیں:

ولو احتاج انسان الى نقد، فاشترى مايساوى مائة بمائة وخمسين، فلا بأس بذلك، نص عليه، وھى أى ھذه المسألة تسمىّ مسألة التورّق(۳)

اگر کسی شخص کو نقد رقم کی ضرورت ہو، چنانچہ وہ شخص سو روپے

---

(۱) الإنصاف للمرداوى، ج۴، ص۳۳۷، مطبع دار التراث العربى ۱۴۰۰ھ

(۲) شرح منتهى الارادات، ج۲، ص۱۵۸، طبع دارالفكر۔

(۳) كشاف القناع، ج۳، ص ۱۷۵، مطبعة الحكومة بمكة ۱۳۹۴ھ

والی چیز ڈیڑھ سو روپے میں خرید لے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس کی صراحت کی گئی ہے، اور اس مسئلہ کو ''مسئلہ التورق'' کہا جاتا ہے۔

علامہ بھوتی رحمۃ اللہ علیہ نے اس بارے میں کسی اختلاف کو ذکر نہیں فرمایا، اس لئے کہ ان کے مذہب میں قول معتمد جواز کا ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ کے کلام سے یہی ظاہر ہوتا ہے، اگرچہ انہوں نے ''تورّق'' کا مسئلہ صراحتاً ذکر نہیں فرمایا۔ لیکن بیع ''عینۃ'' پر کلام کے دوران اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے، چنانچہ فرمایا کہ وہ بیع ''عیـنـة'' جو ناجائز ہے، وہ یہ ہے کہ وہ بائع جس نے اپنا سامان ادھار فروخت کیا ہے، وہی بائع دوبارہ اس سامان کو خرید لے، اس کے بعد فرمایا:

وفي كل موضع قلنا لا يجوزله أن يشترى، لايجوز ذلك لوكيله، لأنه قائم مقامه، ويجوز لغيره من الناس، سواء كان أباه اوابنه اوغيرهما، لأنه غير البائع اشترى بنسيئة، أشبه الأجنبى(۱)

یعنی ہر وہ مقام جہاں ہم نے یہ کہا ہے کہ ''بائع کے لئے خریدنا جائز نہیں'' اسی طرح بائع کے وکیل کے لئے بھی خریدنا جائز نہیں، اس لئے کہ وکیل مؤکل کا نائب اور قائم مقام ہوتا ہے، البتہ بائع کے علاوہ دوسروں کے لئے اس کا خریدنا جائز ہے، چاہے خریدنے والا بائع کا باپ ہو، یا بیٹا ہو، یا کوئی اور

(۱) المغنى لابن قدامة، ج٤، ص٤٦، دارالكتب العلمية، بيروت

ہو۔اس لئے کہ وہ غیر بائع ہے جس نے وہ چیز ادھار خریدی تھی، لہٰذا وہ باپ اور بیٹا اجنبی کے مشابہ ہوگئے۔

یہ عبارت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ اگر مشتری ثانی بائع اوّل کے علاوہ کوئی اجنبی ہو تو یہ بیع جائز ہے، اور ''تورّق'' میں بھی یہی صورت ہوتی ہے۔

ظاہر یہی ہے کہ حنابلہ کے نزدیک مختار مذہب جواز کا ہے، لیکن علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ ''شراء'' کی مختلف انواع بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

والثالث: ان لایکون مقصوده لا هذا ولا هذا (یعنی لیس مقصود المشتری الا نتفاع بالسلعة ولا الاتجار فیها) بل مقصوده دراهم لحاجته الیها، وقد تعذر علیه أن یستسلف قرضا، او سلما، فیشتری سلعة یبیعها ویأخذ ثمنها، فهذا هو التورّق، وهو مکروه فی أظهر قولی العلماء، وهذا إحدی الروایتین عن احمد(۱)

تیسری صورت یہ ہے کہ مشتری کا مقصد نہ یہ ہو، نہ وہ ہو (یعنی مشتری کا مقصد نہ تو اس سامان سے انتفاع کرنا ہو، نہ ہی اس سامان کے ذریعہ تجارت کرنی مقصود ہو) بلکہ اس کا مقصد دراہم حاصل کرنا ہو، جس کی اسے ضرورت ہے، اور اس کے لئے کسی سے قرض حاصل کرنا، یا بیع سلم کرنا بھی متعذر تھا، لہٰذا وہ سامان خرید کر اس کو فروخت کر دیتا ہے، اور اس کے ذریعہ پیسے حاصل کر لیتا ہے۔ یہی صورت 'تورق' ہے، علماء کے دو

(۱) فتاوی ابن تیمیة، ج۲۹، ص ٤٤٢،

اقوال میں سے اظہر قول یہ ہے کہ یہ صورت مکروہ ہے، اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت اس طرح ہے۔

علامہ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

فان قيل: فما تقولون اذا لم تعد السلعة اليه، بل رجعت الى ثالث، هل تسمّون ذلك عينه؟ قيل: هذه مسالة التورق، لأن المقصود منها الورق، وقد نص احمد فى رواية أبى داؤد على أنها من العينة، وأطلق عليها اسمها، وقد إختلف السلف فى كراهيتها، فكان عمر بن عبدالعزيز يكرهها، وكان يقول: التورّق آخية الربا، ورخص فيه اياس بن معاوية، وعن أحمد فيها روايتان منصوصتان، وعلل الكراهة فى احدا هما بأنه بيع مضطرّ، وقد روى أبو داؤد عن علّى أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع المضطرّ، فأحمد رحمه الله أشار إلى أن العينة انما تقع من رجل مضطرّ الى نقد، لأن الموسر يضن عليه بالقرض، فيضطر الى أن يشترى منه سلعة ثم يبيعها، فان اشتراها منه بائعها كانت عينة، وان باعها من غيره فهى التورّق، ومقصوده فى الموضعين الثمن، فقد حصل فى ذمته ثمن مؤجل مقابل ثمن حالّ انقص منه، ولا معنى للربا الا هذا، لكنه ربا بسلم، لم يحصل له مقصوده الا بمشقة، ولو لم يقصده كان

ربا بسهولة(۱)

یعنی اگر یہ سوال کیا جائے کہ اپ حضرات بیع کی اس صورت کے بارے میں کیا فرماتے ہیں، جس میں ''سامان'' واپس بائع کے پاس نہ لوٹے، بلکہ تیسرے شخص کے پاس چلا جائے، کیا آپ حضرات اس کو بھی "عینة" کا نام رکھتے ہیں؟ جواب میں کہا گیا کہ یہ صورت ''تورّق'' کی ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں مشتری کا مقصود ''دراھم کا حصول ہوتا ہے۔ ابوداؤد کی ایک روایت میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ یہ بھی بیع "عیـــنة" کی ایک صورت ہے۔ اس اس پر بیع "عیـــنة" کا اطلاق کیا جائے، البتہ قدماء نے اس کی کراہیت کے بارے میں اختلاف کیا ہے، چنانچہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ اس کو مکروہ قرار دیتے تھے۔ چنانچہ آپ فرماتے تھے کہ ''التورّق آخیة الربا'' یعنی تورّق سود کا پھندا ہے۔ اور حضرت ایاس بن معاویہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی اجازت دی ہے اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے اس کے بارے میں دو روایتیں منصوص ہیں، ان میں جس روایت میں اس صورت کو مکروہ قرار دیا ہے، اس کی علت یہ بیان فرمائی ہے کہ یہ بیع مضطرّ ہے، اور امام ابوداؤد نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ روایت نقل فرمائی ہے کہ

---

(۱) تهذيب السنن لابن القيم، ج۵، ص۱۰۸، ۱۰۹، مکتبہ اثریہ، پاکستان۔

''حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع مضطر سے منع فرمایا ہے۔

لہٰذا امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ بیع عینہ وہی شخص کرتا ہے جو نقد رقم کے حصول کی طرف مجبور ہوتا ہے، کیونکہ مالدار شخص اس کو قرض دینے میں بخل کرتا ہے، لہٰذا وہ غریب اس پر مجبور ہوتا ہے کہ اس مالدار سے سامان خرید کر پھر فروخت کر دے، اب اگر خریدار وہی بائع اول ہی ہو تو یہ صورت ''بیع عینہ'' ہے، اور اگر خریدار بائع اوّل کے علاوہ کوئی تیسرا شخص ہو تو یہ ''تورّق'' ہے اور دونوں صورتوں میں مشتری کا مقصود ''ثمن'' کا حصول ہے، اس معاملے کے نتیجے میں اس مشتری کے ذمہ ثمن حال انقص کے مقابلے میں ثمن مؤجل اکثر لازم آ رہا ہے، اور اسی کو سود کہا جاتا ہے، البتہ ادھار لین دین کے نتیجے میں سود لازم آیا، جس میں مقصد کا حصول مشقت سے ہوا، اگر ادھار لین دین درمیان میں نہ ہوتا تو یہ یقیناً سود ہوتا۔

## شوافع کا مذہب

جہاں تک امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا تعلق ہے تو جمہور فقہاء جس کو ''بیع عینۃ'' فرماتے ہیں، آپ نے اس کے جائز ہونے کی تصریح فرمائی ہے، بیع عینہ یہ ہے کہ بائع اول مشتری سے وہی چیز کم قیمت پر خرید لے، چنانچہ اپنی کتاب "الأمّ" میں بڑی شدت کے ساتھ بیع عینہ کے جواز کی تصریح فرمائی ہے۔ پھر فرمایا:

واذا كانت هذه السلعة لى كسائر مالى، لم لا أبيع ملكى بما شئت و شاء المشترى(۱)

''یعنی جب دوسرے مال کی طرح وہ مال میری ملکیت میں آ گیا تو میں اپنی ملکیت کو جس طرح چاہوں، فروخت کروں۔ جبکہ مشتری بھی اس کو خریدنا چاہتا ہے''۔

اس کے بعد امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ''عینہ'' کے جواز پر دلائل دینے میں طویل کلام فرمایا ہے، اور اس میں کسی کراہت کا ذکر نہیں فرمایا(۲) اور متقدمین شوافع بھی اسی راستے چلتے ہوئے اس کو بلا کراہت جائز قرار دیا ہے، چنانچہ علامہ بغوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

اذا باع شيئاً الى أجل و سلّم، ثم اشتراه قبل حلول الأجل يجوز، سواء اشتراه بمثل ماباع او بأقل او بأكثر، كما يجوز بعد حلول الأجل(۳)

یعنی اگر کسی شخص نے کوئی چیز ایک مدت کے لئے ادھار فروخت کی، اور وہ چیز مشتری کے سپرد کردی، اور پھر مدت آنے سے پہلے بائع نے وہی چیز دوبارہ خریدلی تو یہ صورت جائز ہے، چاہے بائع نے وہ چیز اسی قیمت پر خریدی ہو جس قیمت پر فروخت کی تھی، یا کم پر خریدی ہو، یا زیادہ قیمت پر

---

(۱) مختصر المزنى

(۲) كتاب الام، باب بيع الاجال، ج۳، ص۷۸، مكتبه الكليات الازهريه، و ج٦، ص۲٤۹، ومابعده فى طبعة دار قتيبة ۱۲

(۳) التهذيب للبغوى، ج۳، ص٤٨۹

خریدی ہو۔ جیسا کہ مدت گزرنے کے بعد بائع کے لئے
خریدنا جائز ہے۔

امام ماوردی رحمۃ اللہ علیہ نے ان حضرات کے ساتھ شدت سے مناقشہ فرمایا ہے جو بیع "عینة" کے عدم جواز کے قائل ہیں اور حضرت عائشہ اور حضرت زید بن اَرقم رضی اللہ عنہما کی جس حدیث سے وہ حضرات استدلال کرتے ہیں اس کا رد فرمایا ہے، بحث کے آخر میں فرمایا:

و أما الجواب عن قولهم إنه ذريعة الى الربا الحرام فغلط، بل هو سبب يمنع من الرباالحرام، ومامنع من الحرام كان ندباً۔

یعنی جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ بیع عینة ربا حرام کی طرف جانے کا ذریعہ ہے۔ ان کا جواب یہ ہے کہ یہ بات غلط ہے، بلکہ یہ بیع رباالحرام سے روکنے کا سبب ہے، جو صورت رباالحرام سے روکنے کا سبب ہوگی وہ مندوب ہوگی۔

علامہ ماوردی رحمہ اللہ نے اپنے قول کی تائید میں ''تمرخیبر'' والی حدیث سے استدلال فرمایا ہے(۱)۔

اسی طرح امام نووی رحمہ اللہ نے اس بیع کو مطلقاً جائز قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:۔

ليس من المناهى بيع العينة ...... وهوأن يبيع غيره شيئًا بثمن مؤجل ويسلمه اليه، ثم يشتريه قبل قبض الثمن بأقل من ذلك الثمن نقداً ...... سواء صارت

---

(۱) الحاوی الكبير للماوردی، ج۵، ص۲۸۷ تا ۲۹۰، مكتبة دارالباز، مكة المكرمة۔

العينة عادة له غالبة فى البلد، أم لا، هذا هو الصحيح المعروف فى كتب الأصحاب، وأفتى الأستاذ أبو اسحاق الاسفرائينى والشيخ أبو محمد بأنه اذا صار عادة له صار البيع الثانى كالمشروط فى الأوّل، فيبطلان جميعاً(۱)

یعنی "بیع عینة" منہی عنہ بیوع میں سے نہیں..... بیع عینہ یہ ہے کہ بائع کسی شخص کو کوئی چیز ثمن مؤجل پر فروخت کرے، اور وہ چیز اس کے حوالے کر دے، اور پھر ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے وہی چیز پہلی قیمت سے کم قیمت پر نقد خرید لے..... چاہے بیع عینة کرنے کی عادت شہر میں رائج ہو یا نہ ہو۔ یہی بات زیادہ صحیح اور اصحاب مذہب کی کتابوں میں معروف و مشہور ہے۔ البتہ استاذ ابو اسحٰق اسفرائینی رحمہ اللہ علیہ اور شیخ ابو محمد رحمہ اللہ علیہ نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ جب شہر میں بیع عینة کی عادت رائج ہو جائے تو اس کے نتیجے میں بیع ثانی بیع اوّل کے اندر کالمشروط ہو جائے گی، جس کی وجہ سے دونوں بیع باطل ہو جائیں گی۔

لیکن متاخرین شوافع میں سے بعض حضرات نے ذکر کیا ہے کہ یہ عقد کراہت کے ساتھ درست ہے۔ چنانچہ قاضی زکریا انصاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

ويكره بيع العينة ...... لمافيها من الا ستظهار على

(۱) روضة الطالبين للنووى، ج۳، ص٤١٦، ٤١٧

ذی الحاجة، وهو ان يبيعه عينا بثمن كثير مؤجل ويسلمها له، ثم يشتريها منه بنقد يسير...... فيصح ذلك، ولو صار عادة له غالبة(۱)

یعنی بیع عینۃ مکروہ ہے...... اس لئے کہ اس میں ضرورت مند پر غلبہ حاصل کرنا ہوتا ہے، بیع عینہ یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی چیز ثمن کثیر کے ساتھ ادھار فروخت کردے۔ اور وہ چیز اس کے سپرد کردے، پھر وہی چیز اس مشتری سے کم قیمت پر نقد خریدلے...... یہ صورت صحیح ہے، اگر چہ شہر میں اس عادت کا رواج ہو چکا ہو۔

اسی طرح علامہ شربینی خطیب اور علامہ رملی رحمۃ اللہ علیہما دونوں نے "المنهاج" کی شروح میں بیان فرمایا ہے کہ بیع عینہ مکروہ بیوع میں سے ہے(۲)

جہاں تک ''تورّق'' کا تعلق ہے، ان دونوں حضرات نے نہ تو اس کا مستقلاً ذکر کیا ہے، نہ ہی بیع عینہ کی صورت کے طور پر ذکر کیا ہے، لیکن ظاہر یہ ہے کہ جب ان حضرات نے یہ صورت جائز قرار دی ہے کہ بائع اول وہی چیز کم قیمت پر نقد خرید لے تو اجنبی کا خریدنا بطریق جائز ہوگا، بلکہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس تورّق والی صورت کو اس طور پر ذکر کیا ہے کہ جو حضرات بیع عینہ کو ناجائز قرار دیتے ہیں، ان کے اور ہمارے درمیان یہ تورّق والی صورت بالاتفاق جائز ہے،

---

(۱) أسنى المطالب للأنصاری، ج٤، ص١٠٤

(۲) مغنى المحتاج، ج٢، ص٣٩، دار احياء التراث، بيروت، ونهاية المحتاج، ج٣، ص٣٦٠، نفس المطبع،

چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ ان حضرات سے مناقشہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

قيل: أفحرام عليه أن يبيع ماله بنقد، وان كان اشتراه إلى أجل؟ فإن قال: لا اذاباعه من غيره، قيل فمن حرّمه منه؟(۱)

ان سے کہا گیا کہ کیا یہ صورت حرام ہے کہ کوئی شخص اپنا مال نقد فروخت کرے، اگر چہ اس نے وہ مال ادھار خریدا ہو؟ اگر اس کے جواب میں یہ کہا کہ حرام نہیں۔ بشرطیکہ بائع اوّل کے علاوہ کسی اور کو فروخت کرے، تو یہ اعتراض کیا جائے گا کہ اس صورت کو (یعنی جب وہ مشتری بائع اوّل ہی کو فروخت کرے) کس نے حرام کیا ہے؟

اسی لئے علامہ فیومی رحمۃ اللہ علیہ "عینہ" کی تشریح میں فرماتے ہیں:

وذلك حرام اذا اشترط المشتري على البائع أن يشتريها منه بثمن معلوم، فان لم يكن بينهما شرط، فاجازها الشافعي، لوقوع العقد سالما من المفسدات، ومنعها بعض المتقدمين، وكان يقول: هي أخت الربا، فلوباعها المشتري من غير بائعها في المجلس فهي عينة أيضا، لكنها جائزة بالاتفاق(۲)

یعنی یہ صورت اس وقت حرام ہے جب مشتری بائع پر یہ شرط عائد کردے کہ وہ خود اس چیز کو ثمن معلوم کے ساتھ خرید لے گا،

---

(۱) الأمّ للشافعي، ج۶، ص۲۵۰، دارقتيبة

(۲) المصباح المنير للفيومي، ج۲، ص۴۴۱

لیکن اگر بائع اور مشتری کے درمیان اس طرح کی کوئی شرط نہیں تھی تو اس معاملہ کو امام شافعی رحمہ اللہ نے جائز فرمایا ہے، کیونکہ اس صورت میں یہ عقد مفسدات سے محفوظ ہے، البتہ بعض متقدمین نے اس عقد کو بھی ممنوع قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ "هی أخت الربا" یعنی یہ معاملہ ربا کی بہن ہے۔ لہٰذا اگر مشتری وہ چیز مجلس ہی میں بائع اوّل کے علاوہ کسی اور کو فروخت کر دے تو یہ صورت بھی "بیع عینہ" ہے، لیکن بالاتفاق جائز ہے۔

## مالکیہ کا مذہب

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے تو بیع کی جس صورت کو شوافع اور حنابلہ "عینة" کا نام دیتے ہیں، مالکیہ اس صورت کو ان "بیوع الآجال" کے تحت درج کرتے ہیں، جو ظاہراً تو جائز ہیں۔ لیکن حقیقت میں عدم جواز کے اندر داخل ہیں (۱)

اور اس کے عدم جواز میں مالکیہ کا مذہب دوسرے مذاہب کے مقابلے میں زیادہ سخت ہے۔ چنانچہ حضرات مالکیہ اس بیع کے فسخ کو واجب قرار دیتے ہیں، جب تک وہ سامان قائم ہو (۲) لیکن "تورّق" والی صورت کو ان بیوع ممنوعہ کے

---

(۱) چنانچہ مالکیہ کی اصطلاح میں "عینة" بالکل علیحدہ معاملہ ہے، جو "المرابحة للآمر بالشراء" کے مشابہ ہے، جس پر آج کل کے اسلامی بنکوں میں تعامل جاری ہے۔

(۲) علامہ ابن رشد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنا سامان ادھار قیمت پر فروخت کرے، اور پھر اسی سامان کو پہلی قیمت سے کم قیمت پر نقد خرید لے تو ابن ماجشون رحمة الله عليه کے نزدیک دونوں بیع فسخ ہیں، غور کرنے سے یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے۔ (المقدمات الممهدات لابن رشد، ۲: ۵۳، دار الغرب الاسلامی)

اندر شمار نہیں کرتے، اور فقہاء مالکیہ کی عبارات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک "تورّق" جائز ہے۔ چنانچہ علامہ ابن رشد رحمہ اللہ فرماتے ہیں:۔

وسئل مالك عن رجل ممن يعين، يبيع السلعة من الرجل بثمن الى أجل، فاذا قبضها منه ابتاعها منه رجل حاضر كان قاعداً معهما، فباعهامنه، ثم ان الذى باعها الاوّل اشتراها منه بعد، وذلك فى موضع واحد، قال: لاخير فى هذا، ورآه كأنه محلل فيما بينهما(۱)

امام مالک رحمہ اللہ علیہ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا گیا جو بیع عینہ کرتا ہے اس طرح کہ ایک شخص کو اپنا سامان ادھار قیمت پر فروخت کرتا ہے، جب وہ مشتری اس چیز پر قبضہ کر لیتا ہے تو ایک تیسرا شخص جو اس مجلس میں ان کے پاس بیٹھا ہوتا ہے، مشتری سے وہ چیز خرید لیتا ہے، مشتری وہ چیز اس کو فروخت کر دیتا ہے۔ پھر بائع اول وہی چیز اس تیسرے شخص سے دوبارہ خرید لیتا ہے، یہ سب عقد ایک ہی مجلس میں انجام پاتے ہیں۔ جواب میں امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس معاملہ میں خیر نہیں ہے، اور ان کا خیال یہ ہے کہ یہ تیسرا شخص عاقدین کے درمیان "محلل" کا کام انجام دے رہا ہے۔

اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ نے اس صورت کو منع

---

(۱) البيان والتحصيل لابن رشد، ج ۷، ص ۸۹، دارالغرب الاسلامى

فرمایا ہے، اس لئے کہ وہ تیسرا شخص بائع اوّل کے لئے محلّل (حلال کرنے والا) بن رہا ہے، لیکن اگر یہ تیسرا شخص وہ چیز بائع اوّل کو فروخت نہ کرے تو ان کے نزدیک یہ صورت جائز ہوگی۔

علامہ ابن رشد رحمہ اللہ علیہ دوسری جگہ ارشاد فرماتے ہیں:

قال عیسی: و سمعت ابن القاسم سئل عن رجل اشتری من رجل سلعة بثمن ألی أجل، ثم إن البائع أمر رجلاً أن یشتری له سلعة بنقد، و دفع الیه دنانیره، فاشتراها المأمورمن المشتری بأقل من الثمن الذی کان ابتاعها به المشتری، و قد علم المأمور أن الآمر باعها منه أولم یعلم وقدفاتت السلعة، قال: لاخیر فیه(۱)

عیسی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ میں نے ابن القاسم سے سنا کہ اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جس نے دوسرے شخص سے کوئی چیز ادھار خریدی، پھر بائع نے ایک شخص کو حکم دیا کہ میرے لئے وہی چیز مشتری سے نقد خرید لے، اور بائع نے اس کو دینار بھی دیدئے، چنانچہ اس مامور شخص نے وہی چیز مشتری سے اس قیمت سے کم قیمت پر خرید لی جس قیمت پر مشتری نے خریدی تھی۔ چاہے مأمور کے علم میں یہ بات ہو کہ آمر نے ہی یہ چیز مشتری کو فروخت کی ہے۔ یا علم میں نہ ہو۔ انہوں نے جواب میں فرمایا کہ اس میں خیر نہیں ہے۔

---

(۱) البیان و التحصیل جلد۷، ص۱۷۶

اس لئے کہ امام دسوقی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ذکر کیا ہے کہ وہ ادھار بیوع جن کی کے اندر تہمت کا اندیشہ ہوسکتا ہے، ان کے جواز کی پانچ شرطیں ہیں۔ ان شرائط میں سے ایک شرط یہ بیان کی ہے کہ:

أن يكون البائع ثانيا هو المشترى أولا، اومن تنزل منزلة، والبائع أولا هو المشترى ثانيا، اومن تنزل منزلته(١)

یعنی بائع ثانی وہی مشتری اول ہو، یا اس کا قائم مقام ہو، اور بائع اول وہی مشتری ثانی ہو، یا اس کا قائم مقام ہو۔

امام قرافی رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

إنا إنما نمنع أن يكون العقد الثانى من البائع الاوّل(٢)

یعنی ہم اس بیع کو اس صورت میں منع کرتے ہیں جب عقد ثانی بائع اوّل سے ہو۔

ان عبارات سے معلوم ہوا کہ فقہاء مالکیہ کے نزدیک ''تورّق'' بلا کراہت جائز ہے، واللہ سبحانہ اعلم

## احناف کا مذھب

جہاں تک فقہاء حنفیہ کا تعلق ہے تو ان میں سے اکثر فقہاء ''تورّق'' کو ''بیع عینہ'' کے نام سے ذکر کرتے ہیں، پھر ان میں سے بعض فقہاء اس کو مکروہ قرار

---

(١) الدسوقى على الشرح الكبير، ج٣، ص٧٧، دارالفكر

(٢) الفروق للقرافى، ج٣، ص٢٦٨

دیتے ہیں۔ جیسے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ، پھر ان میں سے بعض فقہاء اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ جیسے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ۔ چنانچہ امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

وذكر عن الشعبي أنه كان يكره ان يقول الرجل للرجل: اقرضني، فيقول: لاحتى أبيعك، وإنما أراد بهذا اثبات كراهية العينة، وهوأن يبيعه مايساوى عشرة نجمة عشر، ليبيعه المستقرض بعشرة، فيحصل للمقرض زيادة، وهذا في معنىٰ قرض جرّ منفعة، والاقراض مندوب اليه في الشرع، والغرر حرام، إلّا أن البخلاء من الناس تطرقوا بهذا الى الامتناع مما يدنواليه، والا قدام على مانهواعنه من الغرور۔(۱)

امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ وہ اس بات کو مکروہ سمجھتے تھے کہ ایک شخص دوسرے شخص سے کہے کہ مجھے قرض دو۔ تو دوسرا شخص کہے کہ میں قرض تو نہیں دوں گا، البتہ میں تمہارے ہاتھ بیع کروں گا، اس سے بیع "عینہ" کی کراھیت ثابت کرنا مقصود ہے، وہ یہ کہ دس درھم کے مساوی چیز کو پندرہ درھم میں فروخت کرے، تاکہ مستقرض اس کو بازار میں دس درھم میں فروخت کردے، اس طرح قرض دینے والے کو زیادتی حاصل ہوجائے۔ یہ صورت "کل قرض جرّ منفعة" کے معنی میں ہے، قرض دینا تو شرعاً مندوب ہے۔ لیکن دھوکہ دینا حرام ہے۔ البتہ

(۱) المبسوط للسرخسي، ج۱٤، ص۳٦، دار المعرفة، بيروت

بخیل لوگوں نے اس کے ذریعے دھوکے دینے کا ایک راستہ نکال لیا ہے، جو کہ ان کی خواہش کے عین مطابق ہے، جس کی شریعت میں ممانعت آئی ہے۔

امام حصکفی رحمۃ اللہ علیہ بیع العینۃ کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

أی بیع العین بالربح نسیئة لیبیعها المستقرض بأقل، لیقضی دینه، اخترعه اکلة الربا، وهو مکروه مذموم شرعاً، لمافیه من الاعراض عن مبرّة الاقراض۔

یعنی بیع عینہ یہ ہے کہ کسی چیز کو نفع کے ساتھ ادھار فروخت کرنا، تاکہ مستقرض آگے کم قیمت پر فروخت کر کے اپنا دین ادا کر دے۔ اس بیع کو سود کھانے والوں نے ایجاد کیا ہے۔ یہ صورت مکروہ ہے، اور شرعاً مذموم ہے، اس لئے اس صورت کے ذریعہ قرض دینے کی نیکی سے اعراض کرنا ہے۔

اس عبارت کے تحت علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

قوله: وهو مکروه أی عند محمد وبه جزم فی الهدایة، قال فی الفتح: وقال ابویوسف، لایکره هذا البیع، لأنه فعله کثیر من الصحابة وحمدوا علی ذلك، ولم یعدّوه من الربا، حتی لو باع کاغذة بألف یجوز، ولایکره وقال محمد: هذا البیع فی قلبی کأمثال الجبال ذمیم اخترعه أکلة الربا(۱)

امام حصکفی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول وهو مکروه، یعنی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ

(۱) الدر المختار مع حاشیة ابن عابدین، جلد ۴، ص ۳۱۰، کتاب الکفالة، مطلب بیع العینة

کے نزدیک مکروہ ہے۔ صاحب ھدایہ نے بھی اسی پر جزم کیا ہے۔ فتح القدیر میں ہے کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بیع مکروہ نہیں، اس لئے کہ بہت سے صحابہ نے اس پر عمل کیا ہے اور اس کی تعریف کی ہے، اور اس کو ربا کے اندر شمار نہیں کیا، حتی کہ اگر کوئی شخص ایک کاغذ بھی ایک ہزار میں فروخت کرے تو یہ جائز ہے، مکروہ نہیں، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بیع میرے نزدیک مذمت میں پہاڑ کے برابر ہے اور اس کو سود کھانے والوں نے ایجاد کیا ہے۔

فتاویٰ ھندیہ میں محیط کے حوالے سے یہ بات نقل کی گئی ہے کہ وہ بیع عینہ جس کی ممانعت وارد ہوئی ہے، اس کی تفسیر میں مشائخ کا اختلاف ہے، بعض مشائخ سے اس کی جو تفسیر منقول ہے، اس کی روشنی میں بیع عینہ بعینہ وہی ہے جس کو فقہاء حنابلہ ''تورّق'' کا نام رکھتے ہیں: چنانچہ فرماتے ہیں:۔

فيبيعه المقرض منه باثنى عشر درهماً، ثم يبيعه المشترى فى السوق بعشرة، ليحصل لرب الثوب ربح درهمين بهذه التجارة، ويحصل للمستقرض قرض عشرة"

وقال بعضهم: تفسيرها أن يدخلا بينهما ثالثاً، فيبيع المقرض ثوبه من المستقرض باثنى عشر درهماً، ويسلّم اليه، ثم يبيع المستقرض من الثالث الذى أدخلاه بينهما بعشرة ويسلم الثوب اليه، ثم ان الثالث يبيع الثوب من صاحب الثوب، وهو المقرض بعشرة، ويسلم الثوب اليه، ويأخذ منه

العشرة، ويدفعها الى طالب القرض، فيحصل لطالب القرض عشرة دراهم، ويحصل لصاحب الثوب عليه اثنا عشر درهما، كذافي المحيط، وعن ابى يوسف رحمه الله عليه تعالىٰ: العينة جائزة مأ جورمن عمل بها، كذافي مختار الفتاوى(۱)

یعنی بیع عینہ یہ ہے کہ مقرض مستقرض کو بارہ درہم میں ایک کپڑا (ادھار) فروخت کرے۔ پھر وہ مشتری بازار میں اس کپڑے کو دس درہم میں (نقد) فروخت کردے، تاکہ کپڑے والے کو اس تجارت کے ذریعہ دو درہم کا نفع حاصل ہوجائے، اور مستقرض کو دس درہم کا قرض ہوجائے۔

بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ''بیع عینہ'' کی تفسیر یہ ہے کہ مقرض اور مستقرض اپنے درمیان میں تیسرے شخص کو داخل کرلیں، اور پہلے مقرض اپنا کپڑا مستقرض کو بارہ درہم میں (ادھار) فروخت کرے اور کپڑا اس کے حوالے کردے۔ پھر مستقرض وہ کپڑا تیسرے شخص کو دس درہم میں (نقد) فروخت کرے، اور کپڑا اس کے حوالے کردے، پھر تیسرا شخص وہی کپڑا مقرض کو یعنی کپڑے کے اصل مالک کو دس درہم پر (نقد) فروخت کردے، اور دس درہم اس سے وصول کرلے، اور کپڑا اس کے حوالے کردے، اور وہ دس درہم تیسرا شخص قرض طلب کرنے والے کے حوالے کردے۔ اس طرح طالب قرض کو دس درہم وصول ہوجائیں گے، اور کپڑے والے کو اس کپڑے پر بارہ درہم (آئندہ) حاصل ہوجائیں گے۔ کذافی المحیط حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ 'عینۃ' جائز ہے، اور اس پر عمل کرنے والا ماً جور ہے، کذافی مختار الفتاویٰ۔

---

(۱) الفتاوى الهندية، جلد۳، ص ۲۰۸، مكتبه ماجديّه، كوئٹه

علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے ''کراہت'' اور ''جواز'' کے دونوں قولوں کے درمیان اس طرح تطبیق دی ہے کہ جواز کو پہلی صورت یعنی ''تورّق'' پر محمول کیا ہے اور کراہت کو دوسری صورت یعنی اس ''عینة'' پر محمول کیا ہے جو جمہور فقہاء کے نزدیک عینة ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں:۔

ثم الذی یقع فی قلبی أن مایخرجه الدافع انْ فعلت صورة یعود فیها الیه هو أو بعضه، کعود الثوب أوالحریر، فمکروه، وإلّا فلا کراهة، اِلّا خلاف الأولی علی بعض الاحتمالاتُ، کأن یحتاج المدیون، فیأبی المسؤل أن یقرض، بل أن یبیع ما یساوی عشرة بخمسة عشرالی اجل، فیشتریه المدیون ویبیعه فی السوق بعشر حالّة، ولا بأس فی هذا، فإن الأجل قابله قسط من الثمن، والقرض غیر واجب علیه دائماً، بل هو مندوب، فان ترکه لمجرد رغبة عنه الی زیادة الدنیا فمکروه، اولعارض یعذربه فلا، وانما یعرف ذلك فی خصوصیات المواد، ومالم ترجع الیه العین التی خرجت منه لا یسمّی بیع العینة، لأنه من العین المسترجعة، لا العین مطلقاً (۱)

---

(۱) یہ مسئلہ اس بات پر مبنی ہے کہ حنفیہ نے ''عینہ'' کی تعریف یہ کی ہے کہ بیع عینہ وہ ہے جس میں اس چیز کو نفع پر ادھار فروخت کرے، جیسا کہ درمختار ہے۔ چنانچہ علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بیع عینہ مذمومہ مطلقاً کسی چیز کو نفع پر بیچنے سے متحقق نہیں ہوتی، بلکہ یہ اس وقت متحقق ہوگی جب وہ عین دوبارہ بائع کے پاس لوٹ جائے، تاکہ یہ ثابت ہو جائے کہ بائع نے اس ''عین'' کو محض حیلہ بنایا تھا، ورنہ اس کا اصل مقصود یہ تھا کہ ''عین'' اس کے پاس رہتے ہوئے اس کو نفع حاصل ہو جائے۔

والّا فکل بیع بیع العینة(۱)

میرے دل میں یہ بات آرہی ہے کہ اگر کوئی ایسی صورت اختیار کی جائے جس میں وہ مبیع یا اس کا کچھ حصہ واپس بائع کے پاس لوٹ آئے، جیسے کپڑا یا ریشم کا بائع کے پاس واپس لوٹنا، تو پھر یہ بیع مکروہ ہوگی۔ ورنہ مکروہ نہیں ہوگی، البتہ بعض صورتوں میں خلاف اولیٰ ہوگی، مثلاً اس صورت میں جبکہ مدیون ضرورت مند ہو، اور جس شخص سے قرض کا سوال کیا گیا، وہ قرض دینے سے تو انکار کر رہا ہو، لیکن دس روپے کی چیز پندرہ روپے میں ادھار فروخت کرنے پر تیار ہو، چنانچہ ضرورت مند مدیون اس سے وہ چیز پندرہ روپے میں ادھار خرید کر بازار میں دس روپے میں نقد فروخت کر دیتا ہے، اس عقد میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ مدت کے مقابلے میں ثمن کا ایک حصہ ہے، اور قرض دینا ہمیشہ واجب نہیں ہوتا، بلکہ مندوب ہوتا ہے، البتہ دنیا کا مال زیادہ کرنے کی غرض سے قرض دینے سے اعراض کرنا مکروہ ہے۔ لیکن کسی عذر کی وجہ سے قرض دینے سے اعراض کرنا مکروہ بھی نہیں۔ خاص خاص حالات میں اس کا پتہ چل جاتا ہے۔ البتہ اگر وہ مبیع بائع کے پاس واپس نہ لوٹے تو اس کو ''بیع عینہ'' نہیں کہا جاتا ہے۔ اس لئے کہ عین مبیع بائع کے پاس واپس لوٹنے کی وجہ سے اس کا یہ نام رکھا گیا ہے۔ نہ کہ مطلقاً عین مبیع کی وجہ سے یہ نام رکھا گیا ہے، ورنہ تو پھر ہر بیع کو

---

(۱) فتح القدیر جلد ٦، ص ٢٢٤، مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ۔

''بیع عینہ'' کہا جائے گا۔

علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے جو بات ذکر کی ہے، وہ بہت وقیع ہے، اسی وجہ سے بہت سے فقہاءِ حنفیہ نے اس کو اختیار فرمایا ہے، اور اس پر فتویٰ دیا ہے۔ چنانچہ ''بنایہ'' میں علامہ عینی رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ان الكراهة في هذا االبيع حصلت من المجموع، فإن الاعراض عن الإقراض ليس بمكروه، والبخل الحاصل من طلب الربح في التجارات كذلك، وإلا لكانت المرابحة مكروهة(۱)

یعنی اس بیع میں جو کراہت آرہی ہے، وہ اس کے مجموعہ کی وجہ سے آرہی ہے، ورنہ نہ تو قرض سے اعراض کرنا مکروہ ہے، اور تجارت میں منافع طلب کرنے کے نتیجے میں جو بخل حاصل ہوتا ہے، نہ ہی وہ مکروہ ہے، ورنہ تو ہر بیع مرابحہ مکروہ ہو جائے گی۔

علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ، علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ کی رائے ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:۔

وأقرّه في البحر والنهر والشرنبلالية، وهو ظاهر، وجعله السيد أبو السعود محمل قول أبي يوسف، و حمل قول محمد والحديث على صورة العود(۱)

---

(۱) ذكره في البحر الرائق، جلد۶، ص۳۹۵، بيروت ۱۴۱۸ھ، وأقرّه

(۱) ابن عابدين، جلد ۴، ص ۳۱۱، علماء حنفیہ کی تمام کتب سابقہ میں یہ مسئلہ ''كتاب الكفالة'' میں مذکور ہے۔

بحر، نھر اور شرنبلالیہ میں اسی رائے کو ثابت کیا ہے اور یہی ظاہر ہے، اور سید ابوالسعود رحمۃ اللہ علیہ نے اسی رائے کو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کا محمل قرار دیا ہے، حدیث اور امام محمد رحمہ اللہ کے قول کو عود والی صورت پر محمول کیا ہے۔

سید ابوالسعود رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ کے قول کو عود والی صورت پر، یعنی جس میں وہ سامان واپس بائع اول کے پاس لوٹ آئے، اس صورت پر جو محمول کیا ہے۔ اس کی تائید قاضی خان رحمہ اللہ کی عبارت سے بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:۔

وحیلة أخری: أن یبیع المقرض من المستقرض سلعة بثمن مؤجل ویدفع السلعة الی المستقرض، ثم إن المستقرض یبیعهامن غیره بأقل مما اشتری، ثم ذلك الغیر یبعیها من المقرض بما اشتری، لتصل السلعة الیه بعینها، ویأخذ الثمن، ویدفعه الی المستقرض، فیصل المستقرض الی القرض، ویحصل الربح للمقرض، وهذه الحیلة هی العینة التی ذکرها محمد رحمة اللہ تعالیٰ (۱)

دوسرا حیلہ یہ ہے کہ مقرض مستقرض کو کوئی سامان ادھار فروخت کرے، اور وہ سامان مستقرض کے حوالے کر دے، پھر وہ مستقرض وہ سامان کسی تیسرے شخص کو اس قیمت سے کم قیمت پر فروخت کر دے، جس قیمت پر اس نے خریدا ہے، پھر وہ تیسرا شخص وہی سامان اسی کم قیمت پر مقرض کو فروخت کر دے، تاکہ بعینہ وہ

(۱) فتاوی قاضیخان، بهامش الهندیة، جلد۲، ص ۲۷۹

سامان مقرض تک پہنچ جائے، اور مقرض سے قیمت وصول کر کے مستقرض کے حوالے کر دے، اس کے ذریعہ مستقرض کو قرض مل جائے گا، اور مقرض کو نفع حاصل ہو جائے گا، یہ حیلہ بعینہ ''عینہ'' ہے، جس کو امام محمد رحمہ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا ہے۔

مشہور یہ ہے کہ امام قاضی خان رحمۃ اللہ علیہ متقدمین مشائخ حنفیہ میں سے ہیں، جن کی تیسری صدی میں وفات ہوئی، لہٰذا وہ ائمہ حنفیہ کے اقوال کو زیادہ جاننے والے ہیں۔

اس سے ظاہر ہوا کہ جس صورت کو امام محمد بن حسن شیبانی رحمۃ اللہ علیہ نے مکروہ قرار دیا ہے، یہ وہ ''عینہ'' ہے جس میں سامان بائع اوّل کے پاس واپس لوٹ جاتا ہے۔ لیکن جس صورت کو فقہاء حنابلہ ''تورّق'' کہتے ہیں، جس میں ایک شخص کوئی سامان ادھار خریدتا ہے، اور پھر بازار میں جا کر اس کو کم قیمت پر فروخت کر دیتا ہے، تاکہ اس کو نقد رقم حاصل ہو جائے۔ اس صورت کو ائمہ حنفیہ میں سے کسی نے کو مکروہ قرار نہیں دیا، بلکہ علامہ ابن ھمام، علامہ عینی، علامہ ابن نجیم، صاحب النھر، صاحب شرنبلالی، علامہ ابوالسعو درحمہم اللہ تعالیٰ نے اس صورت کو جائز قرار دیا ہے، اور علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو قبول کیا ہے، اور قاضی خان رحمۃ اللہ علیہ کے قول سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ سود سے فرار اختیار کرنے کے لئے لوگ جن حیلوں کی پناہ لیتے ہیں، انہوں نے ان میں ''تورّق'' کا ذکر نہیں کیا، اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی طرف جو کراہت کا قول منسوب ہے، اس کو اس صورت پر محمول کیا ہے، جس میں مبیع بعینہ بائع اوّل کی طرف واپس لوٹ جاتی ہے۔

## فقہاء کے اقوال کا خلاصہ

مذاہب اربعہ کے فقہاء کی جو عبارات ہم نے پیچھے تفصیل سے بیان کیں، ان کی

روشنی میں ان تمام مذاہب کا خلاصہ یہ ہے کہ تمام مذاہب میں ''تورّق'' کے جواز کا قول مختار ہے، البتہ حنابلہ اور حنفیہ کے نزدیک ایک قول کراہت کا بھی ہے۔ چنانچہ کراہت کی ایک روایت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے، امام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد علامہ ابن القیم رحمہما اللہ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے، اور بعض متأخرین حنفیہ نے بھی کراہت کو بیان فرمایا ہے، مثلاً علامہ حصکفی اور صاحب درمختار رحمہما اللہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو بھی کراہت پر محمول کیا گیا ہے۔

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے تو ان کی کتابوں میں صراحتاً ''تورّق'' کا ذکر مجھے نہیں ملا۔ البتہ انہوں نے ''عینہ'' کے کراہت کے لئے یہ شرط بیان کی ہے کہ وہ چیز بائع اوّل کو فروخت کر دی جائے، لہٰذا اس سے ''تورّق'' والی صورت خارج ہوگئی۔

اسی طرح شافعیہ کی کتابوں میں بھی ''تورّق'' کا ذکر صراحۃً نہیں ملتا، لیکن اکثر فقہاء شافعیہ نے ''عینہ'' کے جواز میں توسع اختیار کیا ہے۔ اگرچہ متأخرین شوافع مثلاً علامہ رملی، علامہ شربینی الخطیب رحمہما اللہ نے ''عینہ'' کے مکروہ ہونے پر جزم کیا ہے، لیکن انہوں نے ''عینہ'' کی مختلف صورتوں کے بیان میں اور اسی طرح بیوع مکروہ کے بیان میں ''تورّق'' کا کہیں ذکر نہیں کیا۔

علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے کراہت کو صرف اس صورت کے ساتھ محدود رکھا ہے جس صورت میں وہ مبیع بائع اوّل کے پاس واپس لوٹ جائے، بظاہر یہ درست معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں حیلہ بالکل ظاہر ہے، کیونکہ جب متعاقدین نے ایسی صورت اختیار کی جس کے نتیجے میں وہ شئی بعینہ بائع اوّل کے پاس لوٹ گئی، اور اقل ثمن دینے والا اور مدت آنے پر اکثر ثمن وصول کرنے والا ایک ہی شخص ہے، تو اس سے ظاہر ہوا کہ اس شئی کی بیع واقعی اور حقیقی نہیں تھی، بلکہ بائع

اول نے بیع صوری محض کے ذریعہ یہ حیلہ کیا ہے، تا کہ اقل نقد معجل کے عوض اکثر نقد مؤجل حاصل ہو جائے، اور ربا کے بھی یہی معنی ہوتے ہیں۔

جہاں تک ''تورّق'' کا تعلق ہے، اس میں بائع اوّل کا کردار اس سے آگے تجاوز نہیں کرتا کہ وہ اپنی چیز بازاری قیمت سے زیادہ قیمت پر ادھار فروخت کر دیتا ہے، بس جمہور فقہاء کے نزدیک اس طرح فروخت کرنا عقد مشروع ہے، پھر بائع اوّل کا اس سے کچھ سروکار نہیں ہوتا کہ مشتری اس چیز کو خریدنے کے بعد کیا کرے گا۔ کیونکہ وہ مشتری اس چیز کو دوبارہ بائع اوّل کو فروخت نہیں کرتا، بلکہ بازار میں جاکر فروخت کرتا ہے، اور جو شخص مشتری اوّل سے وہ چیز خریدتا ہے، وہ ثمن اوّل سے کم قیمت پر خریدتا ہے، اور مشتری اوّل ادھار قیمت بائع اوّل کو دیتا ہے۔ لہٰذا اقل ثمن دینے والا اس شخص کے علاوہ ہے، جو اکثر ثمن مدت آنے پر لینے والا ہے اور سود اس وقت متحقق ہوتا ہے، جب اقل ثمن دینے والا اور اکثر ثمن لینے ولا ایک ہی شخص ہو۔ لہٰذا جب دینے والا اور لینے والا حقیقی طور پر مختلف اشخاص ہو گئے، تو سود کا شبہ بھی ختم ہو گیا۔

جن حضرات نے ''تورّق'' کو مکروہ کہا ہے، انہوں نے اس وجہ سے مکروہ کہا ہے کہ عملاً آخری نتیجہ یہی نکلے گا کہ مشتری اوّل کو جس وقت اقل رقم حاصل ہوگی، اسی وقت اس پر اس نقد کے مقابلے میں اکثر دین واجب ہو جائے گا، لیکن چونکہ یہ نتیجہ عقود مشروعہ کے ذریعہ حاصل ہوا ہے، اور جس شخص سے اقل ثمن لیا ہے، وہ شخص اس کے علاوہ ہے جس شخص پر اکثر ثمن واجب ہوا ہے۔ لہٰذا اس عقد کے جواز میں کوئی مانع نہیں ہے، اور یہ عقد اس عقد کے مشابہ ہے جس کی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو سعید خدری اور حضرت ابو ھریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث میں اجازت عطا فرمائی ہے، وہ حدیث یہ ہے کہ:

ان رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم استعمل رجلاً

علی خیبر، فجاء ہ بتمر جنیب، فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم أکلّ تمر خیبر ھکذا؟ قال لا و اللّٰہ، یا رسول اللّٰہ إنّا لنأخذ الصاع من ھذا بالصاعین، والصاعین بالثلاثۃ، فقال رسول اللہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: لاتفعل، بع الجمع بالدراھم ثم ابتع بالدراھم جنیباً(۱)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صاحب کو خیبر کا عامل بنا کر بھیجا، جب وہ صاحب واپس آئے تو عمدہ قسم کی کھجور لے کر آئے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کیا خیبر کی تمام کھجوریں ایسی عمدہ ہوتی ہیں؟ انہوں نے جواب دیا، یا رسول اللہ ایسا نہیں ہے، بلکہ ہم اس عمدہ کھجور کا ایک صاع جمع (معمولی) کھجور کے دو صاع کے بدلے میں لے لیتے ہیں، اور دو صاع کھجور کو تین صاع کھجور کے عوض لے لیتے ہیں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایسا مت کیا کرو، بلکہ پہلے جمع کھجوروں کو دراہم کے عوض فروخت کر دو، اور پھر ان دراہم کے ذریعہ عمدہ کھجور خرید لیا کرو۔

اس حدیث میں جو طریقہ کار حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور کے تبادلے کے بارے میں تجویز فرمایا، اس کا نتیجہ بھی وہی نکلے گا جو ایک صاع کھجور کو دو صاع کھجور کے عوض فروخت کرنے سے نکلا، کیونکہ ''جمع'' کھجور کا مالک دو صاع کھجور فروخت کریگا، اور اس رقم کے بدلے میں ایک صاع "جنیب" کھجور لے گا، لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو جائز قرار دیا، کیونکہ یہ نتیجہ ایسے دو جائز عقود کے ذریعہ حاصل ہوا ہے، جن کے درمیان آپس میں کوئی علاقہ نہیں تھا۔ ظاہر

---

(۱) صحیح بخاری، کتاب البیوع، باب اذا اراد بیع تمر بتمر خیر منہ۔

ہے کہ دراہم کے ذریعہ دو صاع ''جمع'' کھجور کو خریدنے والا ایک صاع جنیب فروخت کرنے والے کے علاوہ ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ کسی معاملہ کا آخری نتیجہ کسی سودی معاملہ کے مثل ہو جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ معاملہ حرام ہے۔ جبکہ وہ نتیجہ حقیقی شرعی معاملہ کے بعد حاصل ہوا ہے۔

بہر حال! کوئی ایسی نص موجود نہیں ہے جو ''تورّق'' کو ناجائز قرار دیتی ہو۔ اور ''تورّق'' کو ''عینہ'' کے اندر داخل کرنے کی بھی دلیل موجود نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اثر کے علاوہ کسی اور حدیث اور اثر میں ''عینہ'' کی تفسیر نہیں ملتی، اور اس اثر کو امام عبدالرزاق، امام دارقطنی اور امام بیہقی رحمہم اللہ تعالیٰ نے اپنی اپنی کتابوں میں ذکر کیا ہے، مصنف عبدالرزاق کے الفاظ یہ ہیں:۔

أخبرنا معمر والثوری عن أبی اسحاق عن امرأته أنها دخلت علی عائشة رضی اللّٰه عنها فی نسوة، فسألتها امرأة فقالت، یا أم المؤمنین کانت لی جاریة، فبعتها من زید بن أرقم بثمان مائة الی أجل ثم اشتریتها منه بست مائة، فنقدته الست مائة، و کتبتُ علیه ثمان مائة، فقالت عائشة: بئس واللّٰه ما اشتریت، و بئس والله ما اشتری، أخبری زید بن أرقم انه قدأبطل جهاده مع رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم الا أن یتوب(۱)

(۱) مصنف عبدالرزاق، جلد۸، ص۱۸۴، حدیث نمبر ۱۴۸۱۲، بعض حضرات نے اس اثر کو امرأۃ ابی اسحاق کے مجہول ہونے کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، لیکن امام زیلعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بڑی جلیل القدر خاتون ہیں اور علامہ ابن سعد نے ''طبقات'' میں ان کا ذکر کیا ہے۔ (نصب الرایۃ، ج۴، ص۱۵)

معمر اور ثوری نے ابو اسحاق رحمہ اللہ علیہ سے اور انہوں نے اپنی بیوی سے یہ بات نقل کی ہے کہ وہ چند خواتین کے ساتھ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس گئیں۔ ایک خاتون نے ان سے سوال کرتے ہوئے کہا کہ اے ام المؤمنین، میری ایک باندی تھی، میں نے وہ باندی حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کو آٹھ سو درھم میں ادھار فروخت کردی، اور پھر اس باندی کو میں نے چھ سو درہم میں نقد خرید لی، اور چھ سو روپے نقد ادا کردے، اور ان کے ذمے آٹھ سو روپے دین کے لکھ لئے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: اللہ کی قسم، جو چیز تم نے خریدی وہ بری ہے، اور اللہ کی قسم بری ہے وہ چیز جو انہوں (زید بن ارقم) نے خریدی، جاکر میری طرف سے حضرت زید بن ارقم کو خبر دیدو کہ انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جو جہاد کیا تھا۔ باطل کردیا، الا یہ کہ وہ توبہ اور استغفار کرلیں۔

اس صورت پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے مذمت فرمائی، کیونکہ اس صورت میں ''جاریہ'' اپنی بائعہ کے پاس واپس لوٹ گئی ہے، اور اس کے لئے دو سو درھم ادھار بھی باقی رہے۔ البتہ اگر حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ نقد رقم کے حصول کے لئے اس باندی کو عام بازار میں چھ سو روپے پر فروخت کردیتے تو ظاہر یہ ہے کہ یہ معاملہ ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے انکار کے تحت داخل نہ ہوتا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## جس ''تورق'' کی فقہا کرام نے اجازت دی ہے اسکی حقیقت

ماسبق میں ہم نے جو تفصیل بیان کی، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ''تورق'' فی نفسہ ایک جائز معاملہ ہے، زیادہ سے زیادہ اس کے بارے میں وہ بات کہی جاسکتی ہے جو علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے کہ اگر بائع کو یہ بات معلوم ہے کہ

مشتری اپنی ذاتی ضرورت کے لئے پیسوں کا محتاج ہے، اور پیسوں ہی کی ضرورت کی وجہ سے وہ یہ سامان زیادہ قیمت پر خرید رہا ہے تو اس صورت میں یہ معاملہ کرنا خلاف اولیٰ ہے۔ لہٰذا اگر بائع کی قدرت میں ہو کہ وہ مشتری کو جتنی رقم کی ضرورت ہے، اتنی رقم اس کو بطور قرض دیدے تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ قرض دینے کی یہ صورت افضل اور باعث اجر وثواب ہے، اور اس صورت حال میں مشتری کو قرض نہ دینا اور اس کو زیادہ قیمت پر سامان خریدنے پر مجبور کرنا خلاف افضل ہے، اور مشتری کو نقد رقم کی جتنی شدید ضرورت ہوگی، اس اعتبار سے قرض دینے کی فضیلت زیادہ ہو جائے گی، اور اسی نسبت سے ''تورّق'' والا معاملہ مروۃ سے بعید تر ہو جائے گا، لیکن پھر بھی یہ نہیں کہا جائے گا کہ بائع پر قرض دینا واجب ہے، اِلا یہ کہ مشتری حالت مخمصہ اور حالت اضطرار تک نہ پہنچ جائے، کیونکہ ان حالات میں شریعت کے خاص احکام ہیں۔ بعض اوقات ایسے حالات میں دوسرے انسان پر قرض دینا تو کجا، اس چیز کا ھبہ کرنا اور صدقہ کرنا واجب ہو جاتا ہے جس کی اس کو ضرورت ہے۔

اسی طرح اگر بائع کو یہ بات معلوم ہے کہ جو مشتری ''تورّق'' کا معاملہ کر رہا ہے اس کو تجارتی غرض کے لئے نقد رقم کی ضرورت ہے، اور اس کا مقصد ''سرمایہ کاری'' کے لئے نقد رقم حاصل کرنا ہے، اس صورت میں بائع کے لئے افضل یہ ہے کہ وہ مشتری کے ساتھ ''شرکت'' یا ''مضاربت'' کا معاملہ کرے، کیونکہ سرمایہ کاری کے لئے یہ دونوں طریقے افضل ہیں، اور ان دونوں طریقوں کو چھوڑ کر ''تورّق'' کا طریقہ اختیار کرنا خلاف اولیٰ ہے، جبکہ افضل طریقہ اختیار کرنا آسان ہو۔ لیکن پھر بھی یہ کہنا کسی طرح صحیح نہیں کہ بائع کے لئے واجب ہے کہ وہ مشتری کے ساتھ شرکت یا مضاربت ہی کا معاملہ کرے، اور تورّق کا معاملہ نہ کرے۔

لیکن ہم نے اوپر یہ جو بیان کیا کہ جمہور فقہاء کے نزدیک ''تورّق'' جائز ہے، یہ اس ''تورّق'' کے بارے میں حکم ہے، جس میں دو معاملات علیحدہ علیحدہ ہوں، ایک یہ کہ اس سامان کو ایک خاص مدت کے لئے ادھار خریدنا، دوسرے یہ کہ اس سامان کو بازار میں نقد فروخت کرنا۔ وہ ''تورّق'' جس کو فقہاء کرام نے بیان فرمایا ہے، اور جس کے جواز کا حکم لگایا ہے، یہ وہ تورّق ہے جس میں سامان کی ملکیت بیع حقیقی کے نتیجے میں بیع کے تمام حقوق اور احکام کے ساتھ مشتری کی طرف منتقل ہو جائے۔ لیکن اگر اس معاملہ کے ساتھ دوسرے احوال مل جائیں تو بعید نہیں کہ اس کا حکم بدل جائے، یا تو یقینی طور پر عدم جواز کا حکم لگ جائے، یا کراہت کا حکم لگ جائے، یا افضل معاملات سے بہت بعید ہو جائے۔

''تورّق'' کے جس حکم تک اور اس کے جواز کی جس حقیقت تک ہم پہنچے ہیں یہ بعینہ وہی ہے جس کو ''رابطہ عالم اسلامی'' کی اسلامی فقہ اکیڈمی'' نے اپنے پندرھویں اجلاس منعقدہ مکہ مکرمہ میں (پانچ نمبر قرارداد میں) طے کیا ہے۔ اس قرارداد کی عبارت درج ذیل ہے:۔

اوّلاً: ان بیع التورق، ھو شراء سلعة فی حوزة البائع و ملکه، بثمن مؤجل، ثم یبیعھا المشتری بنقد لغیر البائع للحصول علی النقد (الورق)

ثانیا: أن بیع التورق ھذا جائز شرعا، و به قال جمھور العلماء، لان الا صل فی البیوع الا باحة، لقول اللّٰه تعالیٰ: وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا: ولم یظھر فی ھذا البیع ربا، لا قصداً ولا صورة، ولأن الحاجة داعیة الی ذلك لقضاء دین، او زواج، أو غیرھما۔

ثالثاً: جواز هذا البيع مشروط بأن لايبيع المشترى السلعة بثمن أقل مما اشتراها به على بائعها الأول، لا مباشرة ولا بالواسطة، فان فعل فقد وقعا فى بيع العينة المحرم شرعاً، لاشتماله على حلية الربا، فصارعقداً محرماً.

رابعاً: ان المجلس...... وهو يقرر ذلك...... يوصى المسلمين بالعمل بماشرعه اللّٰه سبحانه و تعالٰى لعباده من القرض الحسن من طيّب أموالهم طيبة به نفوسهم ابتغاء مرضاة اللّٰه، لا يتبعه منّ ولا أذى، وهو من أجل انواع الانفاق فى سبيل اللّٰه تعالٰى، لمافيه من التعاون والتعاطف، والتراحم بين المسلمين، و تفريج كرباتهم وسدّ حاجاتهم، وانقاذهم من الاثقال بالديون والوقوع فى المعاملات المحرمة، وان النصوص الشرعية فى ثواب الاقراض الحسن والحثّ عليه كثيرة لاتخفى، كما يتعين على المستقرض التحلّى بالوفاء وحسن القضاء وعدم المماطلة۔(۱)

اولاً: یہ کہ بیع ''تورّق'' یہ ہے کہ بائع کے قبضہ اور اس کی ملکیت میں جو سامان ہے، اس کو ثمن موٴجل کے ساتھ خریدنا، پھر مشتری کا اس سامان کو نقد رقم کے

(۱) قرارات اسلامی فقہ اکیڈمی، ص ۳۲۱، ۳۲۲، رابطہ عالم اسلامی، ۱۴۲۱ھ

حصول کی غرض سے بائع کے علاوہ کسی اور شخص کو نقد پر فروخت کرنا۔

ثانیا: یہ بیع ''تورّق'' شرعاً جائز ہے، جمہور علماء کا یہی قول ہے۔ اس لئے کہ بیوع میں اصل اباحت ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور ربا کو حرام قرار دیا ہے۔ اور اس بیع میں نہ تو قصداً ''ربا'' ظاہر ہو رہا ہے، اور نہ صورۃً، کیونکہ اداء دین اور شادی دوسری ضروریات کے لئے اس قسم کی بیع کی طرف ضرورت داعی ہوتی ہے۔

ثالثاً: یہ کہ اس بیع کا جواز اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ مشتری نے وہ سامان جس قیمت پر خریدا ہے، اس سے کم قیمت پر براہ راست یا بالواسطہ بائع اول کو فروخت نہ کرے، اگر مشتری نے ایسا کیا تو وہ دونوں اس بیع عینہ کے مرتکب ہو جائیں گے جو شرعاً حرام ہے۔ کیونکہ یہ صورت حیلہ سود پر مشتمل ہے، اس لئے وہ عقد حرام ہوگا۔

رابعاً: یہ کہ اکیڈمی مندرجہ بالا قرارداد منظور کرتی ہے، اور مسلمانوں کو وصیت کرتی ہے کہ اللہ کی رضا کے لئے اور اپنے نفوس کی پاکیزگی کے لئے اپنے پاکیزہ اموال سے اللہ تبارک وتعالیٰ کی شریعت پر عمل کرتے ہوئے ضرورت مند لوگوں کو قرض حسن دیں۔ اور قرض حسن دینے کے بعد کوئی احسان نہ جتلائیں، اور نہ تکلیف پہنچائیں، اللہ کے راستے میں خرچ کرنے کی جتنی صورتیں ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ افضل قرض حسن ہے، اس لئے کہ اس میں مسلمان کے ساتھ تعاون بھی ہے، اور اس کے ساتھ شفقت اور رحم کا معاملہ کرنا بھی ہے، اور اس کے ذریعہ اس مسلمان کی تکلیف بھی دور کرنا ہے اور اُس کی حاجت بھی پوری کرنی ہے، اور مال کے ذریعہ ان کو بوجھ سے اور حرام معاملات میں واقع ہونے سے بچانا ہے۔

قرض حسن کی فضیلت پر، اور اس کے اجر وثواب کے بیان میں، اور قرض حسن دینے پر ابھارنے والی بے شمار نصوص ہیں۔ جیسے کہ قرض لینے والے پر یہ ذمہ داری عائد کرتی ہیں کہ وہ وفاداری اور حسن قضاء سے کام لے، اور قرض کی ادائیگی میں ٹال مٹول نہ کرے۔

اس قرارداد میں غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ''تورّق'' کا جواز اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ وہ سامان بائع کے قبضہ میں ہو، اور ''تورّق'' کے ساتھ دوسرے احوال نہ مل جائیں، اور قرارداد کی چوتھی شق قرض حسن کی فضیلت بیان کرتی ہے۔ اور یہ بیان کرتی ہے ''قرض حسن'' تورق سے اولی اور افضل ہے۔

''تورّق'' کے شرعی حکم اور اس کے بارے میں تمہیدی بیان کے بعد اب ہم اس ''تورّق'' کی طرف آتے ہیں جس کو آج کل کے اسلامی بنکوں نے اپنے سرمایہ کاری کے طریقوں میں رائج کیا ہوا ہے۔

## موجودہ بنکوں میں ''تورّق'' کا عملی نفاذ

چونکہ بہت سے فقہی کنونشن اور سیمیناروں میں ''تورّق'' کے جواز پر اتفاق کیا گیا ہے، اس لئے اسلامی بنکوں اور اسلامی مالیاتی اداروں نے اپنے سرمایہ کاری کے معاملات میں اس کو نافذ اور جاری کرنے کا عمل شروع کر دیا ہے، اور ان اداروں کے حلقوں میں ''تورّق'' کے ذرائع سے کام لینے کی نسبت میں اضافہ ہو رہا ہے، یہ ایسی صورتحال ہے جو شرعی احکام کو ان کے تمام لوازم کے ساتھ منطبق کرنے کا اہتمام کرنے والے اہل علم کے لئے خاص کردار ادا کرنے اور ''تورّق'' سے غلط طریقے سے کام لینے کی صورت میں جو مفاسد مرتب ہو سکتے ہیں، ان سے احتراز

کرنے کا تقاضہ کرتی ہے۔

ہم یہاں ایسے نقاط کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں جن کا لحاظ کرنا موجودہ دور کے معاملات کو تورّق پر منطبق کرتے وقت ضروری ہے۔

## ا۔تورّق کے معاملات میں توسع

اس میں کوئی شک نہیں کہ ''تورّق'' نقد رقم حاصل کرنے کا ایک مشروع حیلہ اور جائز صورت ہے، لیکن اس کے جائز ہونے کے باوجود یہ تورّق ایک حیلہ اور ایک مخرج ہونے سے نہیں نکل سکتا، تمام حیلے اور مخارج حقیقی ضرورتوں کے وقت افراد کی سطح پر، یا کبھی اداروں کی سطح پر دشواریوں سے اور مشکلات سے نکلنے کے لئے بنائے جاتے ہیں۔ اس طرح کے حیلے اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتے کہ وہ بڑے تجارتی اداروں کے لئے سرگرم بنیاد بن سکے۔ اور ایسے معاشی نظام کا تصور پیش کرنے کی صلاحیت بھی نہیں رکھتے جو شریعت محمدی کا مقصد ہے، اور یہ حیلے اور مخارج جو بڑے مالیاتی اداروں کی سطح پر ہیں، ان حیلوں میں زیادہ توسع اسلامی معیشت کی رفتار میں رکاوٹ ڈالے گی، کیونکہ جب بھی یہ ادارے ان جیسے حیلوں اور مخارج میں توسع پیدا کریں گے تو ان معاشی سرگرمیوں کا دائرہ کار تنگ ہوتا چلا جائے گا جن پر شریعت نے اُبھارا ہے، اور جو سرگرمیاں مطلوبہ معاشی سوسائٹی بنانے کی راہ ہموار کرتی ہیں۔

شریعت میں تجارتی سرمایہ، کا سب سے اچھا طریقہ شرکت اور مضاربت کی بنیاد پر سرمایہ کاری کرنا ہے، کیونکہ یہی طریقہ ہے جو عوام کے درمیان دولت کی منصفانہ تقسیم کا ضامن ہے، اور دولت کا رخ بڑے بڑے مالداروں کی جانب سے موڑ کر عوام کی طرف پھیرنے والا ہے۔ چنانچہ مرابحہ اور تورّق وغیرہ جیسے معاملات

میں توسع، خصوصاً جبکہ ان معاملات کی تنقیح و اصلاح سودی دلیل کی بنیاد پر ہو، شرکت ومضاربت کے میدان کو تنگ کردے گی، اور یہ توسیع اس سودی ذہنیت کی حوصلہ افزائی کرے گی، جس کا مقصد بغیر نقصان برداشت کئے منافع حاصل کرنا ہے، اور آج جو سرمایہ دارانہ نظام رائج ہے اس میں کوئی بنیادی تبدیلی پیدا نہیں کرے گی۔

فقہی کنونشن، سیمیناروں اور اسلامی مالیاتی اداروں کی نگراں کمیٹیوں نے ان حالات کو دیکھتے ہوئے جو اسلامی بینکوں کے ابتدائی قیام کے وقت پیش آتے ہیں، المرابحة للآمر بالشراء اور تورّق اور اس کے شرعی مخارج کے جائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے، کیونکہ ان اسلامی بینکوں نے ایسی مارکیٹ و بازار میں کام شروع کیا ہے جو خالص سودی معاملات سے بھرا پڑا ہے، اور شرکت اور مضاربت کی بنیاد پر سرمایہ کاری کرنا نہایت مشکل ہوگیا ہے۔ لہٰذا ان امور سے نمٹنے کے لئے اسی طرح کے معاملات کی ضرورت ہے، تاکہ ابتداء میں ہی خالص سود سے راہ فرار ممکن ہو، اور عوام الناس سرمایہ کاری کے ایسے طریقوں سے استفادہ کرسکیں جو انہیں واضح حرام کاموں میں نہ ڈالیں۔ لیکن جن فقہاء کرام نے ان معاملات کو جائز قرار دیا ہے، ان کے وہم وگمان میں یہ بات نہیں تھی کہ یہ ادارے لامتناہی مدت کے لئے ان طریقوں پر قناعت کرکے بیٹھ جائیں گے، اور اسلامی بینکوں کے قیام کے بعد انہی طریقوں کو مطلوبہ غرض بنا کر بیٹھ جائیں گے، اور انہیں ایسی بنیادی سرگرمی بنالیں گے جس کے گرداں معاملات کی چکی ہمیشہ گھومتی رہے گی۔

اب تک اسلامی بینکوں کے قیام پر تیس سال سے زائد عرصہ گزر چکا ہے، اور اس مدت میں ان کی تعداد اور دائرۂ کار میں اضافہ ہوا ہے، اور ان کے ساتھ معاملہ کرنے والے افراد کی تعداد بھی بڑھی ہے۔ ان اداروں کی شرعی نگراں کمیٹیوں

کے لئے اب وقت آ گیا ہے کہ وہ ان مالیاتی اداروں کو مرابحہ اور تورّق کے معاملات کو کم کرنے اور شرکت و مضاربت کے افضل معاملات کو زیادہ کرنے کی تاکید کریں، اور ان کے اجمالی عمل کے مختلف معاملات دائمی نگرانی کے تحت آ جائیں، تاکہ اسلامی بینک اسلامی مقاصد کی طرف قدم بڑھائیں، اور اسلامی معیشت اپنی مکمل روشن شکل میں ڈھل جائے، دنیا کے سامنے اس طرح ظاہر نہ ہو جیسا کہ مخارج وحیلوں سے کام چلانے والے ادارے ہیں، کیونکہ یہ طرزِ عمل بری شہرت کا سبب بنے گا، جو ان اداروں کے لئے مناسب نہیں ہے۔

کبھی سدّ ذرائع کی بنیاد پر یہ تجویز پیش کی جاتی ہے کہ اسلامی بینکوں میں تورّق کا معاملہ کرنے پر بالکل پابندی عائد کی جائے۔ تو اس بات پر اسلامی فقہ اکیڈمی کے جنرل سیکرٹری کی جانب سے یہ سوال اٹھایا گیا، جو مندرجہ ذیل ہے:

تورّق کے ذریعہ بینکوں میں سرمایہ کاری کی توسیع کے نتیجے میں پیدا ہونے والے اثرات مثلاً ڈوبے ہوئے قرضوں کی زیادتی، اسلامی بنکاری اور سودی بینکاری میں فرق کرنے والی شئے کی کمزوری، اور اس عقدِ تورّق کا عقودِ شرکت پر غلبہ حاصل کرنا، اور سرمایہ ڈوبنے کے خطرات کو برداشت کرنا وغیرہ، تو کیا یہ سب آثار تورق کے عقد پر پابندی لگا سکتے ہیں، جبکہ اصل کے اعتبار سے تو تورّق مباح ہے؟

میری نظر میں اس کا جواب یہ ہے کہ: ممکن ہے کہ ابتدائی مرحلہ میں پابندی لگانا، ایسے حالات میں جن میں حقیقتاً تورّق کی حاجت ہوتی ہے، عملی دشواری کا سبب بن جائے گا، لیکن شرعی نگراں کمیٹیوں کے لئے اس طرح کے معاملات میں دو جہتوں سے سختی کرنا ضروری ہے۔

## پہلی جہت:

نگراں کمیٹیاں تورّق جیسے معاملات کی اجازت صرف حقیقی ضرورتوں کی صورت میں ہی دیں، اور اسلامی اداروں کو اپنی مجموعی سرگرمیوں میں ان معاملات کو کم کرنے کی تاکید کریں۔

## دوسری جہت:

یہ ہے کہ تورّق کا معاملہ ایسے دوسرے مشتبہ امور سے خالی ہو، جو امور اسے حدِ جواز سے نکال دیں، یا کراہت کو بڑھائیں، یا اسے صرف ظاہری معاملہ بنا کر چھوڑ دیں۔ آگے چل کر ہم ایسے کچھ مشتبہ امور کی طرف اشارہ کریں گے۔

## ۲۔ بائع کیلئے سامان خریدنے کیلئے متورق کو وکیل بنانا:

ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ فقہاء کرام نے تورّق کی جس صورت کے جواز کا حکم دیا ہے، وہ یہ ہے جس میں دو معاملات علیحدہ علیحدہ ہوں، ایک یہ ہے کہ بائع اس سامان کو جو اس کی ملکیت وقبضہ میں ہے، متورق کو ادھار فروخت کرے، اور دوسرا یہ کہ متورق اس سامان کو ایسے تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کرے، جس کا بائع اوّل سے کوئی تعلق نہ ہو۔ لیکن بہت سے بینک اور مالیاتی ادارے اس میں ایک تیسرا معاملہ بھی ملاتے ہیں، وہ توکیل کا معاملہ ہے، مثلاً جب بینک سے معاملہ کرنے والوں میں سے کوئی ایک شخص سرمایہ کاری کو تورّق کی بنیاد پر کرنا چاہتا ہے تو بینک اس شخص کو اپنی ملکیت میں موجود سامان نہیں بیچتا، بلکہ بنک بازار سے خریدنے کا محتاج ہوتا ہے، اب اگر بینک اپنے ملازمین میں سے کسی ایک ملازم کے ذریعہ

سامان خود خریدے تو اس معاملہ کا قبول کیا جانا ممکن ہے، لیکن بہت سی صورتوں میں بینک سامان خود نہیں خریدتا، بلکہ تورّق کرنے والے ہی کو اپنے نائب کی حیثیت سے سامان خریدنے کا وکیل بنادیتا ہے، پھر متورق وہ سامان بینک سے ادھار خرید لیتا ہے، اور تیسرے شخص کو نقد فروخت کر دیتا ہے، اور بہت سے بینکوں میں یہ طریقہ جاری ہے کہ بینک اصل بائع کو ثمن ادا نہیں کرتا، بلکہ بنک متورق ہی کو وکیل بالشراء ہونے کی حیثیت سے رقم کی ادائیگی کر دیتا ہے۔

چونکہ یہ توکیل تورّق کی طرف منسوب ہوتی ہے، اس لئے یہ معاملہ سودی سرمایہ کاری کے مشابہ ہو جاتا ہے، کیونکہ متورق بینک سے کم رقم لیتا ہے، اور مدت پوری ہونے پر بینک کو زیادہ رقم واپس لوٹاتا ہے۔ اگرچہ متورق کا بنک سے کم رقم لینا وکیل بالشراء ہونے کی حیثیت سے واقع ہوا تھا، قرض لینے والے کی طرح نہیں، لیکن یہ باریک سا فرق اس معاملہ کو سودی سرمایہ کاری کے مشابہ ہونے سے دور نہیں کرتا، اور یہ توکیل بالشراء کبھی عقد کو ممنوع اور کبھی مکروہ بنادیتی ہے۔

اور اگر متورق پہلے بینک کا نائب بن کر سامان خریدے، اور پھر بینک کی طرف رجوع کئے بغیر، اور مستقل طور پر بینک کے ساتھ عقد بیع کئے بغیر اپنے لئے خرید لے تو یہ معاملہ بالکل جائز نہیں ہے، کیونکہ ایک وکیل بیع میں دونوں طرف سے معاملہ کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ اور دوسرے اس لئے بھی کہ سامان میں دونوں ضمانتوں کے درمیان جدائی ضروری ہے، لیکن اگر متورق وکیل کی حیثیت سے سامان خریدنے کے بعد بینک کی جانب رجوع کرے، اور پھر اس کے ساتھ ایجاب وقبول کے ذریعہ بیع کا معاملہ کرے تو اس صورت میں عقد باطل نہیں ہوگا، لیکن یہ بھی کراہت سے خالی نہیں، کیونکہ یہ طرز عمل اس عقد کو "عقد صوری" کی طرف لے جانے والا ہے، لہٰذا مالیاتی اداروں کی هيئة الرقابة الشرعية کے

لئے مناسب یہ ہے کہ اس طرح کی توکیل کو ممنوع قرار دیں، تاکہ تورّق کا معاملہ اپنی اصل حالت پر واپس آجائے۔

## ۳۔ متورق کا بائع کو سامان بازار میں فروخت کرنے کا وکیل بنانا

یہاں توکیل کی دوسری صورت بھی ہو سکتی ہے، وہ یہ کہ متورق مشتری کی حیثیت سے بائع سے سامان خریدنے کے بعد بائع ہی کو وکیل بنائے کہ وہ متورق کا نائب بن کر سامان بازار میں فروخت کردے، مثلاً زید بینک سے سرمایہ کاری طلب کرے، اور بینک سے سامان ادھار خریدلے، پھر زید بینک ہی کو وکیل بنادے کہ بینک اس کا نائب بن کر وہ سامان بازار میں فروخت کردے، اور بینک تیسرے فریق کو سامان فروخت کرنے کے بعد مشتری سے ثمن وصول کر کے زید کو ادا کردے، پھر زید ادھار کی مدت پوری ہونے پر زائد ادھار ثمن بینک کو ادا کرے۔ (یہ صورت شرعاً درست ہے یا نہیں؟)

اگر یہ توکیل پہلی بیع میں اس طور پر شرط ہو کر زید بینک سے اس شرط پر سامان خریدلے کہ بینک ہی وہ سامان بازار میں فروخت کرے گا، تو یہ عقد فاسد ہے، کیونکہ یہ بیع توکیل کی شرط کے ساتھ ہے، اور ایسا مشروط عقد جمہور فقہاء کے نزدیک فاسد ہے، البتہ اگر پہلا عقد اس شرط سے خالی ہو، پھر زید بینک کو مستقل عقد کے ذریعہ وکیل بنائے تو یہ عقد فاسد نہیں ہوگا، مگر کراہت سے خالی نہ ہوگا، کیونکہ بینک وہی فرد ہے جو زید کو کم رقم دے رہا ہے (بیع بالبیع ہونے کی صفت کے ساتھ) اور بینک ہی وہ فرد ہے جو مدت گزرنے پر زید سے زائد رقم وصول کر رہا ہے، اگرچہ یہ لینا دینا دو مختلف صفتوں اور دو مستقل عقدوں کے ذریعہ ہو رہا ہے جو اس معاملہ کو صریح طور پر سود ہونے سے نکال دیتا ہے، لیکن یہ باریک فرق اس

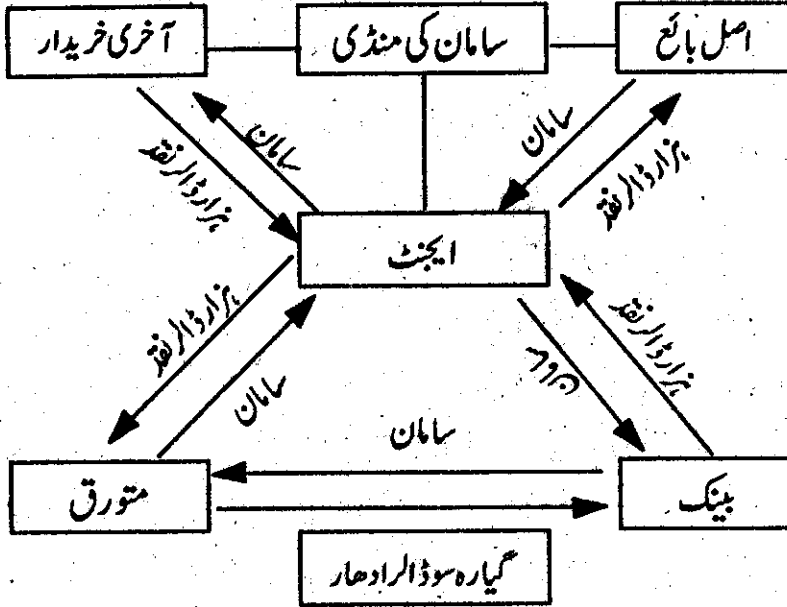
معاملہ کو سودی سرمایہ کاری کے مشابہ ہونے سے دور نہیں کرتا، اور بہت سی حالتوں میں اس باریک فرق کا لحاظ بھی نہیں کیا جاتا، بس اتنا ہوتا ہے کہ کاغذات پر دستخط کر دیئے جاتے ہیں، جبکہ واقعاتی دنیا میں ان دستخطوں کا کوئی بڑا اثر نہیں ہے۔

## ۴۔ بین الاقوامی منڈیوں کے ذریعہ تورّق:

زیادہ تر اسلامی بینک جو تورّق کا معاملہ کرتے ہیں، وہ تجارتی سامان کی عالمی منڈیوں کے ذریعہ ہوتا ہے، کیونکہ یہ منڈیاں تیزی کے ساتھ بہت سی بیوعات کے نفاذ کے لئے مختصر ذریعہ ہیں، ان میں کمپیوٹر کے ذریعہ ہزاروں بیوعات چند منٹوں میں طے ہو جاتی ہیں۔

ان مارکیٹوں کے ذریعہ تورّق کے نفاذ کا مقبول طریقہ یہ ہے کہ بینک بین الاقوامی منڈیوں میں ایجنٹ کے طور پر کام کرنے والوں میں سے کسی ایک ایجنٹ سے یہ طے کرتا ہے کہ وہ بینک کے لئے بین الاقوامی منڈی سے سامان خریدے، اور جب بینک اس سے فروخت کرنے کا تقاضہ کرے تو وہ اسے کسی تیسرے فریق کو فروخت کر دے، جب بینک کے ساتھ معاملہ کرنے والوں میں سے کوئی شخص تورق کی بنیاد پر معاملہ کرنا چاہتا ہے تو بینک اپنے ایجنٹ سے تقاضہ کرتا ہے کہ وہ بین الاقوامی مارکیٹ سے سامان خریدے، اور پھر بینک وہ سامان متورّق کو ادھار فروخت کر دیتا ہے۔ اور پھر بنک اپنے ایجنٹ کو یہ حکم دیتا ہے کہ وہ اب متورق کا نائب بن کر وہ سامان نقد فروخت کر دے، اس طرح متورق کو اس نقد فروختگی کی صورت میں بہت سا پیسہ حاصل ہو جاتا ہے۔

بین الاقوامی مارکیٹوں کے ذریعہ تورق کی صورت آنے والے نقشے میں

ملاحظہ کیجئے:۔

اس نقشے میں اصل بائع سامان کو ایجنٹ کے واسطے سے بینک کو فروخت کرر ہاہے، اور بینک اسے نقد ثمن کے طور پر ایک ہزار ڈالر دے رہاہے۔ پھر بنک وہ سامان متورق کو گیارہ سوڈالر میں ادھار میں فروخت کرر ہاہے، پھر متورق اسی ایجنٹ کے واسطے سے آخری خریدار (مشتری) کو فروخت کرر ہاہے، اور وہ مشتری اس سامان کے ایک ہزار ڈالر نقد متورق کو ادا کرر ہاہے، چنانچہ متورق کو ایک بڑی رقم یعنی ایک ہزار ڈالر حاصل ہوگئے، اور ادھار کی مدت پوری ہونے پر متورق بینک کو گیارہ سوڈالر ادا کرے گا۔

جب ہم اس معاملہ میں غور کریں تو اس معاملہ میں شرعی اعتبار سے کئی پہلو قابل نظر ہیں۔ جن میں غور وفکر اور احتیاط کی ضرورت ہے۔

(۱)...... بین الاقوامی منڈیوں میں بہت سی بیوعات حقیقی نہیں ہوتی ہیں، ان بیوعات میں سامان خریدار کے حوالے نہیں کیا جاتا، بلکہ بہت سی بیوعات پے

در پے کمپیوٹر میں درج ہوتی رہتی ہیں، پھر بعد میں ان کا فیصلہ ریٹوں میں فرق کی بنیاد پر کرلیا جاتا ہے۔ ان میں سے بعض بیوعات آئندہ (مستقبل) میں ہونا ہوتی ہیں، جو کہ شرعاً ممنوع ہے، اور کچھ بیوعات حالیہ ہوتی ہیں، لیکن ان میں شرعی شرائط کی رعایت نہیں کی جاتی، جیسے مبیع کا متعین ہونا، مبیع کا غیر مبیع سے علیحدہ کیا ہوا ہونا، مبیع کا بائع کی ملک اور قبضہ میں ہونا۔ جبکہ بہت سی بیوعات کاغذات کے تبادلے کے ذریعہ ہوتی ہیں، جن میں اکثر اوقات سامان کے تعین کا تصور نہیں ہوتا، اور صرف ان کاغذات کے حامل کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ اپنے سامان کی معین مقدار کو ان گوداموں سے وصول کرلے جن میں وہی مال ہزاروں ٹن کی مقدار میں پڑا ہوا ہے، اور ان کاغذات میں سامان کی جو مقدار درج ہوتی ہے وہ باقی مقدار سے ممتاز اور جدا رکھی ہوئی نہیں ہوتی۔ لہٰذا (ممتاز اور جدا نہ ہونے کی وجہ) وہ خریدی ہوئی سامان کی مقدار مشتری کے رسک اور ضمان میں نہیں آتی، اور خریدار وہ مقدار آگے دوسرے شخص کو ممتاز ہونے سے پہلے اور خریدار کے ضمان میں آنے سے پہلے ہی فروخت کردیتا ہے، جس کے نتیجے میں "ربح مالم یضمن" کی خرابی لازم آجاتی ہے۔

ان بین الاقوامی منڈیوں میں حقیقی شرعی بیع محقق نہیں ہوسکتی، جب تک ان منڈیوں مین معاملات کرنے والے اس میدان کے اسپیشلسٹ علماء کے زیر نگرانی شرعی شرائط کے التزام کا انتہائی اہتمام نہیں کریں گے اور یہ کام اس وقت تک آسان نہیں ہوگا، جب تک ان معاملات کی شرعی نگرانی کرنے والے ان منڈیوں کے ایجنٹوں اور ان میں معاملات کرنے والوں کے ساتھ مل کر جدید معاملات کو ڈھالنے اور ان کے لئے خاص طریقہ کار وضع نہ کرلیں، تاکہ وہ حضرات شرعی شرائط پر عمل کرنے کا التزام کریں۔

اور جب تک مندرجہ بالا طریقے کار کا پورا اہتمام نہ ہو جائے، اس وقت تک عالمی منڈیوں میں نہ تو تورق کے لئے معاملات کرنا اور نہ ہی دوسری غرض کے لئے معاملات کرنا جائز ہے۔

(۲)......اگر ہم یہ فرض کریں کہ عالمی منڈیوں میں معاملات کی منصوبہ بندی پوری احتیاط کے ساتھ مکمل ہو چکی ہے، تا کہ بیع حقیقی طور پر شرعی شرائط کے پورے التزام کے ساتھ وجود میں آجائے تو اس کے بعد ''تورّق'' کا معاملہ اس طریقے پر کیا جائے، جس کی تفصیل ہم نے پیچھے بیان کی، اس وقت یہ ضروری ہوگا کہ اس سامان کو ''متورّق'' کے بنک سے خریدنے کے بعد اور آخری خریدار کو فروخت کرنے سے پہلے وہ سامان متورّق کے قبضہ میں آجائے، اب چاہے وہ ''متورّق بذات خود قبضہ کرے، یا اپنے وکیل کے ذریعہ قبضہ کرائے، البتہ یہ جائز نہیں کہ بنک ہی متورّق کا وکیل بالقبض بن جائے، اس لئے کہ بنک تو خود بائع ہے، لہٰذا یہ ضروری ہے کہ وہ سامان بنک کے قبضہ اور ضمان سے نکل کر مشتری (متورّق) یا اس کے وکیل کے قبضہ میں آجائے اور وہ وکیل بائع کے علاوہ ہونا ضروری ہے۔

(۳)......اگر ہم یہ فرض کریں کہ وہی ''ایجنٹ'' مشتری کا وکیل ہے۔ لہٰذا وہ بنک سے مشتری کا نائب بن کر سامان وصول کرے گا، اور پھر یہی ایجنٹ آخری مشتری کو وہ سامان فروخت کردے گا۔ اس صورت میں مشکل یہ ہے کہ یہی ایجنٹ بذات خود ''بنک'' کا بھی وکیل بالشراء ہے، اور اصل بائع سے بنک کی نیابت میں سامان خریدتا ہے، پھر بنک کا نائب بن کر اس سامان پر قبضہ بھی کرتا ہے، پھر وہ سامان متورّق کو فروخت کرتا ہے، چونکہ وہ ''ایجنٹ'' بنک کے حکم میں ہے، اس حیثیت سے کہ وہ ''بنک'' کا وکیل ہے، لہٰذا اس ''ایجنٹ'' کے لئے مشتری کا ''وکیل

بالقبض'' بننا درست نہیں۔

اس مشکل سے نکلنے کا اس کے علاوہ کوئی راستہ نہیں ہے کہ ''بینک'' اصل بائع سے سامان کی خریداری مکمل کرنے کے بعد ''متورّق'' کے لئے سامان سے دست بردار ہو جائے، اس لئے کہ وہ دست برداری جو قبضہ کے حکم میں ہے، اس کے نتیجے میں وہ سامان ''بینک'' کے ضمان نکل جائے گا، اور اب یہ ممکن ہے کہ ''متورّق'' بینک کو، یا ایجنٹ کو آخری مشتری کو فروخت کرنے کا وکیل بنا دے، اور اگر خریداری کے وقت ہی ''توکیل'' کی شرط لگادی تھی تو اس صورت میں یہ عقد فاسد ہو جائے گا، جیسا کہ ہم نے ماقبل میں ذکر کیا، اور اگر دست برداری سے پہلے ''وکالت'' کا عقد کرلیا تو یہ جائز نہیں۔ اس لئے کہ دست برداری سے پہلے وہ سامان بینک کی ضمان میں تھا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ سامان کی بین الاقوامی تجارت میں اس طریقہ کار کا التزام کچھ دشوار ضرور ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وہ ایجنٹ جو ''متورّق'' کی طرف سے نائب بن کر سامان پر قبضہ کرے گا، اور پھر ''متورّق'' کا وکیل بن کر آگے فروخت کرے گا، وہ ایجنٹ اس ایجنٹ کے علاوہ ہونا چاہئے، جس نے بینک کے لئے سامان خریدا ہے۔ اس طریقہ کار میں دو ایجنٹ ہو جائیں گے۔ ایک ایجنٹ بینک کا وکیل ہوگا، اور دوسرا ایجنٹ متورّق کا وکیل ہوگا، جبکہ پہلے طریقہ کار میں ایجنٹ کا ایک ہونا اس طریقہ کار کے نفاذ کو مشکل بنا رہا ہے، بلکہ گہرائی اور دقت نظر سے نگرانی کی صورت میں اس طریقہ کار کا نفاذ ہی نہ ہو سکے۔ اس لئے یہ دوسرا طریقہ کار ہی عمل کے لئے متعین ہے، اور شرعی نگران کمیٹیوں کی جانب سے پہلے طریقہ کار کی اجازت دینا بھی مناسب نہیں۔

(۴)...... پھران جدید بین الاقوامی منڈیوں میں کمپیوٹر کے ذریعہ بیع مکمل کی جاتی ہے، اور مجھ پر اب تک یہ بات واضح نہیں ہوئی کہ صرف کمپیوٹر کی اسکرین پر خریدار کا نام ظاہر ہونے سے اس چیز کی ملکیت خریدار کی طرف منتقل ہو جائے گی اور اس کا قبضہ بھی ثابت ہو جائے گا اور اس چیز کا ضمان اور رسک اس خریدار کی طرف منتقل ہو جائے گا، (یہ بات اب تک میری سمجھ میں نہیں آئی) لہٰذا کمپیوٹر کے ذریعہ ہونے والے معاملات پر جواز اور عدم جواز کا حکم لگانے سے پہلے اس موضوع پر قوانین اور عرف کی روشنی میں مستقل غور وخوص کرنا ضروری ہے۔

(۵)...... ماقبل میں ہم نے تورّق کے لئے جو شرعی شرائط بیان کی ہیں، وہ اس عقد کے صحیح ہونے کی شرائط ہیں۔ جہاں تک شرعی تدبیر اور انتظام کا تعلق ہے تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ آج کل اسلامی بنکوں میں جو طریقے رائج ہیں وہ ''تورّق'' کے اس سادہ انداز پر نہیں ہیں، جس کا فقہاء کرام کے یہاں تصور ہے۔ جب فقہاء کرام کا بیان کردہ سادہ تصور خلاف اولیٰ ہے تو ان پیچیدہ صورتوں کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے جو ایسی متعدد عقود پر مشتمل ہیں کہ آج کل کے تیز رفتار بنکاری نظام میں جن کے صحیح ہونے کی شرعی شرائط کا نفاذ بہت دشوار ہے۔

اس سے یہ بات پختہ ہو جاتی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے کہ بنکوں کے معاملات میں ''تورّق'' سے کام لینے میں توسع سے بچنے کی، اور لوگوں کی حقیقی ضرورت کی حد تک اس کو محدود کرنے کی، اور معاملات کو درست کرنے کے لئے ''تورّق'' کو اس کے لازمی طریقے سے انجام دینے کی ضرورت ہے، تاکہ اس کی ایسی عملی صورت نہ بن جائے جو اپنے تمام برے اثرات ونتائج کے ساتھ سودی

سرمایہ کاری کی ایک تاویلی شکل بن کر نہ رہ جائے۔

واللّٰہ سبحانہ و تعالٰی ولّی التوفیق وھو المستعان،

وآخر دعوانا ان الحمدللّٰہ ربّ العالمین

## بحث کا خلاصہ

(۱) ''تورّق'' کی تعریف یہ ہے کہ ایک شخص کوئی سامان زیادہ قیمت پر ادھار خریدے، اور پھر وہ سامان کم قیمت پر تیسرے شخص کو نقد وفروخت کردے، تا کہ اس کو فوراً پیسے مل جائیں۔ جس سے وہ اپنی ضرورت پوری کرلے۔

(۲) ''تورّق'' اور ''بیع عینة'' کے درمیان فرق یہ ہے کہ ''متورّق'' وہ سامان تیسرے شخص کو فروخت کرتا ہے، جبکہ بیع عینة کرنے والا وہ سامان بائع اوّل ہی کو فروخت کردیتا ہے۔

(۳) امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے ''تورّق'' کے جواز کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ جن میں جواز والی روایت زیادہ ظاہر ہے، اور حنابلہ کے محقق علماء نے اسی کو اختیار کیا ہے، جبکہ امام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد حافظ ابن قیم عدم جواز کے قائل ہیں۔

(۴) فقہاء شوافع کے قواعد کے مطابق ''تورّق'' جائز ہے، اس لئے کہ وہ لوگ بیع عینة صریحہ کو جائز قرار دیتے ہیں، لہٰذا ''تورّق'' بطریق اولیٰ جائز ہے۔

(۵) فقہاء مالکیہ نے بیع عینة کو حرام قرار دینے میں شدت اختیار کی ہے، لیکن انہوں نے بیع عینة کے تحقق کے لئے یہ شرط رکھی ہے کہ وہ سامان

بائع اوّل کے پاس واپس آ جائے، لہٰذا اگر وہ سامان بائع اوّل کے پاس واپس نہ لوٹے، بلکہ مشتری وہ سامان کسی تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دے تو اس صورت میں ان کے نزدیک وہ بیع عینہ حرام نہیں۔

(۶) بعض متاخرین حنفیہ ''تورّق'' کو ''بیع عینۃ'' ہی قرار دے کر اس کو مکروہ کہتے ہیں، لیکن علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کا قول مختار یہ ہے کہ اگر وہ سامان بائع اوّل کی طرف واپس لوٹ جائے تو وہ بیع عینہ ہے، لیکن اگر مشتری وہ سامان بازار میں لے جا کر فروخت کر دے تو یہ صورت بلا کراہت جائز ہے، البتہ خلاف اولیٰ ہے، اور جمہور حنفیہ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

(۷) چاروں مذاہب میں مختار قول کی بنیاد پر ''تورّق'' جائز ہے، لیکن غیر سودی قرضہ دینا اس سے زیادہ افضل ہے۔

(۸) یہ جواز کا حکم اس وقت ہے جب ''تورّق'' دوسرے مشتبہ معاملات کے ساتھ ملا ہوا نہ ہو۔

(۹) اگر ''بنک'' متورّق کو بازار سے سامان خریدنے کے لئے اپنا وکیل بنا دے، اور پھر وہی سامان اپنے لئے بنک سے خریدنے کے لئے وکیل بنا دے تو یہ صورت جائز نہیں۔ اس لئے کہ وکیل کو بیع کی دو جانب سے معاملہ کرنے کا حق نہیں، لیکن اگر ''بنک'' ''متورّق'' کو صرف خریدنے کا وکیل بنا دے، اور خریداری مکمل ہو جانے کے بعد مستقل عقد کے ذریعہ ایجاب و قبول کر کے متورق وہ سامان بنک سے خرید لے، تو یہ

عقد درست ہے، البتہ کراہت سے پھر بھی خالی نہیں۔

(۱۰) اگر ''متورّق'' بنک کو اپنی طرف سے کسی تیسرے شخص کو سامان فروخت کرنے کا وکیل بنادے، تو اگر یہ توکیل عقد بیع میں مشروط کردی گئی تھی تب تو یہ عقد فاسد ہے، جائز نہیں۔ لیکن اگر یہ توکیل عقد بیع کے اندر مشروط نہیں تھی، بلکہ خریداری مکمل ہو جانے کے بعد متورق نے بنک کو اپنا وکیل بنادیا تو یہ عقد درست ہے، لیکن کراہت سے خالی نہیں۔

(۱۱) بین الاقوامی منڈیوں میں ''تورّق'' کی صحت کی شرعی شرائط مفقود ہونے کی وجہ سے اکثر حالات میں یہ عقد فاسد ہو جاتا ہے۔

(۱۲) البتہ اگر وہ شرعی شرائط پوری کردی جائیں جن کا بیان اس مقالہ میں تفصیل سے ہوا تو پھر یہ عقد درست ہو جائے گا، لیکن اس عقد میں محتملہ مفاسد کو دیکھتے ہوئے اس جیسے معاملات میں توسع اختیار کرنے کا مشورہ نہیں دیا جاسکتا۔

واللہ اعلم بالصواب

✿✿✿

✿

(۴)

# مبتوتہ کیلئے نفقہ اور سکنیٰ کا حکم

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

## (۴) ''مبتوتہ کے لئے نفقہ اور سکنی کا حکم''

یہ مقالہ "تکملة فتح الملهم شرح صحيح مسلم" کا حصہ تھا، اس موضوع پر حضرت والا نے تفصیلی بحث فرمائی تھی، افادہ عام کے لئے یہاں اس کا ترجمہ پیش کیا جارہا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# مبتوتہ کیلئے نفقہ اور سکنیٰ کا حکم

چونکہ یہ مسئلہ فقہاء کرام کے درمیان مختلف فیہ ہے، اسلئے حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ''تکملہ فتح الملہم'' میں تفصیلی بحث فرمائی ہے۔ اس تفصیلی بحث کا ترجمہ یہاں پیش کیا جارہا ہے۔ میمن

الحمد للہ ربّ العٰلمین، والعاقبة للمتقین، والصلوٰة والسّلام علی رسولہ الکریم، وعلی الہ و اَصحابہ اجمعین، وعلی کل من تبعھم باحسان الی یوم الدین۔ امّا بعد :

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ ''معتدہ رجعیہ'' کیلئے نفقہ اور سکنیٰ دونوں شوہر پر واجب ہیں، البتہ ''مبتوتہ'' کیلئے نفقہ اور سکنیٰ کے بارے میں علماء کے تین اقوال مشہور ہیں :

(۱) پہلا قول امام ابوحنیفہ اور آپ کے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے۔ ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ ''مبتوتہ'' کو ہر حال میں نفقہ اور سکنیٰ ملے گا، چاہے وہ حاملہ ہو، یا حاملہ نہ ہو، یہی مذہب حضرت عمر بن خطاب اور حضرت عبد اللہ بن

مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا ہے، اور امام حماد، امام شریح، امام نخعی، امام ثوری، ابن شبرمہ، حسن بن صالح اور عثمان بتی رحمہم اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کا بھی یہی مسلک ہے، اور ابن لیلیٰ کی ایک روایت اس کے مطابق ہے۔

(۲) دوسرا قول امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور اہل ظاہر کا ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ ''مبتوتہ'' کو نفقہ اور سکنیٰ نہیں ملے گا، البتہ صرف اس صورت میں نفقہ اور سکنیٰ ملے گا جب وہ ''حاملہ'' ہوگی، حضرت حسن بصریؒ، عمرو بن دینارؒ، طاؤس عطاء بن رباحؒ، عکرمہؒ اور امام شعبیؒ کا بھی یہی مسلک ہے، اور ابراہیمؒ اور ابن ابی لیلیٰ سے بھی ایک روایت میں یہی منقول ہے۔

(۳) تیسرا قول امام شافعی اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہما کا ہے، ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ ''مبتوتہ'' کو سکنیٰ تو ہر حال میں ملے گا، البتہ نفقہ صرف حاملہ ہونے کی صورت میں ملے گا، امام اوزاعیؒ اور حضرت لیث بن سعدؒ، عبدالرحمٰن بن مہدیؒ اور ابو عبیدہؒ کا بھی یہی مسلک ہے، ابن ابی لیلیٰ سے ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

(خلاصہ ما فی عمدۃ القاری، ج:۹، ص:۶۱۹، احکام القرآن للجصاص، ج:۳، ص:۶۵۵ سورۃ الطلاق)

امام احمد اور امام اسحاق رحمۃ اللہ علیہما نے عدم نفقہ اور عدم سکنیٰ پر حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے استدلال کیا ہے، یہ حدیث نفقہ اور سکنیٰ دونوں کے عدم وجوب پر بالکل صریح ہے...... عن الشعبی قال : دخلتُ علی فاطمة بنت قیس رضی اللّٰه عنها، فسألتها عن قضاء رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم علیها، فقالت : طلقها زوجها البتّة، فقالت : فخاصمتهٗ الی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم فی السکنی والنفقة، قالت : فلم یجعل لی سکنی ولا نفقة، و أمرنی ان اعتدّ فی بیت ابن ام مکتوم رضی اللّٰه عنه ۔

(صحیح مسلم، کتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثًا لا نفقة لها)

امام شافعی اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے......أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ ، وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ۔

(الطلاق : ٦)

(تم ان عورتوں کو اپنی وسعت کے موافق رہنے کا مکان دو جہاں تم رہتے ہو، اور ان کو تنگ کرنے کے لئے تکلیف مت پہنچاؤ، اور اگر وہ عورتیں حمل والیاں ہوں تو حمل پیدا ہونے تک ان کو خرچ دو) اس آیت میں اللہ جل شانہ نے مطلقہ کے لئے سکنٰی دینے کا حکم مطلق دیا ہے، اور نفقہ دینے کے حکم کو حمل کے ساتھ مقید کیا ہے، اور مفہوم مخالف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حجت ہوتا ہے، لہٰذا اس آیت کے مفہوم مخالف سے یہ حکم نکلا کہ اگر مطلقہ حاملہ نہ ہو تو اس کو نفقہ نہیں ملے گا۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مسلک پر قرآن کریم، احادیث، آثار اور قیاس سے استدلال کیا ہے۔

(۱)......اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے" وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ(سورۃ البقرۃ:٢٤١) "اس آیت میں لفظ" مُطَلَّقَات "عام ہے، مطلقہ رجعیہ اور مبتوتہ دونوں کو شامل ہے، اور لفظ" متاع" بھی عام ہے، نفقہ اور کسوہ دونوں کو شامل ہے، علامہ ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر میں (ج:۲، ص:٣٤٢) فرماتے ہیں: يعني تعالیٰ ذكره بذلك و لمن طلق من النساء على مطلقها من الأزواج متاع، يعني بذلك ما يستمتع به من ثياب و كسوة و نفقة أو خادم الخ......

احقر عرض کرتا ہے کہ بعض اوقات دل میں یہ خیال آتا ہے کہ اس آیت میں

''نفقہ'' کے معنی بالکل ظاہر ہیں، اس کی دلیل وہ آیت ہے جو اس سے پہلے گزری ہے کہ ''وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَ یَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا وَّصِیَّۃً لِّاَزْوَاجِہِمْ مَّتَاعًا اِلَی الْحَوْلِ غَیْرَ اِخْرَاجٍ '' (البقرۃ: ۲۴۰) (اور جو لوگ تم میں سے وفات پا جاتے ہیں، اور بیویوں کو چھوڑ جاتے ہیں، وہ وصیت کر جایا کریں اپنی بیویوں کے واسطے ایک سال تک منتفع ہونے کی، اس طور پر کہ وہ گھر سے نہ نکالی جائیں) تمام حضرات کے نزدیک لفظ ''متاع'' اس آیت میں نفقہ اور سکنیٰ کے معنی میں ہے، اور علامہ ابن جریر رحمۃ اللہ علیہ نے بطور دلیل کے بہت سے صحابہ اور تابعین کے اقوال لائے ہیں، لہٰذا یہ ممکن ہے کہ اللہ جل شانہ متوفی عنہا زوجہا کے بارے میں حکم بیان کرنے کے بعد مطلقات کے لئے ''متاع'' کا حکم بیان فرمایا، کیوں کہ اس بات کا وہم ہوسکتا تھا کہ گذشتہ آیات میں ''متاع'' یعنی نفقہ اور سکنیٰ کا حکم شاید صرف متوفی عنہا زوجہا کے ساتھ خاص ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ''وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ '' لاکر اس وہم کو دور فرمادیا۔ واللہ سبحانہ اعلم......

(۲)......اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (''وَعَلَی الْمَوْلُوْدِ لَہٗ رِزْقُہُنَّ وَ کِسْوَتُہُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ (البقرۃ: ۲۳۳) ''اور جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان ماؤں کا کھانا کپڑا قاعدہ کے موافق) اور سیاق سے پتہ چل رہا ہے کہ یہ حکم ''مطلقات'' کے بارے میں ہے، اور اس آیت میں مطلقہ رجعیہ اور مبتوتہ کے درمیان کوئی فرق نہیں فرمایا۔

(۳)......اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے (''اَسْکِنُوْھُنَّ مِنْ حَیْثُ سَکَنْتُمْ مِنْ وُّجْدِکُمْ وَلَا تُضَارُّوْھُنَّ لِتُضَیِّقُوْا عَلَیْھِنَّ، وَاِنْ کُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَیْھِنَّ حَتّٰی یَضَعْنَ حَمْلَھُنَّ (الطلاق: ۶) ''تم ان عورتوں کو اپنی وسعت کے موافق

رہنے کا مکان دو جہاں تم رہتے ہو، اور ان کو تنگ کرنے کے لئے تکلیف مت پہنچاؤ، اور اگر وہ عورتیں حمل والیاں ہوں تو حمل پیدا ہونے تک ان کو خرچ دو) امام ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا کہ یہ آیت طلاق دینے والے پر نفقہ واجب ہونے پر تین وجوہ سے دلالت کر رہی ہے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ جب سکنیٰ کا حق طلاق دینے والے کے مال میں ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے نص کتاب سے واجب کیا ہے، اس لئے کہ یہ آیت مطلقہ رجعیہ اور مبتوتہ دونوں کو شامل ہے، تو یہ چیز نفقہ کے واجب ہونے کا تقاضہ کر رہی ہے، کیونکہ سکنیٰ کا حق اس طلاق دینے والے کے مال میں ہے، اور سکنیٰ نفقہ کا بعض حصہ ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ''وَلَا تُضَارُّوْهُنَّ'' کہ ان مطلقہ عورتوں کو ضرر مت پہنچاؤ، اور تکلیف جس طرح عدم سکنیٰ سے ہوتی ہے اسی طرح عدم نفقہ کی وجہ سے ہوتی ہے (بلکہ ترک نفقہ بڑی تکلیفوں میں سے ہے) جیسا کہ امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے (دیکھئے: ج:۱۸، ص:۱۶۷)

تیسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے کہ ''لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ'' (تاکہ تم ان پر تنگی کرو) اور تنگی کبھی نفقہ کی صورت میں بھی ہوتی ہے، علامہ ماردینی رحمۃ اللہ علیہ ''الجوہر النقی'' میں فرماتے ہیں کہ اگر یہ کہا جائے کہ قرآن کریم کی آیت ''لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ'' میں تنگی سے مراد ''سکنیٰ'' کی تنگی ہے، اس لئے کہ تنگی مکان میں ہوتی ہے (نفقہ میں نہیں ہوتی) اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ اس آیت سے مکان کی تنگی مراد لینے کی صورت میں کلام کو تکرار پر محمول کرنا لازم آئے گا، اس لئے کہ ''سکنیٰ'' کا ذکر اوپر ان الفاظ میں پہلے آچکا ہے کہ ''اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُّجْدِكُمْ'' اور ہم نے جو بات کہی ہے اس کے نتیجے میں ان

الفاظ سے ایک دوسرے فائدے کا اثبات ہو رہا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ نفقہ کو روکنا یہ تنگی میں داخل ہے، سکنیٰ سے روکنا یہ تنگی میں داخل نہیں، کیونکہ سکنیٰ دینے کی صورت میں ایک ہی جگہ پر قیام کرنا مطلقہ کیلئے واجب ہوگا، لیکن جب سکنیٰ دینے سے انکار ہو جائے گا تو وہ مطلقہ جہاں چاہے گی قیام کرے گی، تو سکنیٰ سے انکار کی صورت میں مطلقہ کیلئے توسع ہو جائے گی۔ صاحب قدوری نے یہ بات ''تجرید'' میں بیان فرمائی ہے۔ (الجواهر النقی، بهامش البیهقی، ج:۷، ص:۷۷۶)

جہاں تک قرآن کریم کی ''وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ'' والی آیت سے استدلال کا تعلق ہے تو مفہوم مخالف حنفیہ کے نزدیک حجت نہیں، جیسا کہ ان کے مذہب سے ثابت ہے، اللہ جل شانہ نے ''حمل'' والی خواتین کا ذکر اس آیت میں خاص طور پر اس لئے فرمایا کہ بعض اوقات ''حمل'' کی مدت طویل ہو جاتی ہے، تو اس آیت کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو متنبہ فرما دیا کہ حمل کی مدت کی طوالت ان خواتین پر عدم انفاق پر حمل نہ کرے، اور یہ بیان فرما دیا کہ یہ نفقہ ان پر واجب ہے جب تک وضع حمل نہ ہو جائے، لہٰذا اس آیت میں ''اولات حمل'' کی شرط غیر حاملہ سے احتراز کرنے کے لئے نہیں لگائی گئی ہے۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ یہ آیت مطلقہ رجعیہ اور مطلقہ مبتوتہ دونوں کو شامل ہے، اور مطلقہ رجعیہ کیلئے نفقہ واجب ہونے پر کسی کا اختلاف نہیں، اگر چہ وہ مطلقہ رجعیہ غیر حاملہ ہو، اس سے ظاہر ہوا کہ قرآن کریم کی آیت ''وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ'' مطلقہ رجعیہ کے حق میں بالاجماع غیر معتبر ہے، تو پھر اسی طرح ''مبتوتہ'' کے حق میں بھی غیر معتبر ہونی چاہئے، امام ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے ''احکام القرآن'' میں اس آیت کے تحت کیا ہی اچھی بات ارشاد فرمائی ہے:

فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ''وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ'' مطلقہ مبتوتہ اور رجعیہ دونوں کو شامل ہے، پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس نفقہ کا وجوب ''حمل'' کی وجہ سے ہے، یا شوہر کے گھر میں ''محبوس'' ہونے کی وجہ سے ہے، اور جبکہ تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ''مطلقہ رجعیہ'' کیلئے نفقہ کا وجوب جو آیت سے ثابت ہو رہا ہے ''حمل'' کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس وجہ سے واجب ہے کہ وہ شوہر کے گھر میں ''محبوس'' ہے، تو پھر یہ ضروری ہے کہ ''مطلقہ مبتوتہ'' بھی اسی علت کی وجہ سے نفقہ کی مستحق قرار پائے، اس لئے کہ اس آیت میں وہ ضمیر جو نفقہ کے استحقاق کے علیت پر دلالت کر رہی ہے وہ ''مطلقہ رجعیہ'' کی طرف راجع ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ کا یہ قول ''فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ'' یہ علت کے بیان کیلئے ہے کہ وہ مطلقہ شوہر کے گھر میں محبوس ہے، اس لئے کہ وہ ضمیر جو اس پر دلالت کر رہی ہے بمنزلہ ''منطوق بہ'' کے ہے۔

دوسرے طریقے پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ ''حاملہ'' کے نفقہ کا وجوب دو حال سے خالی نہیں، یا تو ''حمل'' کی وجہ سے وہ نفقہ کی مستحق ہے، یا شوہر کے گھر میں محبوس ہونے کی وجہ سے نفقہ کی مستحق ہے، اگر ''حمل'' کی وجہ سے یہ استحقاق ہوتا تو پھر یہ ضروری ہوتا کہ اگر ''حمل'' کی ملکیت میں مال ہوتا تو وہ مال اس ''حاملہ'' پر خرچ کیا جاتا، جیسا کہ ''صغیر'' کا نفقہ اسی کے مال سے دیا جاتا ہے۔ اور جب تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر ''حمل'' کی ملکیت میں مال ہو تب بھی ''حمل'' کی ماں کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا ''حمل'' کے مال میں نہیں ہوگا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ''حاملہ'' کے نفقہ کا وجوب اس کے ''محبوس'' ہونے کی وجہ سے ہے۔

لیکن اگر اس پر کوئی یہ اعتراض کرے کہ پھر وجوب نفقہ کے بیان میں ''حاملہ'' کے ذکر کی تخصیص کا کیا فائدہ ہے؟ اس اعتراض کا یہ جواب دیا جائے گا کہ

''مطلقہ رجعیہ'' تو اس میں داخل ہی ہے، اور ''غیر حاملہ'' کے لئے نفقہ کی نفی سے کسی نے منع نہیں کیا، اسی طرح ''مبتوتہ'' میں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور نفقہ کے وجوب کے بیان میں ''حمل'' کا ذکر اس لئے کیا کہ حمل کی مدت طویل بھی ہوتی ہے، اور مختصر بھی ہوتی ہے، لہٰذا ''حمل'' کے ذکر سے ہم نے یہ بتلانے کا ارادہ کیا کہ مدت حمل کے طویل ہونے کے باوجود نفقہ واجب ہوگا، جو کہ مدۃ الحیض کے مقابلے میں زیادہ لمبی عدت ہوتی ہے۔ (۱)......

احقر عرض کرتا ہے کہ اس آیت کے وجوب نفقہ للمبتوتہ پر دلالت کرنے کی ایک چوتھی وجہ بھی ہے، وہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت اس طرح ہے ''اَسۡکِنُوۡهُنَّ مِنۡ حَیۡثُ سَکَنۡتُمۡ وَاَنۡفِقُوۡا عَلَیۡهِنَّ مِنۡ وُّجۡدِکُمۡ'' (روح المعانی، سورۃ الطلاق، ج: ۲۸، ص:۱۳۹) اور قرأت شاذہ کو خبر واحد کے درجے میں نہیں رکھا جاسکتا۔

(۴)......سنن دار قطنی میں حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''المطلقات ثلثا لها السكنى و النفقة'' (سنن دار قطني، ج: ٤، ص: ٢١، حديث نمبر ٥٩، كتاب الطلاق) اعلاء السنن میں علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اس حدیث کے بعض راویوں میں اختلاف کے باوجود تمام راوی ثقہ ہیں، اور امام دار قطنی اور ان کے شیخ کے علاوہ تمام راوی مسلم شریف کے راوی ہیں۔

(اعلاء السنن، ج:١١، ص:١٠٤، باب ان المطلقة المبتوتة لها السكنى و النفقة)

---

(۱)......(احكام القرآن للجصاص، ج:٣، ص:٥٦٥، ٥٦٦، تفسير سورة الطلاق۱۲)

مندرجہ بالا روایت پر امام زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے شیخ عبدالحق رحمۃ اللہ علیہ کا یہ اعتراض نقل کیا ہے کہ اس روایت کے راوی ابوزبیر مدلس ہیں، لہٰذا حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ان کا عنعنہ قابل حجت نہیں ہے، جب تک ان سے سماعت کی صراحت نہ آجائے، لہٰذا امام لیث کے علاوہ جو کوئی ابوزبیر سے روایت نقل کرے وہ اس وقت حجت نہیں جب تک ابوزبیر کا سماع ثابت نہ ہو جائے، علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اعلاء السنن میں اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں متعدد احادیث ''عن ابی زبیر عن جابر'' کے طریق سے لائے ہیں، جبکہ وہ احادیث امام لیث سے مروی نہیں ہیں۔ (۱).....اس سے یہ ظاہر ہوا کہ شیخ عبدالحق رحمۃ اللہ علیہ نے جو قاعدہ بیان کیا ہے وہ امام مسلم کے نزدیک مسلّم نہیں، ورنہ وہ اپنی صحیح میں ان طریق سے حدیث نہ لاتے۔

شیخ عبدالحق رحمۃ اللہ علیہ نے دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ اس حدیث کے ایک راوی ''حرب بن ابی العالیہ'' ہیں، لہٰذا ان کی روایت سے استدلال درست نہیں، لیکن ''حرب بن ابی العالیہ'' صحیح مسلم کے رجال میں سے ہیں ''کما فی تھذیب التھذیب'' زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ مختلف فیہ راوی ہیں، اور مختلف فیہ راوی کی روایت ''حسن'' کے درجہ سے نہیں گرتی، چنانچہ امام ماردینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ابن معین نے حرب کو ضعیف قرار دیا ہے، ہم یہ کہیں گے کہ ابن معین کے اس قول کے بارے میں اختلاف ہے، جیسا کہ امام المذی وغیرہ نے بیان کیا ہے، اور عبید اللہ بن عمر القواریری رحمۃ اللہ علیہ نے

(۱)......صحیح مسلم ج:۱ ص۴۳۹، کتاب الحج، باب جواز دخول مکۃ بغیر احرام، میں ایک حدیث معاویہ بن عمار الدہنی عن ابی الزبیر عن جابر'' مختلف طرق سے گزر چکی ہے، اور ''لیث'' راوی موجود نہیں، اور سماع کی بھی صراحت نہیں ہے۔

''حرب'' کو ثقہ قرار دیا ہے، اور ان کے ثقہ ہونے کے لئے یہ بات کافی ہے کہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں ان کی روایت کو لیا ہے۔

(الجوهر النقي، بهامش البيهقي، كتاب النفقات، ج: ۷، ص: ٤٧٧)

(۵)......امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح معانی الآثار (ج:۲، ص:۳۵) پر حماد بن سلمہ عن حماد[1] عن الشعبی کے طریق سے حضرت فاطمہ بنت قیس کی حدیث لائے ہیں کہ جب ان کے شوہر نے ان کو تین طلاقیں دیدیں تو وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ'' لانفقة لك ولا السكنى '' حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جب حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے واقعہ کی خبر دی گئی تو انہوں نے فرمایا: لسنا بتارکی آیت من كتاب الله و قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لقول امرأة، لعلها أوهمت، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لها السكنى والنفقة۔ یعنی ہم ایک عورت کے قول کی وجہ سے کتاب اللہ کی آیت اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کو نہیں چھوڑ سکتے، ہوسکتا ہے کہ ان خاتون کو وہم ہوگیا ہو، میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ'' لها السكنى والنفقة ''۔ قاضی اسماعیل اور علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہما نے بھی اس روایت کو نقل کیا ہے، جیسا کہ علامہ ماردینی رحمۃ اللہ علیہ نے ''الجواہر النقی'' میں بیان کیا ہے (قاضی اسماعیل کے طریق سے جو روایت نقل کی ہے وہ زیادہ صریح ہے)

بہر حال: مندرجہ بالا حدیث مبتوتہ کے لئے نفقہ اور سکنی واجب ہونے پر

---

(۱)...... یہ حماد بن ابی سلیمان ہیں، احکام القرآن میں امام جصاص نے اس کی صراحت کی ہے (ج:۴، ص۵٦٦)

بالکل صریح ہے، اور ابراہیم نخعیؒ نے اگرچہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا زمانہ نہیں پایا، لیکن سوائے دو حدیثوں کے ان کی مراسیل صحیح ہیں، اور یہ مندرجہ بالا حدیث ان دو میں سے نہیں ہے، جیسا کہ امام ماردینی نے ابن معین سے نقل کیا ہے، اور علامہ ابن عبدالبرؒ نے ''تمہید'' میں ذکر کیا ہے کہ امام نخعی کی مراسیل صحیح ہیں، اور انہوں نے اپنی سند اعمش سے روایت کی ہے کہ انہوں نے امام نخعی سے فرمایا کہ جب آپ حدیث بیان کیا کریں تو اس کی سند بھی بیان کیا کریں، جواب میں امام نخعیؒ نے فرمایا: جب میں ''عن عبداللہ'' کہوں تو سمجھو کہ وہ ایک سے زیادہ سے روایت کی ہے، اور جب میں تمہارے سامنے روایت بیان کرتے ہوئے راوی کا نام بیان کروں تو جس کا نام لوں وہی راوی ہوتا ہے۔ ابو عمر نے فرمایا کہ اس خبر سے پتہ چلا کہ ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل ان کی مسانید سے زیادہ قوی ہیں[1]...... ایک اور مقام پر فرمایا کہ ابراہیم نخعیؒ کی وہ مراسیل جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہیں، وہ سب صحیح کے درجہ میں ہیں، اور ان کی مراسیل ان کی مسانید سے زیادہ قوی ہیں، یحییٰ القطان وغیرہ نے اسی قول کو نقل کیا ہے۔ کذا فی الجوهر النقی

(۶)...... آگے مسلم شریف ہی میں حدیث نمبر ۳۵۹۷ کے تحت ابو احمد (وھو الزبیری) عن عمار بن رزیق عن ابی اسحاق کی روایت ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت فاطمہ بنت قیسؓ والی حدیث سننے کے بعد فرمایا ''لا نترک کتاب اللّٰہ و سنۃ نبینا محمد صلی اللّٰہ و سلم لقول امرأۃ. لا ندری لعلها حفظت او نسیت، لها السکنی و النفقة'' فرمایا کہ ایک خاتون کے قول کی وجہ

---

(۱) التمہید، ج:۱، ص:۳۸،۳۷، باب: بیان التدلیس ومن یقبل نقله ونقل مرسله الخ......

سے ہم کتاب اللہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کو نہیں چھوڑ سکتے، ہم نہیں جانتے کہ اس خاتون نے یاد رکھا یا بھلا دیا، مبتوتہ کو سکنی اور نفقہ ملے گا۔ اس روایت میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صراحتاً فرمادیا کہ حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا واقعہ کتاب اللہ اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دونوں سے معارض ہے، اور قرآن وسنت میں مبتوتہ کا حکم یہ ہے کہ اس کو سکنی اور نفقہ دونوں ملے گا، اور اصول حدیث میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ کسی صحابی کا یہ کہنا کہ ''السنۃ کذا'' قوت میں حدیث مرفوع کے درجہ میں ہے، اگر اس بارے میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس حدیث مرفوع نہ ہوتی تو وہ حضرت فاطمہ کی حدیث کو رد نہ کرتے۔

مندرجہ بالا روایت پر امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ اعتراض کیا کہ اس سند میں یحییٰ بن آدم نے عمار بن رزیق سے روایت نقل کی ہے، اور انہوں نے ''وسنۃ نبینا'' کے الفاظ کا ذکر نہیں کیا، لہٰذا یہ الفاظ ابو احمد زبیری کا تفرد ہے، جبکہ یحییٰ بن آدم ابو احمد زبیری کے مقابلے میں زیادہ یاد رکھنے والے ہیں۔ علامہ ماردینی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا یہ جواب دیا کہ یحییٰ بن آدم اور زبیری کی روایت میں کوئی تعارض نہیں ہے، اس لئے کہ زبیری نے ان کی مخالفت نہیں کی، بلکہ ایسی زیادتی کا ذکر کیا ہے جو یحییٰ بن آدم نے ذکر نہیں کی، اور زبیری امام حافظ ہیں، محمد بن بشار نے ان کے بارے میں فرمایا ''مارأیت رجلا احفظ من الزبیری'' کہ میں نے زبیری سے زیادہ یاد رکھنے والا کسی کو نہیں دیکھا، لہٰذا یہ زیادتی ایک ثقہ کی طرف سے ہے، لہٰذا واجب القبول ہے۔

پھر زبیری اس زیادتی میں متفرد نہیں ہیں، بلکہ اس زیادتی کے مندرجہ ذیل

شواہد اور متابع ہیں:

(۱) آگے مسلم شریف میں اسی باب میں حدیث نمبر ۳۵۹۸ میں یہی واقعہ اس طریق سے آرہا ہے "احمد بن عبدۃ الضبی حدثنا ابو داؤد و حدثنا سلیمان بن معاذ عن ابی اسحاق" کی سند سے ابواحمد عمار بن رزیق کی حدیث بیان کی ہے۔

(۲) امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے اشعث بن سوار، عن الحکم وحماد عن ابراہیم عن الاسود عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے طریق سے روایت لائے ہیں اور اس میں ''سنة نبينا'' کے الفاظ موجود ہیں۔ البتہ امام بیہقی نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ اس طریق کے راوی اشعث بن سوار ضعیف ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ''اشعث کی سند دوسرے طرق کی متابعت کی صلاحیت رکھتی ہے، اس لئے عجلی اور ابن معین نے ان کو ثقہ قرار دیا، اور ابن عدی نے ان کے بارے میں فرمایا کہ میں نے اشعث بن سوار سے متن حدیث میں کوئی نکارت نہیں دیکھی، البتہ اسانید میں غلطی کر جاتے ہیں، اور یہ ان راویوں میں سے ہیں ان کی متابعات کو امام مسلم نے اپنی صحیح میں ذکر کیا ہے، کما فی "میزان الاعتدال"

(۳) امام بیہقی نے ایک روایت نقل کی ہے ''رواه الحسن بن عمار عن سلمه بن كهيل عن عبد بن خليل عن عمر رضى الله تعالى عنه "قال فيه "و سنة نبينا'' اس روایت میں ''وسنة نبينا'' کے الفاظ موجود ہیں۔ اس پر امام بیہقی نے یہ اعتراض کیا کہ اس سند میں الحسن بن عمارۃ ضعیف ہیں، اور الحسن بن عمارۃ کے بارے میں کلام مشہور ہے۔ لیکن ان کی اس سند پر عیب لگایا ہے جس میں انہوں نے ''الحکم'' سے روایت کی ہو، لیکن ''حکم'' کے علاوہ دوسرے حضرات سے جو ان کی روایتیں ہیں وہ متابعت کے درجہ سے گری ہوئی نہیں ہیں۔

(۴) مصنف بن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں (ج:٥، ص:١٤٨) یہ روایت ذکر کی ہے "حدثنا جریر عن مغیرة قال ذکرت لابراھیم حدیث فاطمة بنت قیس فقال ابراھیم :لا ندع کتاب اللّٰہ و سنة رسولہ لقول امرأة" ابراہیم رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول "وکیع عن سفیان عن سلمہ بن کہیل کے طریق سے ذکر کیا ہے، اور اسی طرح کی روایت "عبدالرزاق اپنی مصنف میں لائے ہیں۔

(دیکھیے: باب : عدةالحبلی ونفقتھا، ج:٧، ص: ٢٤، حدیث نمبر ١٢٠٢٧)

(۵) ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں (ج:٥، ص:١٤٨) یہ روایت ذکر کی ہے "حدثنا وکیع قال جعفر بن برقان عن میمون بن مهران قال : قال عمر : لا ندع کتاب ربنا و سنة نبینا لقول امرأة"

بہر حال؛ ابو احمد زبیری کی روایت کے مندرجہ بالا پانچ متابعات ہیں، اور ان سب میں کتاب وسنت دونوں کا ذکر موجود ہے، لہٰذا دلیل کے بغیر صرف ظن کی بنیاد پر اس زیادتی کو رد کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

(۷)...... پھر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کی بہت سے آثار سے تائید ہوتی ہے، چنانچہ حضرت عمر، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور ابراہیم نخعی، امام شعبی، اور امام شریح رحمہم اللہ تعالیٰ کے آثار سے تائید ہوتی ہے، جیسا کہ ابن ابی شیبہؒ نے اپنی مصنف میں ان کو بیان کیا ہے، آگے مصنفؒ نے حدیث نمبر (٣٦٠٦) میں یہ اثر نقل کیا ہے کہ "عن عائشة رضی اللّٰہ عنھا انھا قالت: مالفاطمة خیر ان تذکر ھذا، قال: تعنی قولھا لا سکنی ولا نفقة "حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ فاطمہ بنت قیس کے لئے مناسب نہیں کہ وہ اس قول "لا سکنی ولا نفقة" کا تذکرہ کریں۔ اور امام

بخاریؒ نے حضرت عروۃ سے بھی یہ اثر نقل کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں کہ ’’عـن عـائشة انهـا قـالـت: مالفاطمة الا تتقى الله، تعنى فى قولها لا سكنى و لا نـفـقة ‘‘ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا: فاطمہ کو کیا ہو گیا ہے کہ وہ اس قول ’’لا سكنى و لا نفقة ‘‘ کے بارے میں اللہ سے نہیں ڈرتی ؟...... امام طحاویؒ نے نقل کیا ہے ایک مرتبہ حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس قول کا تذکرہ کیا تو اسامہ بن زید کے ہاتھ میں کوئی چیز تھی، جو انہوں نے (ناراضگی کے اظہار کے طور پر) حضرت فاطمہ بنت قیس کی طرف پھینکی۔ بہر حال؛ مندرجہ بالا تمام آثار اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ ان تمام صحابہ کے نزدیک مبتوتہ سکنی اور نفقہ دونوں کی مستحق ہوگی۔ اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صحابہ کرام کی موجودگی میں حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر نکیر فرمائی، اور ان صحابہ کرام میں سے کسی نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس نکیر پر نکیر نہیں فرمائی، لہٰذا ان صحابہ کرام کا نکیر نہ کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ان صحابہ کرام کا مذہب بھی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مذہب کے موافق تھا۔

جہاں تک حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا تعلق ہے تو روایات کے مجموعے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ درحقیقت انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے شوہر کے مکان سے منتقل ہونے کی اجازت طلب کی تھی، اس لئے کہ وہ گھر وحشت والی جگہ میں تھا، اور یہ خاتون اپنے سسرالی عزیزوں کے ساتھ زبان چلاتی تھیں، اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کریم کی آیت ’’وَلَا يَخْرُجْنَ اِلَّا اَنْ يَّاتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ‘‘ پر عمل کرتے ہوئے شوہر کے گھر سے نکال دیا تھا۔ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے ’’فَاحِشَةٍ ‘‘ کی تفسیر میں

فرمایا کہ ''جو اپنے گھر والوں کے ساتھ بدزبانی کرے۔

(کما اخرجه عبد الرزاق فی مصنفه، کتاب النکاح، باب الا یاتین بفاحشة، ج:٦، ص:٣٢٣، حدیث نمبر:١١٠٢٢)

جہاں تک نفقہ کا تعلق ہے تو حدیث باب میں آیا ہے کہ ان کے شوہر نے وکیل کے ذریعہ ان کے پاس بطور نفقہ کے کچھ جو بھیجے، لیکن ان خاتون نے اس کو اپنے حق سے قلیل سمجھ کر واپس کر دیے تو یہ ممکن ہے کہ ان کے اس انکار کی وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے زیادہ دینے سے منع کر دیا ہو، جس کی وجہ سے ان خاتون نے یہ گمان کیا ہو کہ مبتوتہ نفقہ کی مستحق نہیں ہوتی، اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان خاتون کے اس گمان کی نکیر کی ہو۔ اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ جب وہ شوہر کے گھر سے دوسری جگہ منتقل ہو گئیں تو انہیں نفقہ سے محروم ٹھہرا دیا گیا ہو، اس لئے کہ نفقہ تو ''احتباس فی بیت الزوج'' کی بنیاد پر آتا ہے، جب احتباس نہ رہا، تو نفقہ بھی نہ رہا۔ واللہ سبحانہ اعلم...... پھر بعد میں میں نے دیکھا کہ امام جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی وہی تاویل کی ہے جو میں نے بیان کی، چنانچہ وہ فرماتے ہیں ''فلما کان سبب النقلة من جهتها کانت بمنزلة الناشزة، فسقطت نفقتها و سکناها جمیعًا ''یعنی جب شوہر کے گھر سے منتقلی کا سبب حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی طرف سے تھا تو وہ بمنزلہ ''ناشزۃ'' کے ہو گئیں، لہٰذا ان کا نفقہ اور سکنیٰ دونوں ساقط ہو گئے۔

دیکھئے: احکام القرآن للجصاص، سورۃ الطلاق، ج:٣، ص:٥٦٧

واللہ سبحانہ اعلم، و علمه أتم و أحکم

(۵)

# اجتہاد اور اسکی حقیقت

خطاب

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ضبط وترتیب

مولوی محمد زکریا خضداری ، مولوی طاہر مسعود

میمن اسلامک پبلشرز

## (۵) ''اجتہاد اور اس کی حقیقت''

یہ ایک بصیرت افروز خطاب ہے، جو حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے جامعہ دارالعلوم کراچی میں درجہ ''تخصص فی الدعوۃ و الارشاد'' کے طلباء کے سامنے کیا، جسے مولوی محمد زکریا خضداری سلمہ اور مولوی طاہر مسعود سلمہ نے قلم بند فرمایا، یہ خطاب ''ماہنامہ البلاغ'' میں شائع ہو چکا ہے۔

# اجتہاد اور اس کی حقیقت

۲۹/صفر المظفر ۱۴۳۰ھ (۲۵ فروری ۲۰۰۹ء) بدھ کے روز حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے جامعہ دارالعلوم کراچی میں تخصص فی الدعوۃ والارشاد کے طلبہ کے سامنے اجتہاد کے موضوع پر ایک بصیرت افروز خطاب فرمایا، جس میں آپ نے اجتہاد کی حقیقت، اجتہاد کے بارے میں جدید ذہنوں میں پائی جانے والی غلط فہمیاں اور ان کے تسلی بخش جوابات، اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کا مطلب اور عصر حاضر میں ہونے والے اجتہاد کی مختلف صورتوں پر بہت عمدہ اور جامع گفتگو فرمائی۔ تخصص فی الدعوۃ کے طالب علم مولوی محمد زکریا خضداری اور مولوی محمد طاہر مسعود نے اس کو قلم بند کیا۔ افادۂ عام کے لئے یہ خطاب ہدیۂ قارئین ہے۔ (میمن)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمدللّٰہ و کفی و سلام علی عبادہ الذین اصطفی
امابعد!

## موضوع کے انتخاب

آج کی گفتگو کا موضوع میں نے "اجتہاد اور اس کی حقیقت" اس لئے تجویز کیا کہ آج مغربی افکار کے زیر اثر ہمارے معاشرے میں جو مختلف گمراہیاں پھیلی ہوئی ہیں، ان کی ایک بنیادی وجہ اجتہاد کے مفہوم سے ناواقفیت ہے۔ آپ حضرات نے یہ نعرے مختلف حلقوں کی طرف سے بکثرت سنے ہوں گے، خاص

طور پر جو حضرات مغربی افکار کے زیر اثر آئے ہوئے ہیں، وہ بکثرت یہ کہتے رہتے ہیں کہ علماء کرام نے اجتہاد کا دروازہ بند کر رکھا ہے، ہمارے اس زمانے کے حالات میں بڑی تبدیلی واقع ہوگئی ہے اور اس کی وجہ سے اجتہاد کی بڑی ضرورت ہے اور جہاں کوئی ایسا مسئلہ شرعیہ سامنے آتا ہے جو مغرب کو پسند نہیں ہوتا تو اس کے مقابلے کے لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں اجتہاد کی ضرورت ہے اور علماء کرام اجتہاد نہیں کر رہے۔ یہ ایک چلتا ہوا نعرہ ہے جو مختلف حلقوں کی طرف سے مختلف مواقع پر بکثرت لگایا جاتا ہے۔

### جواب کی ضرورت

میں آج کی اس گفتگو میں پہلے یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ اجتہاد کے بارے میں اس حلقے کے ذہن میں کیا غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں اور صحیح صورتحال کیا ہے؟ اگر ان نعروں کے جواب میں یہ کہا جائے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہوگیا ہے، اب کوئی اجتہاد نہیں ہوسکتا تو اس سے ان لوگوں کی تسلی اس لئے نہیں ہوسکتی کہ یہ لوگ اجتہاد کے صحیح مفہوم ہی سے ناواقف ہیں، لہٰذا ان کا جواب کسی اور طرح سے دینے کی ضرورت ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ ان غلط فہمیوں کو دور کیا جائے جو ان کے ذہنوں میں پائی جاتی ہیں۔

## مغرب کی غلط فہمیاں

### ۱۔ نصوص میں اجتہاد کو جائز سمجھنا

پہلی غلط فہمی جو ان کے ذہنوں میں پائی جاتی ہے، وہ یہ ہے کہ اجتہاد

درحقیقت نصوص کے مقابلے میں اپنی عقل کو استعمال کرتے ہوئے حکمتوں اور مصلحتوں کی بنیاد پر احکام میں کسی تغیر کا نام ہے۔ عام طور پر جو لوگ یہ بات کہتے ہیں، ان کے ذہن میں یہ بات ہے کہ نصوص میں ایک حکم آیا ہے اور کسی خاص پس منظر میں کسی خاص مصلحت کے تحت آیا ہے، آج کے دور میں وہ مصلحت نہیں پائی جارہی ہے، یا اس کے خلاف کوئی اور مصلحت پائی جارہی ہے، لہٰذا ہم اپنی عقل سے سوچ کر فیصلہ کریں کہ اس دور کی مصلحت کیا ہے؟ اس حکم کو اس دور پر اطلاق پذیر نہ کریں، بلکہ اس کے بجائے اس حکم میں کوئی تبدیلی کردیں۔

## ۲۔ اجتہاد سے صرف سہولت مقصود ہے

دوسری غلط فہمی یہ ہے کہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اجتہاد کے نتیجہ میں ہمیشہ کوئی سہولت، یا آسانی حاصل ہونی چاہیے، اگر ایک چیز پہلے حرام اور ناجائز سمجھی جاتی تھی تو اجتہاد کے نتیجے میں جائز سمجھی جانی چاہیے، اگر کوئی چیز شریعت میں منع تھی تو اجتہاد کے نتیجے میں ممنوع نہ ہونی چاہیے، چنانچہ ہر ایسی جگہ پر اجتہاد کی ضرورت کا دعویٰ کیا جاتا ہے جہاں ان کو کوئی سہولت، آسانی، یا جواز مطلوب ہو، اس موقع پر ان کو زمانے کی تبدیلی اور حالات کے تغیر کا بھی احساس ہو جاتا ہے اور وہ اجتہاد کی ضرورت پر اصرار کرتے ہیں، لیکن اگر کسی جگہ حالات کے تغیر کی وجہ سے حکمت اور مصلحت اس کے برعکس ہو، یعنی اس صورت میں حالات کے تغیر کی وجہ سے اسی حکمت اور مصلحت کی بنیاد پر اگر ایک چیز پہلے جائز تھی، اب ناجائز ہو رہی ہو تو اس موقع پر اجتہاد کی ضرورت کا کوئی دعویٰ نہیں کرتا۔ مثلاً جو لوگ اجتہاد کی ضرورت کے داعی ہیں، آج تک ان سے یہ نہیں سنا گیا کہ سفر میں جو قصر کا حکم

دیا گیا تھا وہ اس زمانے کے سفر تھے، جو اونٹوں پر، گھوڑوں پر اور پیدل ہوا کرتے تھے، ان میں مشقت بہت زیادہ ہوتی تھی، آج ہوائی جہاز میں ایک برعظم سے دوسرے براعظم تک چند گھنٹوں میں آدمی پہنچ جاتا ہے، فرسٹ کلاس میں سفر کرتے ہوئے لیٹے ہوئے سوتے ہوئے جاتا ہے اور وہاں جاکر آرام سے ہوٹلوں میں مقیم ہوتا ہے، تو چونکہ حالات بدل گئے ہیں، لہٰذا اب سفر میں قصر کی اجازت نہیں ہونی چاہئے۔ یہ آج تک کسی سے نہیں سنا گیا کہ یہاں اجتہاد کی ضرورت ہے، وجہ یہ ہے کہ ذہن میں یہ بات ہے کہ اجتہاد کے نتیجے میں کوئی سہولت حاصل ہونی چاہئے، کوئی جواز حاصل ہونا چاہئے، اجتہاد کے نتیجے میں اگر ایک جواز پہلے سے موجود تھا، اب ختم ہو رہا ہو تو ایسے اجتہاد سے توبہ، اس اجتہاد کی طرف کوئی جانے کے لئے تیار نہیں۔

یہ ساری باتیں درحقیقت اس لئے ہیں کہ اجتہاد کا صحیح مفہوم ذہن میں نہیں۔ حالانکہ جب اجتہاد کا لفظ بولا جاتا ہے تو جہاں سے اجتہاد کا لفظ نکلا ہے اس کی طرف دیکھنا چاہئے کہ وہ کس سیاق میں آیا ہے اور اس کا کیا مطلب تھا؟

## لفظ اجتہاد کا ماخذ

آپ سب حضرات جانتے ہیں کہ اجتہاد کا لفظ سب سے پہلے کونسی حدیث میں آیا ہے، حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے:

اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم لَمَّا اَرَادَاَنْ يَّبْعَثَ مُعَاذًا اِلَى الْيَمَنِ قَالَ: (كَيْفَ تَقْضِيْ اِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاء)، قَالَ: اَقْضِيْ بِكِتَابِ اللّٰهِ، قَالَ: (فَاِنْ لَّمْ تَجِدْ فِيْ كِتَابِ

اللّٰہِ؟) قَالَ: فَبِسُنَّۃِ رَسُوْلِ اللّٰہِ (ﷺ)، قَالَ: (فَإِنْ تَجِدْ فِی سُنَّۃِ رَسُوْلِ اللّٰہِ (ﷺ) وَلَا فِی کِتَابِ اللّٰہِ؟)، قَالَ: اَجْتَھِدُ بِرَأیِی، وَلَا آلُو، فَضَرَبَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ صَدْرَہٗ وَقَالَ: (اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِی وَفَّقَ رَسُوْلَ رَسُوْلِ اللّٰہِ لِمَا یُرْضِیُ رَسُوْلَ اللّٰہِ)۔

آپ ﷺ حضرت معاذ ابن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کی طرف حاکم، قاضی، معلم اور مفتی بنا کر بھیج رہے ہیں تو آپ ﷺ ان سے پوچھتے ہیں کہ تم کیسے فیصلہ کرو گے؟ تو انہوں عرض کیا: "بکتاب اللّٰہ"، اللہ کی کتاب سے، آپ ﷺ نے پوچھا کہ اگر کتاب اللہ میں نہ پاؤ تو کیسے فیصلہ کرو گے؟ عرض کیا: "بسنۃ رسول اللّٰہ ﷺ"، پھر پوچھا، اگر سنت میں نہ پاؤ تو پھر کیا کرو گے؟ تو انہوں نے عرض کیا: "اجتھد برأیی"، میں اپنی رائے سے اجتہاد کرونگا، "ولا الو"، اور کوئی کوتاہی نہیں کروں گا، اس پر آپ ﷺ نے تائید فرمائی اور ان کے سینے پر ہاتھ مارا، اور فرمایا:

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِی وَفَّقَ رَسُوْلَ رَسُوْلِ اللّٰہِ لِمَا یُرْضِیُ رَسُوْلَ اللّٰہِ

## اجتہاد کا محل

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اجتہاد وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی حکم کتاب

اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ میں موجود نہ ہو، جیسا کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس وقت میں اجتہاد کروں گا۔

اس میں کہیں یہ نہیں فرمایا کہ اجتہاد کسی جواز، کسی رخصت، یا سہولت کو حاصل کرنے کے لئے کروں گا، بلکہ یہ فرمایا کہ جو حکم کتاب اللہ سے، یا سنت رسول اللہ ﷺ سے براہ راست نہیں نکل رہا ہوگا تو (انہی نصوص کی روشنی میں) اپنی رائے کو استعمال کرتے ہوئے (قیاس کے ذریعے یا اصول کلیہ کو مدنظر رکھتے ہوئے) اس حکم کو حاصل کرنے کی پوری کوشش کروں گا۔

اب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ جس مسئلہ یا جس چیز کا حکم تلاش کیا جارہا ہے، اجتہاد کے نتیجے میں وہ جائز ثابت ہو، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ ناجائز ثابت ہو۔ تو یہ حدیث خود بتا رہی ہے کہ اجتہاد کا محل وہاں ہوتا ہے جہاں نصوص ساکت ہوں۔

## نصوص ساکت ہونے کی صورتیں

اب نصوص کے ساکت ہونے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ جس خاص جزئیے کا حکم تلاش کرنا مقصود ہے، قرآن وسنت نے اس خاص جزئیے سے بالکل تعرض نہ کیا ہو، دوسرا ساکت ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ اس خاص جزئیے سے تعرض تو کیا ہے، لیکن جن الفاظ، یا جس عبارت کے ساتھ کیا ہے اس عبارت اور اس تعبیر کے اندر کچھ اجمال اور ابہام ہے، جس کی بناء پر اس کی ایک سے زیادہ تشریحات ممکن ہیں۔ یعنی وہ کسی ایک مفہوم پر قطعی الدلالۃ نہیں، بلکہ اس کی تشریح مختلف طریقوں سے کی جاسکتی ہے۔

لہٰذا سکوت کی کل دو صورتیں ہو گئیں۔ یہ دونوں صورتیں محل اجتہاد ہیں، جہاں یہ دونوں صورتیں نہ ہوں، یعنی فرض کرو کہ قرآن وسنت نے کسی مسئلے میں بالکل واضح اور دوٹوک الفاظ میں تعرض کیا ہے، اس میں ایک سے زیادہ تشریحات کا امکان یا احتمال نہیں تو ایسا مسئلہ نہ محل اجتہاد ہے، نہ محل تقلید، تقلید اور اجتہاد کا سوال ہی اس جگہ پیدا ہوتا ہے جہاں یا تو نصوص ساکت ہوں، یا ان کے اندر اجمال، ابہام یا تعارض میں سے کوئی چیز پائی جا رہی ہو، یا جن میں ایک سے زیادہ تشریحات کا امکان ہو تو وہاں پر مجتہد اجتہاد کرتا ہے، اور مقلد تقلید کرتا ہے۔

## نصوص قطعیہ میں اجتہاد نہیں ہوسکتا

اس لئے اگر کوئی نص قطعی الدلالۃ ہے تو وہ اجتہاد کا محل ہی نہیں، خود اس حدیث سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے جو اجتہاد کا اصل منبع ہے۔ لہٰذا نصوص قطعیہ یا واضح الدلالۃ نصوص کے مقابلے میں اجتہاد کرنا، یہ خود اجتہاد کے منبع کے اعتبار سے بالکل غلط اور ناقابل توجہ ہے۔ چونکہ یہ حقیقت پیش نظر نہیں ہوتی، اس لئے بعض اوقات نصوص کے مقابلے میں بھی اجتہاد کرلیا جاتا ہے، چنانچہ ہمارے ہاں بھی اس قسم کا اجتہاد ہوا۔ مثلاً قرآن کریم نے خنزیر کی حرمت کا حکم نص قطعی کے ذریعہ دیا ہے، لیکن آج ساری مغربی دنیا میں خنزیر خوراک بن چکا ہے تو اجتہاد کرنے والے نے یہ کہا کہ خنزیر کے بارے میں بھی اجتہاد کی ضرورت ہے۔ چنانچہ یہ اجتہاد چلایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں جو خنزیر ہوا کرتے تھے، وہ نالیوں پر پڑے رہتے تھے، گندگی کھاتے تھے، گندے ماحول میں

پرورش پاتے تھے، اس لئے حرام قرار دے گئے، آج موجودہ دور میں جو خنزیر ہیں، وہ اعلیٰ فارموں (Hygenic Forms) میں پرورش پاتے ہیں، جہاں بڑے صحت افزاء ماحول میں ان کی پرورش ہوتی ہے، لہٰذا وہ علت ختم ہوگئی جس کی بناء پر حرمت کا حکم آیا تھا۔

اس کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ درحقیقت یہ محل اجتہاد ہی نہیں ہے، کیونکہ نص میں اس کی حرمت صراحۃً موجود ہے، دوسرے یہ کہ اجتہاد کا یہ مفہوم کسی نے بھی معتبر قرار نہیں دیا کہ اگر اجتہاد کرنے کے نتیجے میں کوئی رخصت حاصل ہو رہی ہے تب تو اجتہاد ہوا، لیکن اگر کسی چیز کے بارے میں قرآن وسنت کی روشنی میں بتلایا جائے کہ وہ ناجائز ہے، یا فلاں کام منع ہے تو یہ کہنا کہ اجتہاد ہی نہیں ہوا، یہ دونوں باتیں اسی غلط فہمی کی بنیاد پر ہیں جو میں نے ابھی عرض کیں۔

پہلی بات سمجھنے کی یہ ہے کہ اجتہاد کے جو معنی حضرت معاذ ابن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث سے معلوم ہوتے ہیں، وہ یہ ہیں کہ جہاں نصوص (قرآن وسنت) کسی مسئلہ کا حکم بیان کرنے میں ساکت ہوں، وہاں پر اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے۔

## اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کا مطلب

دوسرے یہ کہ فقہ میں اجتہاد کی بہت ساری قسمیں ہیں، جیسے اجتہاد مطلق، اجتہاد فی المذہب، اجتہاد فی المسائل، تخریج مسائل، ترجیح مسائل، تصحیح اور تمییز وغیرہ، جو حضرات اجتہاد کے نعرے لگاتے ہیں، ان کی نظر میں اجتہاد کے یہ مختلف درجات نہیں ہوتے، بلکہ ان کے ذہن میں اجتہاد کا وہ مفہوم ہے جو میں

نے ابھی عرض کیا۔ لہٰذا جب ان کے سامنے یہ کہا جائے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہوگیا ہے تو ان کے ذہن میں یہ ہوتا ہے کہ علماء کرام نے اجتہاد کی ساری قسموں کا دروازہ بند کر رکھا ہے اور یہ کہا ہے کہ چوتھی صدی کے بعد کسی قسم کا اجتہاد نہیں ہوسکتا۔ لیکن حقیقت حال یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا کہ چوتھی صدی کے بعد اجتہاد کا دروازہ بند ہوگیا ہے، اوّل تو دروازہ بند ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اب یہ شرعی حکم آ گیا کہ چوتھی صدی کے بعد کوئی مجتہد پیدا نہیں ہوسکتا، یا یہ کہ عقلی امکان ختم ہوگیا۔ یہ مقصود نہیں تھا، بلکہ مقصد یہ تھا کہ اجتہاد کے لئے جن شرائط اور جن اوصاف کی ضرورت ہے وہ شرائط مفقود ہوگئی ہیں۔

لیکن بالفرض ان شرائط کا حامل کوئی پیدا ہو جائے تو ایسا ہونا یہ نہ عقلاً ممتنع ہے نہ شرعاً۔ یہ ایک امر واقع ہے، حکم نہیں ہے کہ اب کوئی مجتہد پیدا نہیں ہوسکتا، بلکہ صورتحال ہی ایسی ہے کہ کوئی آدمی ایسا پیدا نہیں ہوسکا جو اجتہاد کی تمام شرائط کا جامع ہو، لیکن اگر ہو جائے تو نہ شرعاً ممتنع ہے نہ عقلاً۔ چنانچہ حدیث پاک سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آئندہ بھی مجتہد ہوں گے۔

ایک حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

مَثَلُ اُمَّتِیْ مَثَلُ الْمَطَرِ لَا یُدْرٰی اَوَّلُه خَیْرٌ اَمْ آخِرُه

میری امت کی مثال بارش کی سی ہے کہ جس کے بارے میں یہ فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ بارش کا پہلا حصہ زیادہ بہتر تھا، یا آخری حصہ زیادہ بہتر ہوگا۔

تو امت آخری حصہ خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا ہے کہ اس میں حضرت امام مہدی تشریف لائیں گے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا

نزول ہوگا، اب ظاہر ہے کہ یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ چوتھی صدی میں اجتہاد کا دروازہ بند ہوگیا تھا، لہٰذا ان حضرات کو اجتہاد کی اجازت نہیں ہوگی۔ پہلی بات یہ ہے کہ دروازے پر تالے اس لئے ڈالے کہ اس میں داخل ہونے والے مفقود ہوگئے ہیں، لیکن اگر کوئی پوری شرائط کا حامل داخل ہو جائے تو نہ شرعی امتناع ہے نہ عقلی۔

## صرف اجتہاد مطلق کا دروازہ بند ہوا ہے

دوسری بات یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا تھا کہ چوتھی صدی کے بعد کوئی مجتہد پیدا نہیں ہوا، یہ درحقیقت اجتہاد مطلق کے بارے میں کہا گیا تھا کہ اب کوئی ایسا شخص نہیں ہے کہ جس کے بارے میں یہ کہا جاسکے کہ وہ مجتہد مطلق ہے، لیکن اس کے بعد کے جو درجات ہیں، خواہ وہ اجتہاد فی المذہب ہو، یا اجتہاد فی المسائل، یا تخریج مسائل اور ترجیح مسائل ہو، ان تمام درجات میں اجتہاد کرنے والے بعد میں بھی آتے رہے، اور چوتھی صدی کے بعد بھی آئے۔ حضرت علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ، علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ مجتہد فی المذہب تھے۔ (بلغ مرتبة الاجتهاد) یہاں اجتہاد مطلق مراد نہیں ہے، بلکہ اجتہاد فی المذہب، یا اجتہاد فی المسائل مراد ہے۔ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ تو کافی بعد کے ہیں ان کے بارے میں بھی یہی کہا گیا۔ اسی طرح ہمارے اکابر میں سے بعض علماء فرماتے ہیں کہ مولانا عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ اجتہاد کے مرتبے پر پہنچے ہوئے تھے۔ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ تو اس مرتبے پر فائز تھے ہی۔

اس لیے یہ جو تصور ہے کہ اجتہاد نہیں ہوسکتا، یہ صرف اجتہاد مطلق کے بارے میں ہے اور اجتہاد مطلق کے بارے میں یہ بات بالکل بدیہی ہے، کیوں

کہ چوتھی صدی کے بعد آج تک کوئی ایسا شخص نہیں آیا جس نے طہارت سے لے کر فرائض تک تمام مسائل میں اس قسم کا مذہب جاری کیا ہو، جیسا ائمہ اربعہ رحمہم اللہ نے کیا، اگر چہ دعوے بہت سے لوگوں نے کئے، لیکن ایسا مکمل اور جامع نظام کسی نے پیش نہیں کیا۔

اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ فلاں مسئلے میں میری رائے یہ ہے، یعنی کسی مسئلے میں پوری تحقیق و تدقیق اور اجتہاد و استنباط کی ساری صلاحیتیں صرف کرنے کے بعد وہ اپنی رائے کا اظہار کرتا ہے تو صرف ایک مسئلے میں اس نے یہ کہہ دیا، باقی مسائل کا کیا ہوگا؟ بہر حال یہ دعویٰ کہ چوتھی صدی کے بعد اجتہاد ختم ہوگیا، یہ ایک بدیہی واقعہ ہے کہ کوئی ایسا شخص پیدا نہیں ہوا، اور اگر کوئی آیا بھی تو امت نے اس کو بحیثیت مجتہد اور بحیثیت امام متبوع تسلیم نہیں کیا۔

## جزوی اجتہاد

البتہ جہاں تک اجتہاد کی دوسری اقسام کا تعلق ہے تو وہ بعد میں بھی ہوتی رہیں، اور خاص طور سے دو قسمیں ایسی ہیں کہ جو اس دور میں بھی موجود ہیں۔ ایک اجتہاد فی المسائل اور دوسری اجتہاد جزئی۔ اجتہاد فی المسائل کے معنی یہ ہیں کہ جن مسائل کے بارے میں نہ کتب فقہ میں کوئی صراحت ہے، نہ اصحاب مذہب کی طرف سے کوئی حکم موجود ہے (ایسے مسائل کو نوازل بھی کہتے ہیں) ائمہ کے بیان کئے ہوئے اصولوں کے مطابق ان نئے مسائل کا حکم معلوم کرنا، یہ اجتہاد فی المسائل ہے، جو آج بھی جاری ہے۔ ایسے مسائل جن کی صراحت کتب فقہ موجود نہیں، ان کے بارے میں جاری ہونے والے فتاویٰ حقیقت میں اجتہاد فی المسائل ہیں۔

یہ بات بھی تمام اصول فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے اور صراحت کے ساتھ اس پر بحث ہوئی ہے کہ کیا اجتہاد جزئی بھی ہوسکتا ہے؟ کچھ حضرات یہ کہتے ہیں کہ اجتہاد جزئی نہیں ہوسکتا، اجتہاد تو کلی ہی ہوگا۔ جو شخص تمام فقہی مسائل کے بارے میں اجتہاد کرے تب اس کی رائے معتبر ہوگی۔ لیکن اصولیین نے اس رائے کو تسلیم نہیں کیا۔ اصولیین یہ کہتے ہیں کہ اجتہاد جزئی بھی ہوسکتا ہے۔ یعنی یہ ہوسکتا ہے کہ ایک شخص کسی ایک مسئلے میں اجتہاد کے درجے کو پہنچ جائے اور دوسرے مسائل میں نہ پہنچے۔ یہ اجتہاد جزئی اب تک کے جاری ہے۔

لہٰذا یہ کہنا کہ علماء کرام نے اجتہاد کا دروازہ بند کردیا ہے، یہ بھی اجتہاد کی حقیقت کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ جس دروازے کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کھولا ہو تو کون ہے جو اس کو بند کرسکے۔ دروازہ بند نہیں کیا، لیکن اس میں داخل ہونے والے مفقود ہوگئے۔ وہ بھی اجتہاد مطلق میں داخل ہونے والے، البتہ اجتہاد کی دوسری قسمیں بعد میں بھی جاری رہی ہیں اور ان میں سے بعض اقسام آج بھی جاری ہیں۔

## تغیر زمانہ سے تغیر فتویٰ کا مطلب

تیسری بات جو سمجھنے کی ہے وہ یہ کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ زمانہ بدل گیا ہے، حالات میں تبدیلی آگئی ہے، لہٰذا اب حکم بھی بدلنا چاہئے اور یہ مقولہ بھی بکثرت زبانوں پر رہتا ہے کہ

الاحکام تتغیر بتغیر الزمان

اور

الفتوی تتغیر بتغیر الزمان

خود ہمارے فقہاء نے یہ بات لکھی ہے۔ لیکن جن لوگوں کی میں بات کر رہا ہوں وہ اس کو اجتہاد کے اس مفہوم سے وابستہ کرتے ہیں، جس کو میں نے شروع میں عرض کیا، اسی سے وابستہ کر کے یہ کہتے ہیں کہ تغیر زمانہ کا مطلب یہ ہے کہ زمانے کے تغیر کے نتیجے میں اگر حکمت اور مصلحت تبدیل ہو جائے تو (ان کے خیال اس صورت میں) احکام بھی بدلنے چاہئیں۔ تو یہاں سمجھنے کی بات یہ ہے کہ احکام میں جو تغیر آتا ہے، وہ علت کے تغیر سے آتا ہے، نہ کہ حکمت یا مصلحت کے تغیر سے۔ شریعت نے جس چیز کو کسی حکم کی علت قرار دے دیا ہو، اس کے تغیر سے حکم میں تغیر ہوگا، یعنی کسی جگہ اگر وہ علت مفقود ہو جائے تو بے شک حکم بدل جائے گا۔ لیکن اگر وہ علت باقی ہے، مگر محض ہماری سوچ اور خیال کے لحاظ سے اس میں حکمت نہیں پائی جارہی تو اس کی وجہ سے حکم میں تغیر نہیں ہوگا۔

## حکم کا مدار علت پر ہے، نہ کہ حکمت پر

اصول یہ ہے کہ حکم کا دارو مدار علت پر ہوتا ہے، نہ کہ حکمت پر، یہ بڑی اہم بات ہے، اور اس کو نظر انداز کرنے سے بہت سی گمراہیاں پیدا ہوتی ہیں، اور جو حضرات اجتہاد کے دعوے کرتے ہیں، ان کے ہاں بھی یہی صورتحال ہے کہ وہ حکمت کو علت قرار دیتے ہیں۔ اسی وجہ سے وہ کہتے ہیں کہ حکم بدل گیا۔

## ایک حسی مثال

اس کی فقہی مثالیں دینے سے قبل میں ایک حسی مثال دیتا ہوں، کیونکہ فقہی مثال میں علت اور حکمت کو سمجھانا بعض اوقات مشکل ہو جاتا ہے اور لوگوں کو

حکمت اور علت میں فرق سمجھ میں نہیں آتا۔ اس لئے ایک حسّی مثال جس سے فرق سمجھ میں آئے گا۔ وہ یہ کہ جب ہم گاڑی چلاتے ہیں تو چوراہوں پر سگنل لگے ہوتے ہیں، قانون یہ ہے کہ اگر سرخ بتی جلے تو گاڑی روک دو، اس وقت گاڑی چلانا منع ہے۔ اور جب سبز بتی جلے تو روانہ ہو جاؤ۔ اب چلنا جائز ہے۔ سرخ بتی پر رک جانا یہ حکم ہے۔ سرخ روشنی اس حکم کی علت ہے۔ حادثہ کے امکانات سے بچانا حکمت ہے۔ اب رکنے کا جو حکم ہے، آیا اس کا دارومدار سرخ بتی پر ہے، یا حادثہ کے امکانات سے بچنے پر؟ فرض کرو کہ آپ گاڑی چلا رہے ہیں، اور سڑک سنسان پڑی ہے، کوئی دوسری گاڑی دور دور تک نظر نہیں آرہی ہے۔ سرخ بتی جل رہی ہے تو رکنے کا حکم نافذ ہوگا یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ نافذ ہوگا۔ حالانکہ اس وقت رکنے کا حکم بے کار معلوم ہو رہا ہے، اور رکنے میں وقت ضائع ہو رہا ہے، کیونکہ تصادم کا کوئی خطرہ نہیں، اگر سیدھے نکل جاتے تو کسی گاڑی سے ٹکر نہ ہوتی۔ لیکن رکے ہوئے ہیں۔ کیوں رکے ہوئے ہیں؟ اس لئے کہ علت موجود ہے۔ اگرچہ حکمت نظر نہیں آرہی۔ معلوم ہوا کہ حکم کا دارومدار علت پر ہوتا ہے، نہ کہ حکمت پر۔

اگرچہ وسیع تر تناظر میں دیکھا جائے تو سڑک سنسان ہونے کے باوجود سرخ روشنی پر رکنے میں حکمت بھی ہے۔ وہ حکمت یہ ہے کہ اگر ہر ایک کو یہ اختیار دے دیا جائے کہ تم خود فیصلہ کرو کہ تصادم کا امکان ہے یا نہیں؟ اگر تصادم کا امکان ہو تو رک جاؤ، اگر تصادم کا امکان نہ ہو تو چل پڑو، اگر یہی اختیار ہر ایک کو دیدیا جائے تو انارکی (Anarchy) پھیل جائے گی، فوضویت ہو جائے گی، کیونکہ ہر شخص اس اختیار کو اپنی سمجھ کے مطابق استعمال کرے گا اور اس کے نتیجے

میں وہ مقصد جس کے لئے سرخ بتی لگائی گئی تھی، ختم ہو جائے گا۔ یہ ایک حسی مثال ہے، جس سے بات اچھی طرح سمجھ میں آجاتی ہے کہ شریعت میں بھی احکام کا دارومدار علت پر ہوتا ہے۔ حکمت پر نہیں ہوتا۔

## علت کے معنی

علت کے معنی ہیں وہ وصف یا علامت جس پر کسی حکم کو شریعت نے دائر کیا ہو۔

## حکم کا مدار علت پر ہونے کی پہلی فقہی مثال

فقہی مثالیں دیتے ہوئے پہلی مثال میں وہی دوں گا جو شروع میں دی تھی۔ وہ یہ کہ نماز میں قصر کی علت سفر کو قرار دیا ہے۔ اور حکمت مشقت سے بچانا ہے۔ اب حکم کا دارومدار سفر پر ہے؟ جب بھی سفر ہوگا، قصر ہوگا، چاہے اس خاص سفر میں مشقت نہ ہو رہی ہو۔ جیسے ہوائی جہاز میں جا رہے ہیں، فرسٹ کلاس میں سفر ہے، ہوٹلوں میں قیام ہے، تو یہاں بظاہر کوئی مشقت نہیں ہے، تو حکمت نہیں پائی جا رہی، بلکہ بسا اوقات مجھ جیسا آدمی یہاں زیادہ مصروف رہتا ہے اور یہاں رہتے ہوئے نماز کے تمام لوازم کو پورا کرنا زیادہ مشکل ہوتا ہے، لیکن جب میں سفر میں جاتا ہوں اور کسی کو سفر کی اطلاع نہ ہو، تو اس صورت میں مجھے سفر کے دوران اتنا وقت مل جاتا ہے کہ اطمینان سے نوافل تلاوت سب ادا ہوتے رہتے ہیں، تو وہ مشقت اس خاص سفر میں مفقود ہے، لیکن اس کی وجہ سے حکم میں فرق نہیں آیا، کیونکہ سفر پایا گیا، اسی طرح تمام احکام شرعیہ کا معاملہ ہے۔

## دوسری مثال

شراب کی حکمت قرآن کریم میں بیان فرمائی:

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلٰوةِ (۱)

شیطان یہی چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعے تمہارے آپس میں دشمنی اور بغض واقع کردے اور تمہیں اللہ کی یاد سے اور نماز سے روک دے۔

آج کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ اب جام شراب سے عداوت اور بغض پیدا نہیں ہوتا، بلکہ دوستی پیدا ہوتی ہے، اور انگریزی میں اس کے محاورے مشہور ہیں، جام صحت تجویز کیا جاتا ہے، جام ٹکرائے جاتے ہیں، اس سے کیا ہوتا ہے؟ دوستی پیدا ہوتی ہے، تو اگر کوئی کہے کہ یہاں عداوت اور بغض نہیں پایا جارہا، لہٰذا حکم ختم ہوگیا، یہ بات تسلیم نہیں، اس لئے کہ یہ حکمت ہے، علت نہیں۔ علت کیا ہے؟

## حرمت خمر کی علت سکر نہیں، خمریت ہے

اس کی اصل علت وہ نہیں جو منطق کی کتابوں میں ہمیں ملتی ہے، یعنی سکر حرمت خمر کی علت نہیں ہے، اگر سکر علت ہوتی تو مقدار غیر مسکر حرام نہ ہوتی،

---

۱۔ سورہ مائدہ، آیت ۹۱

کیونکہ سکر نہیں پایا جا رہا ہے اور آج بیشتر شراب کے عادی لوگوں کو صحیح معنوں میں سکر ہوتا ہی نہیں، حقیقت میں یہ سکر علت نہیں ہے، بلکہ حرمت خمر کی علت خمریت ہے، خمر کا خمر ہونا، یہ بذات خود علت ہے، جہاں خمریت پائی جائے گی، وہاں حرمت آجائے گی۔ اگرچہ حرمت کی جو حکمت بیان فرمائی گئی تھی (عداوت وبغض کا پیدا ہونا) وہ نہیں پائی جا رہی۔ کتنے فقیر، درویش اور جھوٹے صوفی نشہ کر کے کہتے ہیں کہ ہمیں تو اللہ یاد آتا ہے۔ تو اس حکمت کے مفقود ہونے سے حکم ختم نہیں ہوگا۔

## علت اور حکمت میں فرق

اس حقیقت کو ذرا اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ علت ہمیشہ ایسی چیز ہوتی ہے، جس کے وجود و عدم میں کوئی اختلاف نہ ہو، کوئی دو رائے نہ ہوں، اس کا وجود و عدم آدمی بالکل واضح طریقے پر متعین کر سکے، وہ محمل اور مبہم قسم کی چیز نہیں ہوتی کہ اس کے بارے میں ایک شخص یہ کہے کہ علت پائی جا رہی ہے، اور دوسرا شخص کہے کہ علت نہیں پائی جا رہی ہے، بلکہ وہ ہمیشہ دوٹوک چیز ہوتی ہے، جس کا وجود و عدم واضح طور پر متعین کیا جا سکے، مثلاً یہ خمر ہے کہ نہیں، ایک واضح بات ہے، یہ سفر ہے کہ نہیں، ایک واضح بات ہے۔ بخلاف حکمتوں کہ وہ دوٹوک نہیں ہوتیں کیونکہ ان کا کوئی پیمانہ نہیں ہوتا، اس کو متعین کرنا مشکل ہوتا ہے، جیسے سفر کے لئے مشقت، اب اس مشقت کے لئے کوئی پیمانہ نہیں ہے جو یہ بتا دے کہ بھائی اتنی مشقت ہو تو اس میں قصر ہوگی، ورنہ نہیں ہوگی، مثلاً آپ بس میں یہاں کورنگی سے شہر جائیں تو اس میں بعض اوقات مشقت زیادہ ہوتی ہے، بہ نسبت

جہاز میں لاہور چلے جانے سے کہ اس میں اتنی مشقت نہیں ہے کہ جو موجب قصر ہو۔ لہٰذا مشقت ایک ایسی مجمل چیز ہے کہ کوئی کہتا ہے کہ مجھے مشقت ہوئی، کوئی کہتا ہے کہ نہیں ہوئی۔ اگر مشقت کو حکم کا دارومدار بنا دیا جائے تو انارکی (Anarchy) پھیل جائے گی۔ اسی طرح سکر (نشہ) کا معاملہ ہے اگر نشہ آنے پر شراب کی حرمت کا دارومدار ہوتا تو کوئی کہتا مجھے نشہ ہوا، کوئی کہتا ہے کہ مجھے نشہ نہیں ہوا۔ لہٰذا میرے لئے شراب حلال ہے۔

## تیسری مثال

اسی طرح سود کے بارے میں قرآن کریم میں فرمایا گیا:

وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ اَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ (۱)

## سود میں ظلم سے بچانا علت نہیں، حکمت ہے

سود کی حکمت یہ ہے کہ نہ تم دوسرے پر ظلم کرو، نہ کوئی تم پر ظلم کرے، لوگوں نے اس ظلم کو علت بنادیا، چونکہ ان کے خیال کے مطابق آج بینکنگ کے سود میں یہ ظلم نہیں پایا جاتا، لہٰذا یہ حلال ہے۔ حالانکہ یہ علت نہیں تھی، بلکہ حکمت تھی۔ اب یہ ظلم ایک ایسی چیز ہے کہ جس کا کوئی پیمانہ نہیں، اگر عقل کے اوپر دارومدار رکھنا تھا تو پھر وحی کے آنے کی کیا ضرورت تھی۔ ہر ایک شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ اس معاملہ (Transection) میں ظلم ہے، اس میں نہیں ہے، اس

---

۱۔　سورۃ بقرہ، آیت ۲۷۹

معاملے کے اندر زیادتی ہو رہی ہے، اس میں نہیں۔ اس میں انسان کی آراء مختلف ہوسکتی ہیں، اور اس کے لئے کوئی جچا تلا اور کوئی دوٹوک پیمانہ مقرر نہیں کیا جاسکتا۔ لہٰذا اس میں علت بننے کی صلاحیت ہی نہیں۔ یاد رکھئے! علت ہمیشہ دوٹوک چیز ہوا کرتی ہے اور وہ علت سود ہے، اور سود کہتے ہیں:

الزيادة المشر وطة فی القرض

ایسی زیادتی جو قرض میں مشروط ہو۔

لہٰذا جہاں بھی زیادتی پائی جائے گی، وہ سود ہوگا، اور جب سود ہوگا تو حرام ہوگا۔

یہ بہت اہم نکتہ ہے علت اور حکمت کے فرق کو سمجھنے کے لئے اور یہ کہ دارومدار احکام کا علت پر ہوتا ہے، نہ کہ حکمت پر، یہ نکتہ اگر سمجھ میں آجائے تو بے شمار گمراہیوں کا سدباب ہو جائے۔

## اجتہاد کے سلسلے میں پائی جانے والی غلط فہمیوں کی وجوہات

خلاصہ آج کی گفتگو کا یہ نکلا کہ اجتہاد کے بارے میں جو نعرے لگائے جاتے ہیں، اور اس میں جو غلط فہمیاں خاص طور سے جدید تعلیم یافتہ لوگوں میں پائی جاتی ہیں، اس کی تین وجوہات ہیں:

۱۔ ایک یہ کہ یہ لوگ اجتہاد کا مقصد یہ سمجھتے ہیں کہ اس کے ذریعہ نصوص کے مقابلے میں کوئی سہولت حاصل کریں، لیکن اگر اجتہاد کے نتیجے میں کوئی مشقت حاصل ہو، یا کوئی ایسا تغیر ہو کہ اس کے نتیجے میں جو چیز پہلے جائز تھی اب ناجائز ہو جائے اس کو یہ سمجھتے ہیں کہ اجتہاد ہوا ہی نہیں۔

۲۔ دوسری بات یہ ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کا صحیح مفہوم ذہن میں واضح نہیں ہے، اس کی وجہ سے غلط فہمیاں پیدا ہوگئیں۔

۳۔ تیسری بات یہ کہ تغیر زمانہ کی بنیاد پر جو اجتہاد کے دعوے کئے جاتے ہیں تو اس میں حکمت اور علت کے فرق کو نہیں سمجھا جاتا، اس کی وجہ سے یہ غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں۔

یہ تین وجوہات اگر ذہن نشین رہیں تو انشاء اللہ اجتہاد کے بارے میں جو گمراہیاں آرہی ہیں، ان کا معقول، مدلل اور واضح جواب دیا جاسکتا ہے۔ ''تغیر زمانہ'' کے موضوع پر انشاء اللہ آئندہ کسی محفل میں تفصیل سے عرض کرونگا۔

و آخر دعوانا ان الحمدللّٰہ ربّ العالمین

✿✿✿

✿

(٦)

# کیا حالاتِ زمانہ بدلنے سے احکام میں تبدیلی آتی ہے؟

خطاب

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ضبط و ترتیب

مولوی محمد فراز ، مولوی طاہر مسعود

میمن اسلامک پبلشرز

## (۶) کیا حالات زمانہ بدلنے سے احکام میں تبدیلی آتی ہے؟

یہ بھی ایک بصیرت افروز خطاب ہے، جو حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے جامعہ دارالعلوم کراچی میں درجہ ''تخصص فی الدعوۃ والارشاد'' کے طلباء کے سامنے کیا، جسے مولوی محمد فراز سلمہ اور مولوی طاہر مسعود سلمہ نے قلم بند کیا۔ یہ مقالہ ''ماہنامہ البلاغ'' میں شائع ہو چکا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# کیا حالات زمانہ بدلنے سے احکام میں تبدیلی آتی ہے؟

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ۱۸/ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۰ھ کو جامعہ دارالعلوم کراچی کے شعبہ التخصص فی الدعوۃ والارشاد کے طلبہ سے ایک بصیرت افروز خطاب فرمایا، جس میں تجدد پسند طبقہ کی جانب سے لگائے جانے والے اس نعرہ کہ ''زمانہ بدل گیا ہے، لہٰذا احکام بھی بدلنے چاہئیں'' کی حقیقت واضح فرمائی ہے۔ تخصص فی الدعوۃ کے طالب علم مولوی محمد فراز اور مولوی طاہر مسعود نے اس خطاب کو ضبط کیا اور اس کو مرتب فرمایا، علماء کے افادہ کیلئے پیش کیا جارہا ہے۔ (میمن)

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم۔ امابعد:

## تمہید

میں مسلسل اس خواہش میں رہتا ہوں کہ آپ حضرات کے لئے جتنا وقت فارغ کرنا ممکن ہو، وہ کروں، لیکن مصروفیات اتنی متنوع اور متشتت ہیں کہ ان کی موجودگی میں آج سے پہلے موقع نہ مل سکا، اور اب بھی ذہن پر مختلف قسم کے مسائل گھرے ہوئے ہیں، لیکن یہ سوچا کہ بہرحال! بہت مدت سے یہ بات چل رہی ہے تو چل کر آپ کی خدمت میں کچھ باتیں عرض کردی جائیں، میں نے اس

سے پہلے اجتہاد کے موضوع پر کچھ گزارشات پیش کی تھیں، اس لئے کہ یہ نعرہ بکثرت لگایا جاتا ہے کہ "اجتہاد" کی ضرورت ہے، اور علماء نے اجتہاد کا دروازہ بند کردیا ہے۔ چنانچہ لوگ سوچے سمجھے بغیر اس کے بارے میں اثبات یا نفی میں باتیں کرتے رہتے ہیں، اس لئے اس کی جو حقیقت تھی، وہ میں نے پچھلے درس میں عرض کردی تھی۔ اسی سلسلے کا ایک اہم موضوع یہ ہے کہ آج کل یہ بات بکثرت کہی جاتی ہے کہ زمانہ بدل چکا ہے، زمانے کے حالات میں تغیر آچکا ہے اور خود شریعت کا ایک اہم اصول یہ ہے "الاحکام تتغیر بتغیر الزمان" یعنی زمانے کے حالات بدلنے سے احکام بدلتے رہتے ہیں۔

## جدت پسندوں کا شکوہ

آج کل جدت پسند لوگ یہ شکوہ کرتے ہیں کہ علمائے کرام شریعت کے اس حکم پر عمل نہیں کر رہے اور اس کی وجہ سے مشکلات پیدا ہورہی ہیں اور دین پر عمل کرنا مشکل ہورہا ہے، آج میں اس موضوع پر کچھ بنیادی باتیں عرض کروں گا جن کو مدنظر نہ رکھنے کی وجہ سے انسان افراط یا تفریط میں مبتلا ہو جاتا ہے، اور اعتدال کا راستہ چھوڑ دیتا ہے۔

## کیا تغیر احکام کا حکم مطلق اور عام ہے؟

یہ درست ہے کہ خود فقہائے کرام نے یہ اصول بیان فرمایا ہے "الاحکام تتغیر بتغیر الزمان"، کہ زمانے کے تغیر سے احکام میں تغیر آتا رہتا ہے، لیکن کیا یہ اتنا مطلق اور عام اصول ہے کہ شریعت کا ہر حکم زمانہ کے تغیر کی بناء پر بدل جائے؟ اور وہ کس قسم کا تغیر ہے جو احکام میں تغیر کا باعث بنتا ہے؟ کیونکہ

اگر یہ کہا جائے جیسا کہ عام طور پر تجدد پسند لوگوں کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ زمانے کے بدلنے سے ہر چیز بدل سکتی ہے، اگر اس کو اتنا عام اور مطلق لیا جائے کہ ہر شرعی حکم کو اس خراد پر گھس دیا جائے اور ہر شرعی حکم میں تغیر زمانہ کی وجہ سے تبدیلی لانے کا تصور پیدا ہو جائے تو شریعت کا کوئی حکم اپنی اصل شکل میں باقی نہ رہے۔

## کیا ذرائع علم کا دائرہ غیر محدود ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس دنیا میں بھیجا تو اس کو علم کے مختلف ذرائع عطا فرمائے، ان میں سے ہر ایک کا دائرہ محدود ہے، اسی حد تک وہ کام کرتا ہے جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے۔ مثلاً حواسِ خمسہ ہیں، ان سے بہت سی چیزوں کا علم حاصل ہوتا ہے، لیکن پھر ایک مقام آتا ہے جہاں یہ کام نہیں دیتے تو اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے عقل پیدا کی ہے، عقل کے ذریعہ انسان بہت سی چیزوں کا ادراک کرتا ہے، لیکن جس طرح حواسِ خمسہ کا دائرہ غیر محدود نہیں تھا، اسی طرح عقل کا دائرہ بھی غیر محدود نہیں ہے، ایک جگہ ایسی آتی ہے جہاں عقل انسانی مکمل، حتمی جواب فراہم کرنے سے قاصر ہوتی ہے۔

## حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ مثال

حکیم الامت حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی مثال یہ دی ہے فرض کرو کہ ایک شخص کو راولپنڈی سے مری کے پہاڑ پر جانا ہے، تو اس کو پہاڑ تک جانے کیلئے تو گھوڑا کام دے گا، پہاڑ پر چڑھنے کیلئے وہ گھوڑا کام نہیں دے گا، چونکہ گھوڑا پہاڑ پر نہیں چڑھ سکتا اس لئے وہاں گھوڑا کام نہیں دے گا، اس لئے آگے یا

تو پیدل چلنا پڑے گا، یا کوئی اور سواری اختیار کرنی پڑے گی، اگر کوئی شخص یہ کہے کہ گھوڑا بیکار چیز ہے، اس لئے کہ پہاڑ پر نہیں چڑھ سکتا، تو یہ بھی غلط ہے، اگر یہ کہے کہ گھوڑے کو ہی پہاڑ پر لے جانا ہے تو یہ بھی غلط ہے، اس لئے کہ گھوڑا ایک حد تک کام دیتا ہے، اس کے آگے وہ کام نہیں دیتا، یہی معاملہ عقل کا بھی ہے، اور اس لئے اللہ تبارک وتعالیٰ نے پیغمبر بھیجے، کتابیں نازل فرمائیں کہ جن چیزوں میں تمہاری عقل پورے طور سے ادراک سے قاصر ہے، وہاں ہم یہ احکام تمہارے لئے نازل کر رہے ہیں، تمہاری سمجھ میں آئیں یا نہ آئیں، اس کی حکمت کا تم ادراک کرسکو یا نہ کرسکو، کیونکہ انسان کی عقل میں اس کے مختلف جوابات آسکتے ہیں، ایک عقل کہتی ہے کہ یہ جانب بہتر ہے، دوسری عقل کہتی ہے کہ دوسری جانب بہتر ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے پستول ہے، عقل سے یہ تو سمجھ میں آسکتا ہے کہ اس سے کسی کو ناحق قتل کرنا ناجائز ہے، اچھی بات نہیں ہے، لیکن کون سا قتل حق ہے؟ کون سا ناحق؟ اس کا فیصلہ کس طرح کیا جائے؟ فرض کرو ایک شخص نے دوسرے کو قتل کر دیا، اب دو متضاد عقلی فیصلے سامنے آتے ہیں۔

ایک شخص کی عقل یہ فیصلہ کرتی ہے کہ اس نے ایک معصوم، بے گناہ شخص کو قتل کیا، لہٰذا اس کا بدلہ یہ ہونا چاہئے کہ اس کو بھی قتل کیا جائے، یعنی قصاص لیا جائے۔ جب کہ دوسری عقل جو سزائے موت ختم کرنے کے لئے آج کل ساری دنیا میں بکثرت چل رہی ہے یہ فیصلہ کرتی ہے کہ بھائی ایک شخص تو قتل ہوگیا، وہ دنیا سے چلا گیا، اس کی بیوی بیوہ ہوگئی، اس کے بچے یتیم ہوگئے، بیوی کے بیوہ ہونے اور بچوں کے یتیم ہونے سے اس خاندان پر جو مصیبتیں آئیں سو آئیں،

حالانکہ ان کا کوئی قصور اس میں نہیں تھا، اب آپ ایک اور خاندان کو برباد کرنا چاہتے ہیں؟ اگر آپ قاتل کو قتل کرو گے تو اس کی بیوی بیوہ ہوگی، بچے یتیم ہوں گے، اس کا خاندان مصیبت میں پڑے گا، ایک خاندان تو پہلے ہی مصیبت میں مبتلا ہے، آپ دوسرے خاندان کو بھی مبتلا کرنا چاہتے ہیں؟ حالانکہ ان کا بھی کوئی قصور نہیں ہے۔ تو یہ دو عقلی دلیلیں آ گئیں اور دونوں عقل پر مبنی ہیں، ایک کہتی ہے کہ عقل کا تقاضہ ہے کہ قاتل کو قتل کرو، دوسری کہتی ہے کہ عقل کا تقاضہ ہے کہ قاتل کو قتل نہ کرو، تو ایسی صورت میں سوائے اس کے کوئی چارہ کار نہیں ہے کہ جس مالک وخالق نے یہ کائنات بنائی ہے، فیصلہ اسی کے سپرد کیا جائے کہ ہماری رائے تو مختلف ہو رہی ہیں، آپ کا جو فیصلہ ہے وہ مانیں گے، قرآن کریم نے کہہ دیا:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ٥(١)

اور اے عقل رکھنے والوں تمہارے لئے قصاص میں زندگی کا سامان ہے۔

اس لئے کہ عقل انسانی ہر معاملہ کا فیصلہ کرنے سے قاصر تھی اور عقل انسانی کو غیر محدود اختیار نہیں دیا گیا کہ وہ خیر وشر ہر چیز کا فیصلہ کر سکے، جن لوگوں نے عقل کو معیار بنایا اور یہ کہا کہ ہم عقل ہی سے خیر وشر کا فیصلہ کریں گے، انہوں نے آخر میں آ کر عقل کی بنیاد پر یہ فیصلہ کیا کہ حقیقت میں خیر مطلق اور شر مطلق کوئی چیز نہیں ہے۔

---

۱۔ سورہ آل عمران، آیت ۱۷۹

## برٹرینڈ رسل کا فلسفہ

برٹرینڈ رسل جو زمانہ حال کا فلسفی گزرا ہے، اس کا فلسفہ یہ ہے کہ خیر و شر کی کوئی حقیقت نہیں ہے، بلکہ یہ ماحول کی پیداوار ہے، ایک چیز ایک ماحول میں خیر ہے، وہی چیز دوسرے ماحول میں شر بن جائے گی، لہٰذا خیر و شر کو مطلقاً کسی چیز سے وابستہ نہیں کیا جا سکتا، اگر کسی وقت ہماری عقل یہ سمجھے کہ یہ چیز خیر ہے، تو وہ خیر ہے اور اگر عقل سمجھے کہ یہ چیز شر ہے تو شر ہے، اس کے نتیجہ میں مغرب کہاں سے کہاں بھٹک رہا ہے، ہم جنس پرستی اس ماحول میں خیر ہے، لہٰذا اس کے لئے قانون بنا دیا گیا، پھر اتنا ہی نہیں کہ ہم جنس پرستی جائز ہے بلکہ دو مردوں کے درمیان نکاح اور شادی کے قوانین بھی مغرب میں چل رہے ہیں۔ غرض یہ کہ اگر حالات کے بدلنے سے احکام کے بدلنے کا فیصلہ انسان کی اپنی عقل، سوچ، فلسفہ کی بنیاد پر کیا جائے تو پھر شریعت کے کوئی معنی ہی نہیں رہتے۔ شریعت تو آتی ہی اس لئے ہے کہ انسان کو فکری غلطیوں اور گمراہیوں سے بچا کر سیدھا راستہ عطا کرے۔ لہٰذا یہ سمجھنا کہ

الاحکام تتغیر بتغیر الزمان

کی وجہ سے شریعت کے ہر حکم پر نظر ثانی ہو سکتی ہے، یہ بات بالکل غلط ہے۔

## الاحکام تتغیر بتغیر الزمان کا پس منظر

فقہائے کرام نے جس سیاق میں یہ بات فرمائی ہے اس کی بنیاد ایک ہی چیز ہے اگر چہ اس کی فروعات مختلف نکل سکتی ہیں وہ بنیاد یہ ہے کہ بسا اوقات شریعت کا کوئی حکم کسی علت سے معلول ہوتا ہے وہ علت پائی جائے گی تو وہ حکم اگر

علت نہیں پائی جائے گی تو حکم نہیں رہے گا، لہٰذا جہاں شریعت کا کوئی حکم معلول بالعلۃ ہو اور پھر وہ علت کسی زمانے میں مفقود ہو جائے، تو اس صورت میں حکم بدل جائے گا۔

## تغیر احکام کی شرائط

لیکن اس قاعدے پر عمل کرنے کی دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ حکم معلول بالعلۃ ہو، تعبدی نہ ہو، اگر حکم تعبدی ہوگا تو اس میں تغیر نہیں ہوگا۔ کیونکہ تعبدی کے معنی ہی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا جو حکم ہے، اسے ماننا ہے، چاہے ہماری سمجھ میں آئے یا نہ آئے، ہمیں اس کی مصلحت معلوم ہو یا نہ ہو، حکمت کا پتہ چلے، یا نہ چلے، چونکہ عبادات ساری تعبدی ہیں نہ کہ معلول بالعلۃ، اس لئے ان میں کوئی تغیر نہیں آئے گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ جس علت پر حکم کا دارومدار رکھا گیا تھا اگر وہ علت کسی وقت مفقود ہو جائے۔ تو معلول بھی نہ رہے گا، اور حکم بدل جائے گا۔ یہ فیصلہ کرنے کے لئے بھی تفقہ کی ضرورت ہے کہ کونسا حکم معلول بالعلۃ ہے اور کونسا حکم تعبدی ہے؟ پھر یہ دیکھنا کہ علت کیا تھی؟ بعض اوقات علت منصوص ہوتی ہے، بعض اوقات غیر منصوص، اس علت کے تعین میں فقہاء کا اختلاف بھی ہوتا ہے، اگر علت متعین ہو بھی جائے تو پھر یہ دیکھنا کہ آیا یہاں پر وہ علت پائی جا رہی ہے یا نہیں؟ یہ ساری باتیں دیکھنی پڑتی ہیں۔ اس کے بعد اگر یہ طے ہو جائے کہ حکم معلول بالعلۃ تھا، علت متعین ہو گئی تھی اور وہ علت یہاں نہیں پائی جا رہی، تو پھر زمانہ کی تبدیلی سے حکم میں تغیر آ سکتا ہے۔

## غلطیاں کہاں ہوتی ہیں؟

لیکن یہاں عام طور پر تین قسم کی غلطیاں ہوتی ہیں، پہلی غلطی کسی حکم کو معلوم بالعلۃ سمجھنے میں ہوتی ہے، دوسری غلطی علت کے تعین میں ہوتی ہے، تیسری غلطی علت کے پائے جانے، یا نہ پائے جانے میں ہوتی ہے۔ مثلاً پہلی بات جو میں نے عرض کی ہے وہ یہ کہ یہ حکم معلول بالعلۃ ہے یا نہیں، تو اس کے تعیین میں غلطی ہوتی ہے۔ اس میں یہ غلطی ہوتی ہیں کہ علت اور حکمت میں فرق نہیں کرتے۔ جبکہ احکام کا سارا دارومدار علت پر ہوتا ہے حکمت پر نہیں ہوتا، مثال کے طور پر خنزیر کی حرمت، یہ معلل بالعلۃ ہے، یا تعبدی ہے؟ یا تو کہا جائے گا کہ تعبدی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتے ہیں کہ کونسا حیوان انسان کے لئے مفید ہے اور کونسا مضر، یا اگر اس کو معلول بالعلۃ کہا بھی جائے تو وہی معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرما دینا یہ بذات خود اس کی علت ہے، اب اپنی طرف سے ہم ایک علت نکالیں کہ اس کی حرمت کی یہ علت ہے۔ اور اب چونکہ یہ علت نہیں رہی، لہٰذا حکم بدل گیا، تو یہ بات غلط ہوگی۔

## خودساختہ علت کی مثال

جیسے خنزیر کے حرام ہونے کی علت یہ نکالی جاری ہے کہ پہلے زمانہ کے خنزیر گندی جگہوں پر رہتے تھے، گندگی کھاتے تھے، اب تو بڑے صحت افزاء ماحول میں پرورش پاتے ہیں، لہٰذا وہ علت نہیں پائی جا رہی اس لئے خنزیر حلال ہونا چاہئے --- بات دراصل یہ ہے کہ اولاً تو لال وحرام کا حکم تعبدی ہے، تعبدی کیوں ہے؟ اس کو بھی سمجھ لیجئے، تعبدی اس لئے ہے کہ ہم بھی حیوان ہیں، وہ بھی حیان

ہیں، تو عقل کا تقاضہ تو یہ تھا کہ کسی حیوان کو دوسرے حیوان کے کھانے کے اجازت نہ ہوتی، جیسے ہندو کہتے ہیں، کہ تم بھی جاندار ہو، وہ بھی جاندار ہیں، آپ کے لئے یہ کیسے جائز ہو گیا کہ آپ بکرے، مرغ، کبوتر کو ذبح کر کے کھاؤ؟ دیکھا جائے تو اصل عقل کی بات تو یہی ہے کہ ایک جاندار دوسرے جاندار کو نہ کھائے، ایک انسان دوسرے انسان کو کھانے لگے تو آدم خور کہلاتا ہے، ساری دنیا میں بدنام ہوتا ہے، لیکن گائے، بکری، بیل، بھینس، مرغی اور پرندے، کو مزے سے ذبح کر کے کھاتے ہیں، اصل تو یہ تھا کہ جائز نہ ہوتا۔ اصل کے اعتبار سے یہ ناجائز ہے، لیکن جب اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کے بارے میں کہہ دیا کہ اس کو کھالو، تو اللہ تعالیٰ کے کہنے کی بناء پر وہ جائز ہو گیا، جائز ہونا صرف اللہ کے حکم کی وجہ سے ہے، لہٰذا یہ تعبدی ہے، چونکہ یہ حکم تعبدی ہے، اس لئے کسی علت، مصلحت اور حکمت کے تابع بنا کر اس حکم میں کوئی تغیر نہیں آ سکتا، بہرحال! تعبدی امر کو بعض اوقات معلول بالعلۃ سمجھ لیا جاتا ہے، یہ غلط ہے۔

اسی طرح ذبیحہ کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

ولا تاکلو امما لم یذکر اسم اللّٰہ علیہ (۱)

اور جس جانور پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اس میں سے مت کھاؤ۔

یہ حکم بھی تعبدی ہے، کیونکہ بسم اللہ پڑھنے سے بظاہر اس کے خون میں کیا فرق واقع ہوا؟ اس کے گوشت میں کیا فرق ہوا؟ کوئی فرق نہیں پڑا، جیسے خون پہلے تھا ویسے ہی اب بھی ہے، خون پہلے بھی نکلا تھا، اب بھی نکلا ہے، لیکن بسم اللہ

---

۱۔ سورہ انعام، آیت ۱۲۱

نہیں کہا تو حلال ہی نہیں، یا ایک ہندو بسم اللہ کہہ کر ذبح کرتا ہے، اور وہ چاروں رگیں کاٹ دیتا ہے، خون بہہ رہا ہے، اللہ کا نام بھی لیا ہے، اللہ کو تو وہ بھی مانتے ہیں، اللہ کا نام لے کر وہ ذبح کر دے تو بظاہر تو کوئی بڑی تبدیلی واقع نہیں ہوئی، یعنی کونسا اس میں زمین و آسمان کا انقلاب آ گیا؟ بظاہر خون بھی وہی، گوشت بھی وہی، اللہ کا نام بھی لیا گیا، صرف اتنا کہ کہنے والا توحید پر ایمان نہیں رکھتا، اس واسطے اس کا ذبیحہ حلال نہیں، یہ سب احکام تعبدی ہیں، لہٰذا ان کے اندر زمانے کی تبدیلی سے کوئی فرق واقع نہیں ہوگا۔

دوسرا یہ کہ اگر کسی حکم کا معلول بالعلۃ ہونا ثابت ہو جائے تو پھر علت کا تعین کرنا ہوگا کہ اصل علت کیا ہے؟ بعض اوقات علت کے تعین میں فقہاء کا اختلاف ہو جاتا ہے، ربا الفضل میں علت قدر و جنس ہے؟ یا طعم و ثمنیت ہے؟ یا اقتیات و ادخار ہے؟ یہ مختلف علتیں بیان فرمائی گئی ہیں تو اس میں کوئی ایک علت متعین کرنی پڑیں گی۔

## علت مفقود ہونے سے حکم مفقود ہو جاتا ہے

اس کے بعد پھر دیکھا جاتا ہے کہ وہ علت یہاں پائی جا رہی ہے یا نہیں اگر معلوم ہو کہ علت واقعتاً نہیں پائی جا رہی تو اس صورت میں بے شک حکم بدل جائیگا، مثال اس کی یوں سمجھئے کہ تمام فقہاء نے یہ مسئلہ لکھا ہے کہ پانی کی بیع جائز نہیں ہے، پانی سے مراد وہ پانی جو آب پاشی کے لئے ہو، ماء محرز یعنی جو پانی برتن میں رکھا ہوا ہے وہ یہاں مراد نہیں، لیکن کھیت کو سیراب کرنے کے لئے جس پانی کی ضرورت ہوتی ہے اس کی بیع جائز نہیں ہے، جائز نہ ہونے کی علت یہ ہے کہ مقدار پانی کی مجہول ہے کسی کو کہا جاتا ہے کہ تم ہمارے کھیت کو پانی دینا، اس کا پانی

محرز ہے، ٹنکیوں میں رکھا ہے، یا اس کا اپنا مملوک کنواں ہے، اس سے وہ پانی آپ کو بیچنا چاہتا ہے لیکن اگر آپ چاہیں کہ میں اپنے کھیت کو سیراب کروں گا تو کتنا پانی درکار ہوگا؟ مقدار کیا ہوگی؟ تو مقدار مجہول تو مبیع کا مجہول ہونا لازم آتا ہے اور جہالت کی وجہ سے وہ عقد ناجائز ہے، اب اگر زمانہ کے تغیر سے اس میں ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ آلات کے ذریعہ سے وہ جہالت مرتفع ہو جائے، مثلاً آج کل میٹر آگئے ہیں، اور میٹر سے پانی کی مقدار معلوم ہو جاتی ہے پھر ہر ایک جہالت مفسد عقد نہیں ہوتی، بلکہ وہ جہالت جو مفضی الی النزاع ہو، وہ مفسد عقد ہوتی ہے، اب یہاں واقعتاً علت تبدیل ہوگئی تو حکم بھی بدل گیا، بہرحال! تغیر زمان کی وجہ سے اس قسم کے احکام میں تبدیلی آسکتی ہے خلاصہ یہ نکلا کہ الاحکام تتغیر بتغیر الزمان میں اتنا عموم نہیں ہے جتنا سمجھا جاتا ہے۔

## تغیر علت کی مختلف صورتیں

معلول بالعلۃ میں جہاں علت کے تغیر کا یقین ہوگیا ہو، اس کی صورتیں مختلف ہوتی ہیں، مثلاً بہت سے احکام کی علت عرف ہوتا ہے، اگر عرف بدل جائے تو اس صورت میں حکم بدل جائے گا، ہمارے فقہاء کی کتابیں اس کی مثالوں سے بھری پڑی ہیں، جہاں علت عرف تھا، اس کے بدلنے سے حکم بھی بدل گیا۔ علامہ شامی رحمہ اللہ علیہ کا ایک پورا رسالہ ہے، جس کا نام ہے ”نشر العرف فی مسئلة العرف“، اس میں انہوں نے پوری تفصیل سے عرف عام، عرف خاص سے بحث کی ہے، اور یہ کہ کونسے عرف کی وجہ سے احکام میں تبدیلی آتی ہے؟ کونسے عرف کی وجہ سے نص میں تخصیص بھی ہوسکتی ہے، مثلاً اگر عرف عام ہو، تو اس کو قوت حاصل ہے کہ اس کے ذریعہ نص میں تخصص ہو جائے، ہاں البتہ عرف

خاص سے یہ تخصیص نہیں آسکتی۔ بہر حال! اس کے بارے میں اصول وقواعد بیان کئے ہیں۔

## مصلحت تغیر حکم کا سبب کب بنتی ہے؟

بعض مقامات پر مصلحت بھی حکم میں تغیر کا سبب بنتی ہے، اور یہ صرف اس مقام پر ہوتا ہے جہاں کوئی حکم قطعی الثبوت قطعی الدلالۃ نہ ہو، بلکہ وہ حکم مجتہد فیہ ہو، یعنی اس کے تعین میں فقہائے کرام رحمۃ اللہ علیہم کے درمیان اختلاف رہا ہو، اور اجتہاد واختلاف اسی مقام پر ہوتا ہے جہاں نصوص قطعی الثبوت قطعی الدلالۃ نہ ہوں، اب اگر کوئی مصلحت تو یہ داعی ہو تو اس صورت میں تغیر زمان کی وجہ سے ایک کے فقیہ قول کو چھوڑ کر دوسرے فقیہ کے قول کو اختیار کرنے کی بھی اجازت ہوتی ہے۔ کیونکہ اجتہادی امور میں کوئی ایک جانب بھی نہ باطل محض ہوتی ہے نہ منکر محض ہوتی ہے۔ دونوں شریعت کے ہی رخ ہیں، لہٰذا اگر کوئی مصلحت عامہ مقتضی ہو تو اس صورت میں مصلحت عامہ کی وجہ سے کسی ایک فقیہ کے ایسے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے جو اس مصلحت عامہ کے مطابق ہو، اور یہ بھی تغیر احکام کی ایک وجہ ہے، اور حقیقت میں اگر دیکھا جائے تو یہ تغیر احکام ہے ہی نہیں، کیونکہ مسئلہ مجتہد فیہ تھا اور دنوں حکم قرآن وسنت کے دلائل پر مبنی تھے، اس لئے شریعت کے دو رخ تھے، ان میں سے اس رخ کو اختیار کرلیا گیا جو مصلحت عامہ کے مطابق تھا، اس وجہ سے احکام میں تغیر آگیا۔

مثال کے طور پر "مسئله الظفر" ہے۔ یعنی ایک شخص کا حق دوسرے کے ذمہ واجب تھا لیکن وہ دے نہیں رہا تھا، دائن کے پاس مدیون کا کوئی مال کسی اور طریقے سے پہنچ گیا، مثلاً زید کا قرضہ بکر پر تھا، بکر دے نہیں رہا تھا، اب خالد

نے کچھ کپڑے جوتے وغیرہ زید کو بطور امانت کے دیئے کہ یہ بکر کو دے دینا، وہ سامان اس کے پاس پہنچ گیا، سوال یہ ہے کہ آیا زید اس سامان سے اپنا حق وصول کرسکتا ہے یا نہیں؟ امام مالک رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نہیں کرسکتا، کیونکہ حدیث شریف میں ہے کہ "لاتخن من خانك" جو تمہارے ساتھ خیانت کرے تم اس کے ساتھ خیانت مت کرو، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث شریف میں یہ واقعہ موجود ہے کہ ابوسفیان کی بیوی کو آپ ﷺ نے اجازت دی تھی کہ تم ابوسفیان کے مال سے اپنا اور بچوں کا نفقہ لے لیا کرو جتنا بھی ہاتھ آئے، امام اعظم رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پیسوں کی اجازت دی تھی، لہٰذا پیسوں کی حد تک لینے کی اجازت ہے، لیکن یہ نہیں فرمایا تھا کہ اس کا سامان بیچ کر کھایا کرو۔

مندرجہ بالا تینوں اقوال مسند الی الدلیل ہیں لیکن متاخرین حنفیہ رحمہ اللہ علیہ نے فرمایا کہ موجودہ زمانہ ناانصافی اور ظلم کا زمانہ ہے، لوگ ایک دوسرے کا حق دبا جاتے ہیں، ادا نہیں کرتے، اس لئے لوگوں کے حقوق کے تحفظ کی مصلحت عامہ کی وجہ سے اس مسئلہ میں امام شافعی رحمہ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیا گیا ہے۔

جب تک متاخرین کا فتویٰ نہیں آیا تھا، اس وقت تک احناف کے ہاں عمل صرف یہی تھا کہ جو مال ہاتھ آیا، اگر وہ مال قرض کی جنس کا ہو تو لے سکتا ہے، دوسری جنس کا ہو تو نہیں لے سکتا، لیکن چونکہ زمانہ بدل گیا، حالات تبدیل ہوگئے، لوگوں میں امانت دیانت ختم ہوگئی ہے، لوگوں کے حقوق پامال ہونے لگے ہیں، اب تو لوگوں کے حقوق کو بچانے کے لئے فقہائے کرام نے یہ فرمایا کہ ایسے حالات میں امام شافعی رحمہ اللہ علیہ کے قول پر عمل کرنا چاہئے، یہ وہ جگہ ہے جہاں

مصلحت عامہ کی وجہ سے حکم بدل گیا، لیکن یہ وہ مسئلہ ہے جو مجتہد فیہ تھا، اس میں مختلف اقوال تھے، مختلف دلائل تھے، کسی بھی جانب کو باطل نہیں کہا جاسکتا تھا، لہٰذا ان میں سے اس ایک قول کو مصلحت عامہ کی وجہ سے اختیار کرلیا گیا۔ اس کی ایک دو نہیں بہت سی مثالیں ہیں۔

مثلاً قرآن کریم کی تعلیم پر اجرت کا مسئلہ بھی ایسا ہی ہے کہ اصل مذہب حنفی میں اجرت لینا جائز نہیں تھا، لیکن جب یہ دیکھا گیا کہ اگر یہی سلسلہ چلتا رہا تو تعلیم وتعلم کا باب ہی بند ہو جائے گا، کوئی پڑھنے ہی نہ آئے گا، یہاں بھی مصلحت عامہ کی وجہ سے جواز کے قول کو اختیار کیا گیا۔

## خلاصہ کلام

خلاصہ یہ کہ زمانہ کی تبدیلی سے حکم بدلنے کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ اس حکم کی علت تبدیل ہو جائے، دوسری شرط یہ ہے کہ مسئلہ مجتہد فیہ ہو، متفق علیہ نہ ہو، پھر زمانہ میں تبدیلی ایسی آجائے کہ مصلحت عامہ کا تقاضہ یہ ہو کہ اس حکم میں تبدیلی لائی جائے، یا تبدیلی اس معنی میں ہو کہ ایک امام کا قول چھوڑ کر دوسرے امام کا قول اختیار کرلیا گیا ہو، یہ ہے:

"الاحکام تتغیر بتغیر الزمان"

کا اصولی تجزیہ جس کا خلاصہ میں نے عرض کیا۔

و آخر دعوانا ان الحمدللّٰہ ربّ العالمین

❁❁❁

❁

(۷)

# المرأة کالقاضی ...... طلاق لیلو

## عدد طلاق میں زوجین کے درمیان اختلاف کا حکم

جواب استفتاء

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

میمن اسلامک پبلشرز

## (۷) "المرأة کالقاضی"

کا مطلب ......طلاق لے لو......عدد طلاق میں زوجین کے درمیان اختلاف کا حکم...... یہ ایک تفصیلی فتوی اور اس کا جواب ہے، جو''فتاوی عثمانی'' میں شائع ہو چکا ہے، افادہ عام کے لئے اس کو مقالات کا حصہ بنادیا گیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# الفاظ ''طلاق لے لو'' کا حکم

# ''المرأة كالقاضي'' کا مطلب

# عددِ طلاق میں زوجین کے اختلاف کا حکم

''زوجین میں الفاظ اور وقوعِ طلاق میں اختلاف کے فیصلے اور تحکیم کی شرعی حیثیت سے متعلق حضرت مولانا سیاح الدین کاکاخیل رحمہ اللہ کے سوال کا مفصل ومدلل جواب''

سوال: مندرجہ ذیل مسئلے کے بارے میں تحقیقی اور کتب فقہ حنفی کے حوالے کے ساتھ جواب تحریر فرمائیے، بڑی مہربانی ہوگی۔

ایک لڑکی کا دعویٰ یہ ہے کہ مجھے اپنے شوہر نے دو دفعہ طلاق دی تھی، جس کے بعد بھی مجھے اپنے پاس رکھا، مجھے معلوم نہیں تھا کہ طلاق کن الفاظ سے واقع ہوتی ہے، اور اس کا اثر کیا ہوتا ہے؟ اس لئے میں نے والدین سے کوئی ذکر نہیں کیا، اور شوہر کے ساتھ رہتی رہی، کچھ عرصہ بعد اس نے ایک دفعہ غصے میں

آ کر ایک دم تین مرتبہ طلاق دے دی، مجھے اس کا علم نہیں تھا کہ اس طرح کہنے سے عورت مرد پر مستقل حرام ہو جاتی ہے، اس لئے نہ عام طور سے کسی کو اس کا ذکر کیا اور نہ سمجھی کہ مجھے تین طلاقیں ہو چکی ہیں اور میں اُس شوہر پر حرام ہو چکی ہوں، البتہ اپنی والدہ سے اس کا ذکر کیا تھا مگر ڈر تھا کہ والد صاحب کو داماد کی ایسی باتوں اور غصے کا علم ہو جائے تو اس سے ناراض ہوگا، جھگڑا ہو جائے گا، اس لئے والد کو نہیں بتایا، اور والدہ نے بھی اس کا ذکر نہیں کیا، کچھ عرصہ بعد کسی اور سے یہ مسئلہ معلوم ہوا، اور بہشتی زیور دیکھ کر خود بھی اس کا علم ہوا کہ ایسی صورت میں تو نکاح ٹوٹ جاتا ہے اور عورت اس مرد کے لئے حرام ہو جاتی ہے، اس لئے خوفِ خدا کی بنا پر میں اب اس مرد کے پاس نہیں رہ سکتی، اور اب اُس نے والد کو بھی یہ واقعہ بتادیا، (لڑکی کا خود لکھا ہوا تفصیلی بیان آپ ملاحظہ فرمایئے)۔ اس کے جواب میں شوہر کہتا ہے کہ ہاں میں نے پہلی دفعہ غصے میں آ کر کہا تھا: ''مجھ سے طلاق لے لو'' پھر نادم ہوا، اور اس کو میں نے طلاق سمجھا ہی نہیں تھا، پھر ایک دوسرے موقع پر غصے میں آ کر کہا کہ: ''طلاق لے لو'' اور اس کو بھی میں نے طلاق نہیں سمجھا، اور بیوی کو اپنے پاس رکھا، پھر ایک موقع پر غصے میں آ کر طلاق کے الفاظ دو دفعہ محض بیوی کو ڈرانے دھمکانے کے ارادے سے کہے۔ (شوہر کا اپنا تحریر کردہ بیان بھی آپ ملاحظہ فرمایئے)۔

اب صورتِ حال یہ ہے کہ لڑکی کہتی ہے کہ میرا نکاح ٹوٹ گیا ہے، میں اس شوہر کے ہاں نہیں رہ سکتی۔ لڑکا کہتا ہے کہ میں نے طلاق نہیں دی ہے، کیونکہ میں نے ان الفاظ کو طلاق سمجھا ہی نہیں، اور اگر آخری الفاظ کو طلاق قرار بھی دیا جائے تو بس دو دفعہ کہا ہے اور میں رُجوع کر چکا ہوں، اور بیوی کو اس کے بعد بھی اپنے پاس بیوی بنا کر رکھا تھا، اب بھی وہ میری بیوی ہے۔ ان دونوں نے تحریری

بیان دے کر ایک عالم دین کو اس بارے میں فیصلہ کرنے کا اختیار دیا ہے، جو وہ فیصلہ کریں گے دونوں مانیں گے، اس کا والد بھی کہتا ہے کہ حق واضح ہو جانے کے بعد شریعت کا فیصلہ مانوں گا، اور جو بھی فیصلہ شرعی طور پر صادر کر دیا جائے میں اُسے تسلیم کروں گا۔

اس معاملے میں خصوصی اہمیت پر یہ طے کیا گیا کہ دُوسرے علمائے کرام اور مفتیانِ احکام شرعی کی خدمت میں پیش کر کے اُن سے بھی استفادہ کیا جائے، اور پھر اُن فتاویٰ کی روشنی میں کوئی فیصلہ کیا جائے، لہٰذا آپ سے بھی عرض ہے کہ مندرجہ بالا صورت میں شرعی حکم کیا ہے؟

۱۔ کیا دو طلاقیں صرف واقع ہوئی ہیں اور مرد رُجوع کر کے بیوی کو رکھ سکتا ہے؟

۲۔ یا تین طلاقیں واقع ہوئی ہیں اور حرمت مغلظہ ثابت ہوئی ہے؟

۳۔ اگر وہ مرد قسم کھا کر کہے کہ میں نے صرف دو طلاقیں دی ہیں تو اس کے حلف کا اعتبار کر کے اس کا قول معتبر قرار دیا جائے گا یا نہیں؟

۴۔ ظاہر ہے کہ گواہ تو بالکل موجود نہیں، تو اس صورت میں قضاء و دیانۃً حکم ایک ہے یا مختلف؟

۵۔ عورت اس حکم پر عمل کرے گی جو قضاء ہے، یا اس پر جو دیانۃً ہے؟ ایک مفتی اس کو کیا مسئلہ بتائے گا؟

۶۔ فقہائے کرام جو عموماً "المرأۃ کالقاضی" لکھتے ہیں، اس سے یہ مراد ہے کہ ایسی صورت میں قضاء جو حکم ہو سکتا ہے عورت بھی اس حکم پر عمل کرے گی، یا اس جملے کا مطلب کچھ اور ہے؟

۷۔ جس عالم کو دونوں نے اس معاملے میں فیصلہ دینے کا اختیار دیا ہے، اس کی حیثیت حکم اور قاضی کی ہے اور وہ قضاء فیصلہ دے گا، یا اس کی حیثیت ایک مفتی کی ہے، اور وہ دونوں کو وہ فیصلہ سنادے جو دیانۃً حکم شرعی ہے؟ اس مسئلے کے سارے پہلوؤں پر غور فرما کر کتب فقہ کے مفصل حوالے دیجئے، جس کی روشنی میں اُس عالم دین کو پوری جرأت کے ساتھ فیصلہ کرنے کا موقع ملے اور وہ عند اللہ ماخوذ نہ ہو۔

سائل:۔ (حضرت مولانا) سید سیاح الدین کاکاخیل
(مدرسہ اشاعت العلوم گھنٹہ گھر کچہری بازار فیصل آباد)

## لڑکی کا بیان

میرے شوہر نے ایک دفعہ مجھے اپنے گھر میں کہا: ''جا میں نے تجھے طلاق دی''، اور اس پر میں نے اُن سے کہا: آپ یہ لفظ کیوں استعمال کرتے ہیں، اور بہت سے الفاظ ہیں اس کے علاوہ استعمال کے لئے، لہٰذا کچھ دنوں کے بعد یہ مجھ سے بولنے لگے ہیں، یعنی خود میں نے اُن کو بلایا، دوسری بار انہوں نے مجھے راہوالی میں کہا: ''جا تجھے میں نے طلاق دی'' صرف تمہارے والد کا انتظار کرتا ہوں، جب وہ آجائیں تو تم ان کے ساتھ چلی جانا، مجھے تمہاری ضرورت نہیں، اگر ابھی جانا چاہو تو ابھی چلی جاؤ، میں سیٹ بک کروادیتا ہوں، تم اکیلی جاؤ، میں تمہارے ساتھ نہیں جاؤں گا، اس کے بعد جہاز میں ناراض ہوگئے اور مجھے بہت ناجائز باتیں کہہ دیں، میں نے کہا کچھ سوچ کر الفاظ نکالیں تو کہنے لگے: بکواس بند کرو، میں نے سب کچھ سوچ لیا ہے، ''جا میں نے تجھے طلاق دی ایک، جا میں نے تجھے طلاق دی دو، جا میں نے تجھے طلاق دی تین'' یعنی ساتھ گنتے بھی

رہے، لہٰذا میں خاموش ہوگئی یہ سوچ کر کہ گھر جا کر سب کچھ والدین سے کہہ دوں گی، اور ساتھ یہ بھی سوچتی تھی کہ دادا کی وفات کا تازہ صدمہ اس کو پہنچا ہے، اب یہ دوسرا صدمہ کس طرح برداشت کریں گے؟ اس کے بعد راستے میں مجھے بڑی تاکید کی کہ دیکھنا جو تم نے کوئی بات اپنے والدین سے کی یعنی جو کچھ میں نے جہاز میں کہا ہے۔ میں اس کی بات سے ڈر گئی، گھر جا کر کسی سے کوئی بات نہیں کی، امی جان کو دو تین روز بعد یہ قصہ سنایا، وہ بھی اس وقت جب یہ مجھ سے دوبارہ جھگڑنے لگے اور ساتھ ہی مجھے یہ بھی تاکید کی ابا جان کو نہ بتاؤ، ورنہ اچھا نہ ہوگا۔ میں نے امی جان کو تو بتا دیا، مگر یہ تاکید کی کہ ابا جان کو نہ بتانا، کیونکہ اس کی طبیعت سخت ہے، اس سے فتنہ پیدا ہوگا۔ مجھے اس وقت علم نہیں تھا کہ اس طرح طلاق دینے سے طلاق ہو جاتی ہے، میں تو یہ سمجھتی تھی کہ طلاق تو وہ ہوتی ہے جو گواہوں کے سامنے ہو اور لکھ کر دی جائے۔ پانچ ماہ گزرنے کے بعد مجھے صحیح مسئلے کا پتہ چلا تو میں نے امی جان کو کہا کہ اب وہ سارا واقعہ ابا جان کو بتا دیں تا کہ وہ مفتی صاحب سے صحیح فیصلہ کرالیں، اس کے بعد رات کو خود میں نے اپنے شوہر سے پوچھا کہ آپ نے مجھے جہاز میں تین طلاق دی تھی، تو کہنے لگے: کیوں پوچھتی ہو؟ میں نے کہا: آپ میری بات کا جواب دیں پھر وجہ بتاؤں گی۔ لہٰذا انہوں نے کہا کہ: ''ہاں!'' یعنی تین بار طلاق دی تھی، میں نے کہا: اب میرا آپ کے پاس رہنا ناجائز ہے، کل مفتی صاحب آپ کو صحیح فیصلہ بتا دیں گے۔ جب مفتی صاحب نے پوچھا تو انہوں نے انکار کر دیا، اور کہا کہ انہوں نے تو صرف دو بار کہا ہے، حالانکہ رات کو میں نے تصدیق کرالیا تھا، اس کے بعد میں نے اُن سے کہا کہ آپ نے مفتی صاحب کے سامنے جھوٹ کیوں کہا؟ کہنے لگے: اب اس بات کو چھوڑ دو، لوگ تو ایسی باتیں چھپاتے ہیں اور تم ظاہر کرتی ہو۔ میں نے کہا: جہاں

تک میرا تعلق ہے، دنیاوی معاملے کو تو میں چھپا سکتی ہوں، لیکن یہ تو اللہ کا حکم ہے، اس میں کسی صورت میں نہیں چھپاؤں گی۔ لہٰذا آپ کو بھی اقرار کرنا ہوگا۔ مجھے میرے والدین اور بھائی بہنوں کا واسطہ دینے لگے کہ مفتی صاحب کے سامنے بھی دو بار کہو، میں نے نہیں مانی، تیسرے دن مجھے کہنے لگے: خدا کی قسم تجھے انگلی بھی نہیں لگاؤں گا، بس میرے ساتھ بولنا ہنسنا، لیکن کسی پر ظاہر نہ کرنا کہ میں نے تین بار کہا ہے، میں نے کہا کہ: میرا ہنسنا بولنا بھی حرام ہے، جبکہ آپ نے تین بار کہا ہے۔ پھر کہنے لگے: تم جھوٹی ہو، میں نے تمہارے سامنے اقرار نہیں کیا۔ میں نے کہا: یہ تو کچھ دن پہلے کی بات ہے، خدا سے ڈریں آخرت کو سوچ کر۔ کہنے لگے: اچھا اگر یہ بات ہے تو میں اپنے ۲ سالہ لڑکے کو لے کر چلا جاؤں گا، لیکن اس بات کا بھی اعتراف نہیں کروں گا، تم چاہتی ہو کہ دُنیا کے سامنے ذلیل ہو جاؤں۔ میں قسم کھا کر کہتی ہوں کہ انہوں نے تین دفعہ مجھے جہاز میں کہا ہے، اب یہ جھوٹی قسم کھاتا ہے کہ میں نے دو دفعہ کہا ہے، یہ جھوٹی قسمیں بہت کھاتے ہیں۔

واللہ یشہد علی ما اکتب وھو علی کل شیءٍ شہید

## لڑکے کا بیان

جو کچھ میں لکھ رہا ہوں وہ خدا کو حاضر ناظر جان کر لکھ رہا ہوں، جہاز پر چڑھتے وقت میری بیوی نے پردہ نہیں کیا تھا، جہاز میں بیٹھتے ہی میں نے اسے پردے کے لئے کہا، معلوم نہیں اُس نے سنا، یا نہیں، دوبارہ میں نے پھر کہا تو اُس نے کہا: ’’اچھا!‘‘ اچھا اس طرح کہا کہ مجھے برا لگا، لیکن تھوڑی دیر بعد پھر میں نے تیسری بار پردے کے لئے کہا، اس نے پردہ تو کیا، مگر غصے سے اور عجیب طرح کیا، جس پر مجھے غصہ آ گیا، اس وقت میں نے اُسے کہا: ’’تو پھر جاؤ میں تمہیں

طلاق دیتا ہوں'' دوبارہ پھر تھوڑی دیر کے بعد میں نے دوسری بار کہا: ''جاؤ میں تمہیں طلاق دیتا ہوں'' اس کے بعد میں چپ ہوگیا اور دل میں کہہ رہا تھا کہ اے اللہ جو میں نے غصے کی حالت میں کہا ہے اس کو کہیں سچ نہ سمجھ بیٹھنا، ویسے بھی دو دفعہ کہا تھا، کیونکہ مجھے معلوم تھا کہ اگر تیسری بار کہہ دیتا تو یقیناً طلاق ہو جاتی تھی، اس لئے دو دفعہ کے بعد چپ ہوگیا تھا، لیکن بعد میں کچھ اور باتیں اِدھر اُدھر غصے میں ہوتی رہیں، لہٰذا میں قسم کھا کر کہتا ہوں میں نے دو دفعہ کہا ہے، وہ بھی دل سے نہیں کہا۔

اس واقعے سے قبل ایک دفعہ ''تو تو میں میں'' آپس میں ہوئی تھی تو اس وقت میں نے اپنی بیوی کو یہ کہا تھا کہ کیا تم میرے ساتھ رہنا نہیں چاہتی ہو تو مجھ سے طلاق لے لو، جاؤ طلاق لے لو، تو میں نے ویسے کہا تھا، دل سے نہیں کہا تھا، لہٰذا اس وقت تھوڑی دیر کے بعد ہم آپس میں بالکل ٹھیک ہوگئے تھے، میں پھر عرض کرتا ہوں، جہاز کے سوا کہنے کا ارادہ رکھتا ہوں اور دعا کریں اللہ تعالیٰ ہمیں آئندہ آپس میں اتفاق سے رہنے کی توفیق دے۔ آمین

جہاز میں بھی کہے ہوئے تقریباً چھ ماہ گزر گئے ہیں، بالکل ٹھیک ٹھاک، ہنسی خوشی رہ رہے تھے، معلوم نہیں کیا بات ہوگئی جو اس نے ایسا کہنا شروع کردیا کہ مجھے تین دفعہ کہا ہے، لیکن میں کہتا ہوں میں نے دو دفعہ کہا ہے، آپ ہی اس مسئلے کو طے کریں۔

## جواب

صورتِ مسئولہ میں پہلا قابلِ غور مسئلہ یہ ہے کہ شوہر نے جہاز کے واقعے سے قبل اپنی بیوی سے جو کہا کہ: ''کیا تم میرے ساتھ رہنا نہیں چاہتی ہو تو

مجھ سے طلاق لے لو، جاؤ طلاق لے لو" اس سے طلاق واقع ہوئی یا نہیں؟ بظاہر تو یہ جملہ عربی کے جملے:

خذی طلاقك" فقالت: "اخذت" اختلف فی اشتراط النیة، و صحح الوقوع بلا اشتراطها اھ۔ وظاهره أنه لا یقع حتی تقول المرأة "اخذت" ویکون تفویضاً وظاهر ماقد مناه عن الخانیة خلافه، وفی البزازیة معزیا الی فتاویٰ صدر الاسلام: والقاضی لا یحتاج الی قولها أُخذت۔ (۱)

علامہ شامی رحمہ اللہ علیہ نے بحر کی اس عبارت سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ:۔

و منه خذی طلاقك، فقالت: أخذت، فقد صحح الوقوع به بلا اشتراط نیة کما فی الفتح و کذالا یشترط قولها "اخذت" کما فی البحر (۲)

لیکن جس سیاق میں شوہر نے مذکورہ جملہ کہا ہے، اس کے پیش نظر اس میں اور عربی جملے: "خذی طلاقك" میں فرق ہے، اور وہ فرق یہ ہے کہ اردو محاورے میں مذکورہ جملے کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ "جب تم میرے ساتھ رہنا نہیں چاہتیں تو پھر میں تمہیں طلاق دیتا ہوں، طلاق لے لو، اور دوسرا مطلب اردو محاورے میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ: "جب تم میرے ساتھ رہنا نہیں

---

۱۔ البحر الرائق ج:۳، ص ۳۷۰، باب الطلاق الصریح (طبع دارالمعرفة بیروت، وفی طبع مکتبة سعید کراتشی ج:۳، ص ۲۵۱، و کذافی الشامیة، ج:۳، ص:۲٤۸، طبع سعید

۲۔ شامی ج:۲، ص: ٤۳۰، باب الصریح، رد المختار، ج:۳، ص:۲٤۸، طبع سعید

چاہتیں تو پھر مجھ سے طلاق لے لو' یعنی مجھ سے طلاق طلب کرلو، اردو محاورے کے لحاظ سے مذکورہ جملے میں دونوں معنی کا یکساں احتمال ہے، اس کے برخلاف "خذی طلاقك" میں عربی محاورے کی رُو سے دوسرا احتمال نہیں، بلکہ وہ پہلے معنی پر صریح ہے، اسی لئے وہاں نیت کی ضرورت نہیں۔

اب اردو محاورے کے لحاظ سے اگر متکلم کی مراد پہلے معنی ہوں تب تو "خذی طلاقك" کے معنی میں ہوکراس سے طلاق واقع ہو جائے گی، لیکن اگر دُوسرے معنی مراد ہوں تو اس سے طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ وہ طلاق کا ایقاع نہیں، بلکہ بیوی کو اپنے آپ سے طلاق طلب کرنے کا امر ہے، اس صورت میں فقہ کے قریب تر جزئیات یہ ہیں:۔

امراۃ طلبت الطلاق من زوجھا فقال لھا: ''سہ طلاق بردار ورفتی'' لا یقع، ویکون ھذا تفویض الطلاق الیھا وان نویٰ یقع– (۱)

رجل دعا امراتہ الی الفراش فأبت، فقال لھا: اخرجی من عندی، فقالت: طلقنی حتی اذھب، فقال الزوج: "اگر آرزوئے تو چنیں است چنیں گیر" فلم تقل شیئاً وقامت، لا تطلق، کذافی المحیط۔(۲)

اور جب شوہر کے مذکورہ جملے میں دونوں کا احتمال ہےتو کسی ایک معنی کی تعیین میں اس کا قول معتبر ہوگا، لہٰذا وہ جوان الفاظ کو' دھمکی اور مستقبل کا ارادہ''

---

۱۔ عالمگیریۃ ج:۱، ص:۳۸۲

۲۔ عالمگیریۃ ج:۱، ص۳۸۲

بتلاتا ہے، اگر وہ اس پر حلف کرے کہ میرا مقصد طلاق دینا نہ تھا، بلکہ بیوی کو طلاق کے مطالبے کا حکم دینا تھا، تو اس کا قول قضاء معتبر ہوگا، اور ان الفاظ سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

البتہ شوہر نے جہاز کے واقعے میں جن الفاظ کے تکلم کا اقرار کیا ہے، یعنی ''تو پھر جاؤ میں تمہیں طلاق دیتا ہوں'' اور تھوڑی دیر بعد پھر ''جاؤ میں تمہیں طلاق دیتا ہوں'' کے الفاظ سے دو رجعی طلاقیں واقع ہوگئیں۔

لیکن اس میں پیچیدگی یہ ہے کہ شوہر جہاز کے واقعے میں صرف دو مرتبہ طلاق دینے کا اقرار کرتا ہے، اور عورت کا دعویٰ ہے کہ اس نے نہ صرف اس وقت تین مرتبہ طلاق دی ہے، بلکہ بعد میں تنہائی کے وقت ان تین طلاقوں کا اقرار بھی کیا ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ مفتی کے سامنے میں نے اصل واقعے کو چھپانے کے لئے صرف دو طلاقوں کا اقرار کیا ہے، اب اگر عورت کے پاس ان باتوں کے گواہ موجود ہوتے تب تو اس کے لئے اپنا دعویٰ ثابت کرنا آسان تھا، لیکن چونکہ اس کے پاس گواہ موجود نہیں ہیں اور یہ ساری باتیں تنہائی میں ہوئی ہیں، اس لئے ایسی صورت میں جب قاضی کے پاس معاملہ جائے گا تو وہ شوہر سے حلف کروائے گا، اور اگر اس نے اس بات پر حلف کرلیا کہ اس نے دو سے زیادہ طلاقیں نہیں دیں، تو قضاء اس کے حق میں فیصلہ ہو جائے گا، لیکن عورت نے چونکہ اپنے کانوں سے تین طلاقیں سن لی ہیں، اس لئے اس کے حق میں یہ جائز نہیں ہے کہ وہ مرد کو مقاربت کا موقع دے۔

اور اس کی عملی تفصیل یہ ہے کہ اگر جہاز کے واقعے کے بعد (جس میں شوہر نے دو طلاقیں دینے کا اقرار کیا ہے) عدّت گزرنے تک شوہر نے زبانی یا

عملی رجوع نہیں کیا، تب تو وہ عدت گزرتے ہی شوہر کے نکاح سے نکل گئی، اب اس عورت کے لئے حلالہ کے بغیر اس مرد سے دوبارہ نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا، اور شوہر قضاء بھی اسے نکاح ثانی پر مجبور نہیں کرسکتا، ہاں! اگر شوہر نے جہاز کے واقعے کے بعد عدت گزرنے سے پہلے پہلے زبانی یا عملی رجوع کرلیا تھا تو اس صورت میں وہ قضاء بیوی کو اپنے پاس رہنے پر مجبور کرسکتا ہے۔ لیکن ایسی صورت میں عورت کو یہ چاہئے کہ اوّل تو وہ شوہر کو خدا کا خوف دلائے اور عذاب آخرت سے ڈرا کر اسے اس بات پر آمادہ کرنے کی کوشش کرے کہ وہ غلط بیانی کرکے ساری عمر حرام کاری میں مبتلا ہونے کے بجائے یا تو تیسری طلاق کا اقرار کرے، یا پھر کم از کم عورت کو علیحدہ کردے، اور اگر وہ اس پر آمادہ نہ ہو تو اس کا مہر معاف کرکے یا روپے دے کر دلا کر اس سے اپنی جان چھڑائے۔(۱) اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو اس کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ وہ اس کا گھر چھوڑ کر اپنے ماں باپ کے یہاں رہنے لگے، اور ہر ممکن طریقے پر اس کو مقاربت سے باز رکھے، اور اگر زیادہ عرصہ اس طرح رہنا ممکن نہ ہو تو دیانۃً اس کی بھی گنجائش ہے کہ وہ عدت کا زمانہ گزرنے کے بعد اس کی غیر موجودگی یا لاعلمی میں دوسرا نکاح کرے، اور جب

---

۱۔ آج کل عدالتوں میں جبری خلع کے غیر شرعی قانون پر عمل ہو رہا ہے، ایسے جبری خلع کے فیصلے شرعاً قابل قبول نہیں ہوتے، لیکن مذکورہ صورت میں عورت اگر عدالت سے جبری خلع کروا کر الگ ہو جائے تو یہ فیصلہ اگرچہ شرعاً نافذ نہ ہوگا، لیکن عورت کو چونکہ دیانۃً علیحدگی کا حکم ہے، اس لئے اس کی علیحدگی کو سرکاری تحفظ اس طرح حاصل ہو جائے گا اور اس موقع پر عورت کے لئے اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، فلیتامل واللہ اعلم (حاشیہ از حضرت والا دامت برکاتہم)

دوسرا شوہر طلاق دیدے تو اس کی عدت گزار کر پہلے شوہر کے پاس جائے اور اس سے یہ کہہ کر تجدید نکاح کا مطالبہ کرے کہ مجھے چونکہ نکاح میں شبہ پیش آ گیا ہے اس لئے میں دوبارہ عقد کرنا چاہتی ہوں۔ (کما فی العبارۃ الاولیٰ والثانیۃ)

اور اگر ان میں سے کسی بات پر عمل کرنا عورت کے لئے ممکن نہ ہو تو چونکہ عورت مجبور ہے، اور قاضی کے پاس شوہر کے حلف کر لینے کے بعد قاضی نے شوہر کے حق میں فیصلہ کر دیا ہے، اس لئے اگر وہ شوہر سے کسی طرح جان چھڑانے پر قادر نہ ہو تو سارا گناہ مرد پر ہوگا، اور عورت عند اللہ معذور سمجھی جائے گی، (کما فی العبارۃ الثالثۃ) بشرطیکہ اس نے جان چھڑانے کی تمام ممکن تدبیریں اختیار کر لی ہوں، اور جان نہ چھڑا سکی ہو (کما فی العبارۃ الرابعۃ) اس سلسلے میں فقہاء کی عبارات درج ذیل ہیں:۔

۱۔ البحر الرائق میں ہے:

ولهذا قالوا لو طلقها ثلثا وأنكر، لها ان تتزوج باٰخر و تحلل نفسها سراً منه اذا غاب فی سفر، فاذا رجع التمست منه تجديد النكاح لشك خالج قلبها، لا لانكار الزوج النكاح، وقد ذكر فی القنية خلافاً، فرقم للأصل بانها ان قدرت على الهروب منه لم يسعها ان تعتد و تتزوج بآخر، لانها فی حكم زوجية الاوّل قبل القضاء بالفرقة، ثم رمز شمس الائمة الاوزجندی وقال: قالوا هذا فی القضاء ولها ذلك ديانة، وكذلك ان سمعته طلقها ثلثاثم جحد و

حلف انه لم يفعل، وردها القاضى عليه لم يسعها المقام معه، ولم يسعها ان تتزوج بغيره ايضا، قال يعنى البديع: والحاصل انه على جواب شمس الاسلام الاوزجندى ونجم الدين النسفى والسيّد ابى شجاع وابى حامد والسرخسى يحل لها ان تتزوج بزوج اخر فيما بينها وبين الله تعالى، وعلى جواب الباقين لا يحل...... حلف بثلثة فظن أنه لم يحنث وعلمت الحنث وظنت انها لو اخبرته ينكر اليمين، فاذا غاب عنها بسبب من الأسباب فلها التحلل ديانةً لا قضاء، قال عمر النسفى: سالت عنها السيّد ابا الشجاع، فكتب انه يجوز، ثم سالته بعد مدة، فقال انه لا يجوز، والظاهر انه انما اجاب فى امراة لا يوثق بها۔(۱)

۲: وفى التاتار خانية:—

وسئل الشيخ الامام أبو القاسم عن امرأة سمعت من زوجها انّه طلقها ثلثاً، ولا تقدر أن تمنع نفسها منه، هل يسعها ان تقتله؟ قال: لها ان تقتله فى الوقت الذى يريد ان يقربها، ولا تقدر على منعه الا بالقتل، وهكذا كان فتوىٰ شيخ الاسلام ابى الحسن عطاء

۱۔ البحر الرائق، ج:٤، ص:٥٧، ٥٨، فصل فيما تحل به المطلقة، مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ

بن حمزة والامام ابی شجاع، وكان القاضی الامام الاسبیجابی يقول: ليس لها ان تقتله، وفی الملتقط وعليه الفتویٰ(۱)

۳: فتاویٰ بزازیہ میں ہے:۔

سمعت بطلاق زوجها اياها ثلثا، ولا تقدر على منعه الا بقتله، ان علمت انه يقربها تقتله بالدواء ولا تقتل نفسها، وذكر الاوزجندی رحمه الله انها ترفع الامر الى القاضی، فان لم تكن لها بينة تحلفه، فان حلف فالا ثم عليه......وفی النوازل: حرمت عليه بثلث ويمسكها يباح لها ان تتزوّج باخر من غير علم الزوج، ولا يطلق لها، وقال الامام صاحب النظم (التاسع فی الحظر والا باحة من الطلاق)(۲)

۴۔ علامہ شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

والفتویٰ على انه ليس لها قتلهٗ ولا تقتل نفسها، بل تفدی نفسها بمال او تهرب ...... وفی البزازية عن الأوزجندی انها ترفع الامر للقاضی، فان حلف ولا بينة لها فالاثم عليه ا هـ قلت: أی اذا لم تقدر على الفداء أو الهرب ولا على منعه عنها، فلا ينافی

---

۱۔ التاتارخانیہ، ج:۳، ص:۶۰۹، طبع ادارۃ القرآن کراچی، وسافی البحر الرائق، ج:۴، ص۵۸، (طبع رشیدیہ کوئٹہ)

۲۔ فتاویٰ بزازیة على هامش الهندية، ج:۴، ص ۲۶۰، ۲۶۱، طباع رشیدہ کوئٹہ

ماقبلہ(۱)

مذکورہ بالا تفصیل سے جناب کے سوالات میں سے نمبر۱ تا نمبر۴ کا جواب ہوگیا، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مرد اس بات پر حلف کر لیتا ہے کہ اس نے دو سے زیادہ طلاقیں نہیں دیں، تو قضاءً دو ہی طلاقیں واقع ہوں گی، البتہ عورت کے حق میں دیانۃً تین طلاقیں ہوچکی ہیں۔

اب باقی سوالات کا جواب درج ذیل ہے:-

۵۔ عورت دیانت کے حکم پر عمل کرے گی، اور مفتی اس کو دیانت ہی کا وہ حکم بتائے گا جو اُوپر تفصیل کے ساتھ گزر چکا ہے، مفتی کا اصل منصب دیانت ہی کا حکم بتانا ہے، البتہ فقہائے متاخرین نے جب یہ دیکھا کہ قاضیوں میں جہالت عام ہوچکی ہے تو انہوں نے یہ حکم دیا کہ مفتی کو دیانت کے حکم کے ساتھ قضاء کا حکم بھی ضرور لکھنا چاہئے، علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:۔

لکن یکتب (المفتی) بعدہٗ و لا یصدق قضاءً لأن القضاء تابع للفتویٰ فی زماننا لجهل القضاة، فربما ظن القاضی أنه یصدق قضاء ایضًا(۲)

نیز تنقیح الحامدیہ میں ہے:-

المراد من قولهم یدین دیانة لا قضاء أنه اذا استفتیٰ فقیها یجیبه علیٰ وقف مانویٰ، ولکن القاضی

---

۱۔ شامی ج:۲، ص:۴۳۲، باب الصّریح تحت قوله ولو صرح به دیّن فقط۹، وشامیة، ج:۳، ص۲۵۱، طبع ایچ ایم سعید

۲۔ ردّ المحتار، کتاب الحظر والاباحة، ج:۶، ص:۴۵۱، (طبع ایچ ایم سعید)

یحکم علیه بوفق کلامه، ولا یلتفت الی نیته اذا
کان فیما نویٰ تخفیف علیه...... جری العرف فی
زماننا أن المفتی لا یکتب للمستفتی ما یدین به،
بل یجیبه عنه باللسان فقط، لئلا یحکم له القاضی
لغلبة الجهل علی قضاة زماننا(۱)

۶۔فقہائے کرام رحمہم اللہ کے مقولے:"المرأة کالقاضی"(۲) کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ہر حال میں اس حکم پر عمل کرے گی جو قضاءً ہوسکتا ہو، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح قاضی کا یہ فریضہ ہے کہ وہ الفاظ کے ظاہری اور کثیر الاستعمال مفہوم پر عمل کرے، اور خلافِ ظاہر نیت کا اعتبار نہ کرے، اسی طرح عورت کا فرض بھی یہی ہے کہ وہ اپنے شوہر کے الفاظ کے ظاہر کو دیکھے، اس کی خلافِ نیت پر بھروسہ نہ کرے، لہٰذا زیر بحث مسئلے میں "المرأة کالقاضی" کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر قاضی نے خود اپنے کانوں سے شوہر کو تین طلاقیں دیتے ہوئے سنا ہوتا تو وہ اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرتا، اور تین طلاقیں نافذ کردیتا(۳) اسی طرح عورت چونکہ خود بغیر کسی شک کے تین طلاقوں کے الفاظ سن چکی ہے، اس لئے اس کے لئے تین طلاقوں ہی کے حکم پر عمل کرنا لازم ہے، قاضی نے خواہ کچھ فیصلہ کیا ہو۔

---

۱۔ تنقیح الحامدیة، ج:۱، ص:۳، طبع دارالمعرفة بیروت
۲۔ ردّ المحتار مطلب فی قول البحر ان الصریح یحتاج فی وقوعه دیانةً الی النیة، ج:۳، ص:۲۵۱، طبع سعید
۳۔ طلاق کے معاملے میں اصول حنفی مذہب کے مطابق قاضی اپنے علم وسماع کے مطابق فیصلہ کرسکتا ہے(بقیہ حواشیہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ ہو)

اس کی دلیل یہ ہے کہ "المرأة کالقاضی" کوئی مستقل قاعدہ نہیں ہے، بلکہ فقہائے کرام رحمہم اللہ یہ جملہ ایسے ہی مواقع پر ذکر فرماتے ہیں جہاں شوہر اپنے الفاظ کے ظاہری مفہوم کے خلاف کسی اور معنی کی نیت کا دعویٰ کرتا ہے، ایسے مواقع پر فقہاء رحمہم اللہ لکھتے ہیں کہ عدالتی فیصلہ اس کے ظاہری الفاظ پر ہوگا، نیت قضاء معتبر نہ ہوگی، اور اس معاملے میں عورت کا حکم قاضی جیسا ہے کہ اگر اس نے خود وہ الفاظ سنے ہوں، یا اُن الفاظ کے تکلم کا یقین ہوگیا ہو تو وہ ظاہر پر عمل کرے گی، شوہر کی نیت پر نہیں، چند عباراتِ فقہیہ ملاحظہ ہوں:-

الف:- اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو "انت طالق" کہے اور یہ دعویٰ کرے کہ میرا مقصد طلاق دینا نہیں تھا، بلکہ قید سے آزاد ہونا تھا، تو اس کے بارے میں علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ لکھتے ہیں:-

ویدیّن فی الوثاق والقید ویقع قضاء، الا ان یکون مکرھا، والمراة کالقاضی اذا سمعته او اخبرھا عدل لا یحل لھا تمکینه، ھکذا اقتصر الشارحون و

---

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حواشیہ نمبر۳) "القاضی یقضی فی حقوق العباد بعلمه بان علم فی حال قضائه فی مصره ان فلانا غصب مال فلان او طلق امرأته...... الخ" معین الحکام، ص:۱۵۲" (مطبع حاجی عبدالغفار و پسران تاجران کتب ارگ بازار قندھار افغانستان) اگرچہ فقہائے متاخرین نے قاضیوں کے فساد کی وجہ سے اس پر فتویٰ نہیں دیا۔ (شامی ج:۴، ص:۳۵۵) ☆ (حاشیہ از حضرت والا دامت برکاتہم)

☆ وفی ردّالمحتار مطلب فی حکم القاضی بعلمه، ج۵، ص:۴۲۴، طبع سعید: للقاضی العمل والفتویٰ علی عدمه فی زماننا کما نقله فی الاشباه عن جامع الفصولین وقید بزماننا لفساد القضاة فیه واصل المذھب الجواز...... الخ۔

ذکر فی البزازیة: وذکر الأوزجندی أنها ترفع الأمر الی القاضی، فان لم یکن لها بینة تحلفه، فان حلف فالأثم علیه اھ، ولا فرق فی البائن بین الواحدة والثلاث(۱)

ب:- یہی مسئلہ علامہ فخر الدین زیلعی رحمہ اللہ نے اس طرح بیان فرمایا ہے:-

ولو قال لها انت طالق ونویٰ به الطلاق عن وثاق لم یصدق قضاء، ویدیّن فیما بینه وبین اللّٰه تعالیٰ، لأنه خلاف الظاهر، والمرأة کالقاضی، لایحل لها أن تمکنه اذا سمعت منه ذلك أو شهد به شاهد عدل عندها(۲)

علامہ شامی رحمہ اللہ نے بھی "المرأة کالقاضی" کا جملہ اسی مسئلے میں ذکر فرمایا ہے(۳)

ج:- اسی طرح اگر کوئی شخص تین مرتبہ لفظ طلاق استعمال کرے اور یہ دعویٰ کرے کہ میری نیت تاکید کی تھی، نہ کہ تأسیس کی، تو اس کے بارے میں یہ مسئلہ مشہور ہے کہ دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی، لیکن قضاءً نہیں، اس کے بارے میں علامہ حامد آفندی رحمہ اللہ علیہ نے جو کچھ لکھا ہے اس سے

---

۱۔ البحر الرائق ج:۳، ص۲۷۷، طبع دار المعرفة، بیروت، باب الطّلاق الصّریح تحت قوله "وتقع واحدة رجعیة وان نوی الأکثر......الخ، وفی طبع مکتبة سعید کراتشی، ج۳، ص:۲۵۷، (محمد زبیر حق نواز)

۲۔ زیلعی شرح کنز، ج:۲، ص:۱۹۸، باب الطلاق، تبیین الحقائق، ج:۳، ص:۴۱، طبع دار الکتب العلمیة، بیروت

۳۔ شامیة، ج:۳، ج:۲۵۱، طبع ایچ ایم سعید

"المرأة كالقاضی" کا مذکورہ بالا مفہوم بالکل واضح ہو جاتا ہے:-

لا يصدق فی ذلك قضاء، لأن القاضی مأمور باتباع الظاهر، و الله يتولى السرائر...... وقال فی الخانية: لوقال انت طالق، أنت طالق، انت طالق، وقال: أردت به التكرار، صدق ديانة، وفی القضاء طلقت ثلثا ١هـ، ومثله فی الأشباه والحدادی، وزاد الزيلعی أن المرأة كالقاضی، فلايحل لها أن تمكنه اذا سمعت منه ذلك أو علمت به، لأنها لا تعلم الاّ الظاهر(١)

اس سے واضح ہوگیا کہ قاضی سے عورت کی تشبیہ من کل الوجوہ نہیں، بلکہ حکم بالظاہر کے معاملے میں ہے۔

و:- اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ: "انت علیّ کظهر امی" اور یہ دعویٰ کرے کہ میرا مقصد ماضی کی جھوٹی خبر دینا تھا، تو اس کے بارے میں فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے:-

لوقال لا مرأته انت علیّ كظهر امی كان مظاهرا...... ولو قال اردت به الاخبار عما مضى كذبا، لا يصدق فی القضاء، ولا يسع المرأة ان تصدقه كما لا يسع القاضی، ويصدق فيما بينه وبين الله تعالىٰ(٢)

---

١۔ تنقيح الحامدية، ج:١، ص:٣٧، كتاب الطّلاق، تقنيح الحامدية، ج:١، ص:٣٦، ٣٧، طبع مكتبه رشيديه كوئٹه

٢۔ عالمگيرية، ج:١، ص:٥٠٧، باب الظهار، طبع رشيديه كوئٹه

ان تمام عبارتوں سے "المرأة كالقاضي" کا مفہوم واضح ہوجاتا ہے کہ عورت نے اپنے شوہر سے جو الفاظ خود سنے ہوں اُن کے ظاہر پر عمل کرنا اُس پر واجب ہے، خواہ معاملہ قاضی کے پاس پہنچا ہو، یا نہ پہنچا ہو، اور مطلب یہ نہیں ہے کہ اگر قاضی نے بیّنہ کے فقدان کی بناء پر کوئی فیصلہ شوہر کے حق میں کردیا تو عورت بھی اس پر عمل کرے، خواہ اُس نے خود شوہر سے اس کے خلاف الفاظ سن رکھے ہوں، کیونکہ اگر "المرأة كالقاضي" کا مطلب یہ ہوتا تو تلفظ طلاق میں زوجین کے اختلاف کی صورت میں فقہاء یہ نہ فرماتے کہ قضاءً طلاق واقع نہیں ہوگی، لیکن عورت پر واجب ہے کہ اس سے دُور رہے، اس مسئلے کی مفصّل عبارتیں پیچھے گزر چکی ہیں۔

۷۔طلاق کے تنازعات میں تحکیم جائز ہے، اور اس میں حَکَم کا فیصلہ نافذ ہوتا ہے،

لما في معين الحكّام: يجوز التحكيم في الأموال والطّلاق والعتاق ...... وينفذ حكم المحكّم في سائر المجتهدات نحو الكنايات والطلاق والعتاق، وهو الصحيح، لكن شيوخ المذهب امتنعوا عن الفتوىٰ بهذا، لئلا يتجاسر العوام فيه(۱)

لہٰذا زوجین نے جس عالم کو حَکَم بنایا ہے، وہ فیصلہ تو اس حکم کے مطابق کرے گا، جو قضاءً ثابت ہو، لیکن صورتِ مسئولہ میں اوّل تو اُسے چاہئے کہ شوہر

---

۱۔ معین الحکام، ص۲۸، فصل نمبر۸، مطبع حاجی عبدالغفار و پسران تاجرانِ کتب، ارگ بازار، قندھار، افغانستان۔

کو اللہ کا خوف دِلا کر صحیح صحیح بیان دینے پر آمادہ کرے، اور جھوٹے حلف کا گناہ نیز مطلقۂ ثلاثہ کو اپنے پاس رکھنے کا گناہ اُسے بتادے، اس کے باوجود وہ اگر حلف کرے اور عورت کوئی بیّنہ پیش نہ کر سکے تو فیصلہ مرد کے حق میں دے، لیکن عورت کو بحیثیت مفتی دیانت کا مذکورہ بالا حکم بھی بتادے، بلکہ اگر اُسے عورت کی سچائی کا ذاتی طور پر گمان غالب ہو تو عورت کو مرد سے علیحدہ رکھنے کی جو تدبیر بھی اس کے اختیار میں ہو، اُسے نجی طور سے اختیار کرے، اور اس معاملے میں نجی طور پر عورت کی پوری مدد کرے، چنانچہ درمختار میں ہے:۔

وعن الامام ان علم القاضی فی طلاق وعتاق وغصب یثبت الحیلولة علی وجه الحسبة لا القضاء(١)

اس کے تحت علامہ شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:۔

قوله: "یثبت الحیلولة" أی بأن یأمر بأن یحال بین المطلق وزوجته والمعتق وأمته أو عبده والغاصب وما غصبه بأن یجعله تحت ید امین الی أن یثبت ما علمه القاضی بوجه شرعی (قوله علی وجه الحسبة) أی الاحتساب وطلب الثواب لئلا یطاها الزوج أو السید او الغاصب (قوله لا القضاء) ای لا علی طریق الحکم بالطلاق او العتاق او الغصب(٢)

---

١۔ الدر المختار، ج:٥، ص٤٣٩، طبع ایچ ایم سعید کمپنی

٢۔ ردالمحتار، ج٥، ص٤٣٩، طبع ایچ ایم سعید کمپنی

هذا ما ظهر لهٰذا العبد الضعيف
و الله سبحانه و تعالٰى اعلم
بالصواب واليه المرجع والماب
احقر محمد تقی عثمانی عفا اللہ عنہ
۱/۳/۱۳۹۷ھ
(فتویٰ نمبر ۳۰۹/۲۸ ب)

الجواب صحيح
فلله درّ المصيب كثّر الله تعالٰى
امثاله وزاده بسطةً فى العلم
والجسم

محمد رفیع عثمانی عفا اللہ عنہ
الجواب صحیح
بندہ عبدالحلیم غفرلہ

الجواب صحیح
العبد منیب الرحمٰن

(۸)

# الہدیٰ انٹرنیشنل

## کے افکار وعقائد کا حکم

جواب استفتاء

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

میمن اسلامک پبلشرز

## (۸) ''الہدیٰ انٹرنیشنل'' کے افکار وعقائد کا حکم

یہ ایک تفصیلی فتویٰ اور اس کا جواب ہے، جو ''فتاویٰ عثمانی'' میں شائع ہو چکا ہے، افادہ عام کیلئے مقالات کا حصہ بنا دیا گیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# ''الہدیٰ انٹرنیشنل'' کے افکار وعقائد کا حکم

سوال: حضرت جناب مفتی صاحب، زیدت معالیہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

سائلہ نے اسلام آباد کے ایک ادارے ''الہدیٰ انٹرنیشنل'' سے ایک سالہ ڈپلومہ کورس ان اسلامک اسٹڈیز (One Year Diploma Course in I.S) کیا ہے۔ سائلہ اس ادارے میں طلب علم کی جستجو میں گئی تھی، اور ان کے خفیہ عقائد سے ناواقف تھی، ایک سالہ کورس کے بعد ان کے عقائد کچھ صحیح معلوم نہ ہوئے تو سوچا کہ علمائے کرام سے فتویٰ طلب کیا جائے، تاکہ اُمت مسلمہ کی بیٹیوں تک عقائد صحیحہ کو پہنچا کر ان کو گمراہی سے بچایا جاسکے۔ ہماری اُستاد اور ''الہدیٰ انٹرنیشنل'' کی نگران محترمہ ڈاکٹر فرحت ہاشمی صاحبہ کے نظریات کا نچوڑ پیش خدمت ہے۔

۱۔ اجماع امت سے ہٹ کر ایک نئی راہ اختیار کرنا۔

۲۔ غیر مسلم اور اسلام بیزار طاقتوں کے نظریات کی ہم نوائی۔

۳۔ تلبیس حق و باطل۔

۴۔ فقہی اختلافات کے ذریعے دین میں شکوک وشبہات پیدا کرنا۔

۵۔ آسان دین۔

۶۔ آداب و مستحبات کو نظرانداز کرنا۔

اب ان بنیادی نکات کی کچھ تفصیل درج ذیل ہے:-

## ۱۔ اجماع امت سے ہٹ کر ایک نئی راہ اختیار کرنا:

۱...... قضائے عمری سنت سے ثابت نہیں، صرف توبہ کرلی جائے، قضاء ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

۲...... تین طلاقوں کو ایک شمار کرنا۔

۳...... نفلی نمازوں، صلوٰۃ التسبیح، رمضان میں طاق راتوں خصوصاً ۲۷ ویں شب میں اجتماعی عبادت کا اہتمام اور خواتین کے جمع ہونے پر زور دینا۔

## ۲۔ غیر مسلم اور اسلام بیزار طاقتوں کے نظریات کی ہم نوائی:

۱...... مولوی (عالم) مدارس اور عربی زبان سے آپ حضرات دُور رہیں۔

۲...... علماء، دین کو مشکل بناتے ہیں، آپس میں لڑتے ہیں، عوام کو فقہی بحثوں میں اُلجھاتے ہیں۔ بلکہ ایک موقع پر تو فرمایا کہ: اگر آپ کو کسی مسئلے میں صحیح حدیث نہ ملے تو ضعیف حدیث سے لیلیں، لیکن علماء کی بات نہ لیں۔

۳...... مدارس میں گرامر، زبان سکھانے، فقہی نظریات پڑھانے میں بہت وقت ضائع کیا جاتا ہے، قوم کو عربی زبان سیکھنے کی ضرورت نہیں، بلکہ لوگوں کو قرآن صرف ترجمے سے پڑھایا جائے۔

ایک موقع پر کہا کہ (ان مدارس میں جو ۷۔۷۔۸۔۸ سال کے کورس

کرائے۔

ایک موقع پر کہا (ان مدارس میں جو ۷، ۷، ۸، ۸ سال کے کورس کرائے جاتے ہیں، یہ دین کی روح کو پیدا نہیں کرتے، اپنی فقہ کو صحیح ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں) اشارہ درس نظامی کی طرف ہے۔

۴...... وحید الدین خان کی کتابیں طالب علموں کی تربیت کے لئے بہترین ہیں، نصاب میں بھی شامل ہیں اور اسٹالز پر بھی رکھی جاتی ہیں، کسی نے احساس دلایا کہ ان کے بارے میں علماء کی رائے کیا ہے؟ تو کہا کہ: ''حکمت، مؤمن کی گمشدہ میراث ہے''۔

## ۳۔ تلبیسِ حق و باطل:

۱...... تقلید شرک ہے، (لیکن کون سی برحق ہے اور کس وقت غلط ہے؟ یہ کبھی نہیں بتایا)

۲...... ضعیف حدیث پر عمل کرنا تقریباً ایک جرم بنا کر پیش کیا جاتا ہے (جب بخاری میں صحیح ترین احادیث کا مجموعہ ہے تو ضعیف کیوں قبول کی جائے؟)

## ۴۔ فقہی اختلافات کے ذریعے دین میں شکوک وشبہات پیدا کرنا:

۱...... اپنا پیغام، مقصد اور متفق علیہ باتوں سے زیادہ زور دُوسرے مدارس اور علماء پر طعن وتشنیع۔

۲...... ایمان، نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج کے بنیادی فرائض، سنتیں، مستحبات، مکروہات سکھانے سے زیادہ اختلافی مسائل میں اُلجھا دیا گیا،

(پروپیگنڈا ہے کہ ہم کسی تعصب کا شکار نہیں اور صحیح حدیث کو پھیلا رہے ہیں)۔

۳۔۔۔۔۔۔ نماز کے اختلافی مسائل رفع یدین، فاتحہ خلف الامام، ایک وتر، عورتوں کو مسجد جانے کی ترغیب، عورتوں کی جماعت، ان سب پر صحیح حدیث کے حوالے سے زور دیا جاتا ہے۔

۴۔۔۔۔۔۔ زکوٰۃ میں غلط مسائل بیان کئے جاتے ہیں، خواتین کو تملیک کا کچھ علم نہیں۔

## ۵۔ آسان دین:

۱۔۔۔۔۔۔ دین مشکل نہیں، مولویوں نے مشکل بنادیا ہے، دین کا کوئی مسئلہ کسی بھی امام سے لے لیں، اس طرح بھی ہم دین کے دائرے میں ہی رہتے ہیں۔

۲۔۔۔۔۔۔ حدیث میں آتا ہے کہ آسانی پیدا کرو، تنگی نہ کرو، لہٰذا جس امام کی رائے آسان معلوم ہو، وہ لے لیں۔

۳۔۔۔۔۔۔ روزانہ یٰسین پڑھنا صحیح حدیث سے ثابت نہیں، نوافل میں اصل صرف چاشت اور تہجد ہے، اشراق اور اوابین کی کوئی حیثیت نہیں۔

۴۔۔۔۔۔۔ دین آسان ہے، بال کٹوانے کی کوئی ممانعت نہیں، اُمہات المومنین میں سے ایک کے بال کٹے ہوئے تھے۔

۵۔۔۔۔۔۔ دین کی تعلیم کے ساتھ پکنک، پارٹیاں، اچھا لباس، زیورات کا شوق، محبت، مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ۔

۶۔۔۔۔۔۔ خواتین دین کو پھیلانے کے لئے گھر سے ضرور نکلیں۔

۷...... محترم کا اپنا عمل طالب علموں کے لئے حجت ہے، محرم کے بغیر تبلیغی دوروں پر جانا، قیام اللیل کے لئے راتوں کو نکلنا، میڈیا کے ذریعے تبلیغ (ریڈیو، ٹی وی، آڈیو)

۸...... آداب و مستحبات کی رعایت نہیں، خواتین ناپاکی کی حالت میں بھی قرآن چھوتی ہیں، آیات پڑھتی ہیں، قرآن کی کلاس میں قرآن کے اُوپر نیچے ہونے کا احساس نہیں۔

## ۶ متفرقات:

۱...... قرآن کریم کا ترجمہ پڑھا کر ہر معاملے میں خود اجتہاد کی ترغیب دینا۔

۲...... قرآن وحدیث کے فہم کے لئے جو اکابر علمائے کرام نے علوم سیکھنے کی شرائط رکھی ہیں، ان کو بیکار، جاہلانہ باتیں اور سازش قرار دینا۔

۳...... کسی فارغ التحصیل طالبہ کے سامنے دین کا کوئی حکم یا مسئلہ رکھا جائے تو اس کا سوال یہ ہوتا ہے کہ یہ صحیح حدیث سے ثابت ہے یا نہیں؟ ان تمام باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ گلی گلی، محلے محلے ''الہدیٰ'' کی برانچز کھلی ہوئی ہیں، اور ہر قسم کی طالبہ خواہ ابھی اس کی تجوید ہی درست نہ ہوئی ہو آگے پڑھا رہی ہے اور لوگوں کو مسائل میں بھی اُلجھایا جا رہا ہے۔

گھر کے مردوں کا تعلق عموماً مسجد سے ہے (جہاں نماز کا طریقہ فقہ حنفی کے مطابق ہے) گھر کی عورتیں مردوں سے اُلجھتی ہیں کہ ہمیں مساجد کے مولویوں پر اعتماد نہیں۔

## مطلوبہ سوالات:

۱...... مذکورہ بالا تمام مسائل کی شرعی نقطہ نظر سے وضاحت فرما کر مشکور

فرمائیں۔

۲ ...... محترمہ ڈاکٹر فرحت ہاشمی کے اس طریقۂ کار کی شرعی حیثیت، نیز محترمہ کی گلاسگو یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

۳ ...... ان کے اس کورس میں شرکت کرنا، لوگوں کو اس کی دعوت دینا، اور ان سے تعاون کرنے کی شرعی نقطۂ نظر سے وضاحت فرما دیجئے، جزاکم اللہ خیر الاحسن الجزاء

مستفتیہ
مسز سیما افتخار
(ایک سالہ ڈپلومہ حاصل کردہ، الہدیٰ انٹرنیشنل)

## جواب

سوال میں جن نظریات کا ذکر کیا گیا ہے، خواہ وہ کسی کے بھی نظریات ہوں، ان میں سے اکثر غلط ہیں، بعض واضح طور پر گمراہانہ ہیں، مثلاً: اجماعِ امت کو اہمیت نہ دینا، تقلید کو علی الاطلاق شرک قرار دینا، جس کا مطلب یہ ہے کہ چودہ سو سال کی تاریخ میں اُمت مسلمہ کی اکثریت جو ائمہ مجتہدین میں سے کسی کی تقلید کرتی رہی ہے، وہ شرک تھی، یا یہ کہنا کہ قضائے عمری فوت شدہ نمازوں کو قضا کرنے کی ضرورت نہیں، (۱) صرف توبہ کافی ہے۔ بعض نظریات جمہور اُمت کے خلاف ہیں، مثلاً: تین طلاقوں کو ایک قرار دینا۔ بعض بدعت ہیں، مثلاً: صلوٰۃ التسبیح کی جماعت یا قیام اللیل کے لئے راتوں کو اہتمام کے ساتھ لوگوں کو نکالنا، یا

---

۱۔ قضائے عمری سے متعلق حضرت والا دامت برکاتہم کا تفصیلی فتویٰ آگے "کتاب الصلوٰۃ باب قضاء الفوائت" میں ملاحظہ فرمائیے۔ (محمد زبیر عفی عنہ)

خواتین کو جماعت سے نماز پڑھنے کی ترغیب۔ بعض انتہائی گمراہ کن ہیں، مثلاً: قرآنِ کریم کو صرف ترجمے سے پڑھ کر پڑھنے والوں کو اجتہاد کی دعوت، یا اس بات پر لوگوں کو آمادہ کرنا کہ وہ جس مذہب میں آسانی پائیں، اپنی خواہشات کے مطابق اسے اختیار کرلیں، یا کسی کا اپنے عمل کو حجت قرار دینا۔ اور ان میں سے بعض نظریات فتنہ انگیز ہیں، مثلاً: علماء و فقہاء سے بدظن کرنا، دینی تعلیم کے جو ادارے اسلامی علوم کی وسیع و عمیق تعلیم کا فریضہ انجام دے رہے ہیں ان کی اہمیت ذہنوں سے کم کر کے مختصر کورس کو علم دین کے لئے کافی سمجھنا، نیز جو مسائل کسی امام مجتہد نے قرآن و حدیث سے اپنے گہرے علم کی بنیاد پر مستنبط کئے ہیں، ان کو باطل قرار دے کر اسے قرآن وحدیث کے خلاف قرار دینا اور اس پر اصرار کرنا۔

جو شخصیت یا ادارہ مذکورہ بالا نظریات رکھتا ہو، اور اس کی تعلیم و تبلیغ کرتا ہو، وہ نہ صرف یہ کہ بہت سے گمراہانہ، گمراہ کن یا فتنہ انگیز نظریات کا حامل ہے، بلکہ اس سے مسلمانوں کے درمیان افتراق و انتشار پیدا ہونے کا قوی اندیشہ ہے اور اگر کوئی شخص سہولتوں کی لالچ میں اس قسم کی کوششوں سے دین کے قریب آئے گا بھی، تو مذکورہ بالا فاسد نظریات کے نتیجے میں وہ گمراہی کا شکار ہوگا، لہٰذا جو ادارہ یا شخصیت ان نظریات کی حامل اور مبلغ ہو، اور اپنے دروس میں اس قسم کی ذہن سازی کرتی ہو، اس کے درس میں شرکت کرنا اور اس کی دعوت دینا، ان نظریات کی تائید ہے جو کسی طرح جائز نہیں، خواہ اس کے پاس کسی قسم کی ڈگری ہو، اور گلاسگو یونیورسٹی کی ڈگری بذاتِ خود اسلامی علوم کے لحاظ سے کوئی قیمت نہیں رکھتی، بلکہ غیر مسلم ممالک کی یونیورسٹیوں میں مستشرقین نے اسلامی تحقیق کے نام پر اسلامی احکام میں شکوک و شبہات پیدا کرنے اور دین کی تحریف کا ایک سلسلہ عرصۂ

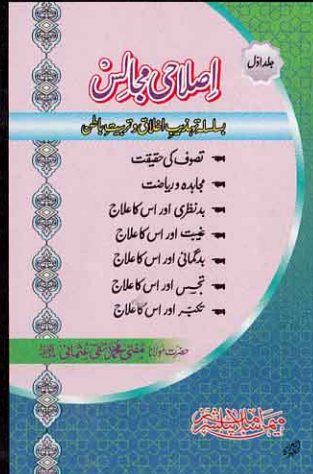
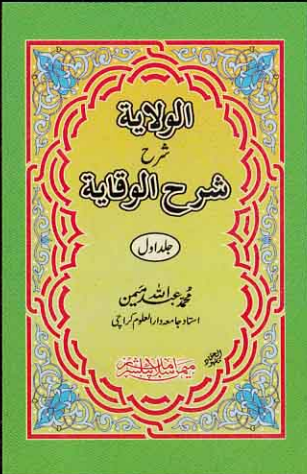
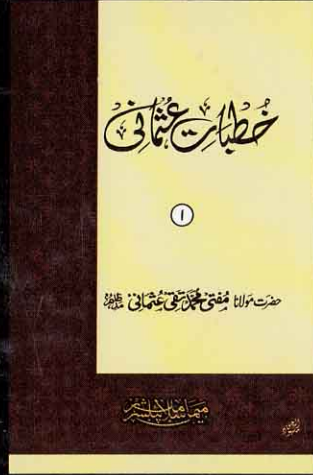
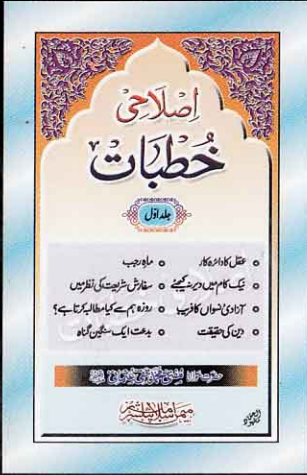
دراز سے شروع کیا ہوا ہے۔

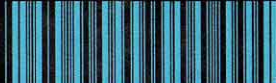
ان غیر مسلم مستشرقین نے، جنہیں ایمان تک کی توفیق نہیں ہوئی، اس قسم کے اکثر ادارے درحقیقت اسلام میں تحریف کرنے والے افراد تیار کرنے کے لئے قائم کئے ہیں، اور ان کے نصاب و نظام کو اس انداز سے مرتب کیا ہے کہ اس کے تحت تعلیم حاصل کرنے والے۔ اِلّا ماشاء اللہ۔ اکثر و بیشتر دجل وفریب کا شکار ہوکر عالم اسلام میں فتنے برپا کرتے ہیں۔ لہٰذا گلاسگو یونیورسٹی سے اسلامی علوم کی کوئی ڈگری نہ صرف یہ کہ کسی شخص کے مستند عالم ہونے کی کوئی دلیل نہیں، بلکہ اس سے اس کے دینی فہم کے بارے میں شکوک پیدا ہونا بھی بے جا نہیں۔

دوسری طرف بعض اللہ کے بندے ایسے بھی ہیں جنہوں نے ان یونیورسٹیوں سے ڈگریاں حاصل کیں، اور عقائد فاسدہ کے زہر سے محفوظ رہے، اگرچہ ان کی تعداد کم ہے، لہٰذا یہ ڈگری نہ کسی کے مستند عالم ہونے کی علامت ہے، اور نہ محض اس ڈگری کی وجہ سے کسی کو مطعون کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ اس کے عقائد واعمال درست ہوں۔

مذکورہ بالا جواب ان نظریات پر مبنی ہے جو سائلہ نے اپنے استفتاء میں ذکر کئے ہیں، اب کون شخص ان نظریات کا کس حد تک قائل ہے؟ اس کی ذمہ داری جواب دہندہ پر نہیں۔

واللہ سبحانہ اعلم
محمد تقی عثمانی
۱۴۲۲/۴/۲۱ھ
(فتویٰ نمبر ۴۸۶/۱)

میمن اسلامک پبلشرز

Memon Islamic Publishers

E-mail : memonip@hotmail.com

# فقہی مقالات

جلد ۶

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم

ٹریفک کے حادثات اوران کا شرعی حکم

دین اور مالی دستاویز کی فروخت

مراکز اسلامیہ کی طرف سے فسخ نکاح

اسلامی ملکوں میں غیر مسلموں کے ساتھ حسن سلوک

حرمت رضاعت دودھ کی کتنی مقدار پر ثابت ہوگی؟

اسلام میں غلامی کی حقیقت

حدود ترمیمی بل کیا ہے؟

اجتماعی اجتہاد اوراس کی ضرورت

# فقہی مقالات

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم العالی

ترجمہ وترتیب

محمد عبداللہ میمن
استاذ جامعہ دارالعلوم کراچی

میمن اسلامک پبلشرز

مقالات : شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم

ترجمہ و ترتیب : مولانا محمد عبداللہ میمن صاحب استاد جامعہ دارالعلوم کراچی۔

اشاعت اوّل : 2012ء

باہتمام : محمد مشہود الحق کلیانوی

ناشر : میمن اسلامک پبلشرز

کمپوزنگ : خلیل اللہ فراز 0321-2606274

جلد : 06

قیمت : /= روپے

حکومت پاکستان کاپی رائٹس رجسٹریشن نمبر:


## ملنے کے پتے


☆ میمن اسلامک پبلشرز، کراچی۔: 0313-9205497

☆ مکتبہ دارالعلوم، کراچی ۱۴۔ ☆ مکتبہ رحمانیہ، اُردو بازار، لاہور۔

☆ دارالاشاعت، اُردو بازار، کراچی۔

☆ ادارۃ المعارف، دارالعلوم، کراچی ۱۴۔

☆ مکتبہ معارف القرآن، دارالعلوم، کراچی ۱۴۔

☆ کتب خانہ اشرفیہ، قاسم سینٹر، اُردو بازار، کراچی۔

☆ مکتبۃ العلوم، سلام کتب مارکیٹ، بنوری ٹاؤن، کراچی۔

☆ مکتبہ عمر فاروق، شاہ فیصل کالونی، نزد جامعہ فاروقیہ، کراچی۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# پیش لفظ

الحمد للہ ''فقہی مقالات'' کی چھٹی جلد آپ کے ہاتھ میں ہے، جو استاذ مکرم شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کے فقہ کے مختلف موضوعات پر لکھے گئے جدید مقالات پر مشتمل ہے، اس جلد میں بھی بیشتر مقالات وہ ہیں جو حضرت والا نے ''عربی'' زبان میں تحریر فرمائے تھے، اور احقر نے ان کو اردو کے قالب میں منتقل کیا، ان مقالات کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے :

(۱) ٹریفک کے حادثات اور ان کا شرعی حکم

یہ مقالہ ''قواعد و مسائل فی حوادث المرور'' کے نام سے حضرت والا مدظلہم نے ''اسلامی فقہ اکیڈمی'' کے آٹھویں اجلاس منعقدہ برونائی دارالسلام، بتاریخ یکم محرم الحرام تا ۷ محرم الحرام ۱۴۱۴ھ میں پیش کرنے کے لئے تحریر فرمایا تھا، بعد میں یہ مقالہ ''بحوث فی قضایا فقہیة معاصرة'' کی جلد اول میں شائع ہوا۔

(۲) دین اور مالی دستاویز کی فروخت اور ان کے شرعی متبادل

یہ مقالہ ''بیع الدین والأوراق المالیة و بدائلها الشرعیة'' کے نام سے حضرت والا مدظلہم نے ''اسلامی فقہ اکیڈمی'' کے گیارہویں اجلاس منعقدہ منامہ، بحرین بتاریخ رجب ۱۴۱۹ھ میں پیش کرنے کے لئے تحریر فرمایا تھا، بعد میں یہ مقالہ

''بحوث فی قضایا فقهیة معاصرة'' کی جلد ثانی میں شائع ہوا۔

(۳) مراکز اسلامیہ کی طرف سے فسخ نکاح

یہ مقالہ حضرت والا مدظلہم نے ''فسخ نکاح المسلمات من قبل المراکز الاسلامیة فی بلاد غیر اسلامیة '' کے نام سے تحریر فرمایا تھا، یہ مقالہ ''بحوث فی قضایا فقهیة معاصرة'' کی جلد ثانی میں شائع ہو چکا ہے۔

(۴) اسلامی ملکوں میں غیر مسلموں کے ساتھ اچھا سلوک کرنے کا حکم

یہ مقالہ حضرت والا مدظلہم نے ''سماعة الأحکام الشرعیة فی علاقة المسلمین بغیرهم'' کے عنوان سے رابطہ عالم اسلامی کے تیسرے اجلاس منعقدہ مکۃ المکرمۃ، سعودی عرب، بتاریخ ۲ تا ۴ر فروری ۲۰۰۳ء میں پیش کرنے کے لئے تحریر فرمایا تھا، یہ مقالہ ''بحوث فی قضایا فقهیة معاصرة'' کی جلد ثانی میں شائع ہو چکا ہے۔

(۵) ''حرمت رضاعت'' دودھ کی کتنی مقدار پر ثابت ہوگی؟

یہ مقالہ حضرت والا مدظلہم نے ''تکملة فتح الملهم، جلد اول، کتاب الرضاعة'' میں تحریر فرمایا ہے۔

(۶) اسلام میں غلامی کی حقیقت

یہ مقالہ حضرت والا مدظلہم نے ''الرق فی الاسلام '' کے عنوان سے ''تکملة فتح الملهم'' کی جلد اول میں تحریر فرمایا ہے۔

(۷) حدود و ترمیمی بل کیا ہے؟

قومی اسمبلی میں ''تحفظ حقوق نسواں بل'' کے نام سے حال ہی میں ایک بل منظور کرایا گیا ہے، اس بل کے قانونی مضمرات سے وہی لوگ واقف ہو سکتے ہیں جو قانونی باریکیوں کی فہم رکھتے ہوں، عام لوگوں کو یہ بتایا جا رہا ہے کہ اس بل کے نتیجے

میں ستم رسیدہ خواتین کو سکھ اور چین نصیب ہوگا۔ حضرت والا نے اس مقالہ میں اس بل کی حقیقت کو بیان فرمایا ہے، یہ مقالہ ماہنامہ ''البلاغ'' میں شائع ہو چکا ہے۔

(۸) اجتماعی اجتہاد اور اس کی ضرورت

رابطہ عالم اسلامی نے ''فتویٰ'' کے موضوع پر ایک عالمی کانفرنس مکہ مکرمہ، سعودی عرب میں بتاریخ ۲۰ محرم تا ۳۰ محرم ۱۴۳۰ھ منعقد کرائی تھی، اس کانفرنس میں پیش کرنے کے لئے حضرت والا مدظلہم نے ''الفتوی الجماعی'' کے عنوان سے ایک مقالہ تحریر فرمایا، اردو میں اس مقالہ کی تلخیص جناب ابوسفیان سعید صاحب کی ہے، یہ تلخیص پہلے سعودی عرب کے اردو اخبار ''روشنی'' میں شائع ہوئی، بعد میں یہ تلخیص ماہنامہ البلاغ میں شائع ہوئی۔

ان مقالات سے استفادہ کرنے والوں کو جہاں کہیں کسی بات میں ذرہ برابر شبہ محسوس ہو، ان سے درخواست ہے کہ وہ اصل مقالہ کی طرف رجوع فرمائیں اس لئے کہ احقر نے اگرچہ ترجمہ کی صحت اور نظر ثانی کی پوری کوشش کی ہے، لیکن کہاں بندہ بے علم و عمل، اور کہاں حضرت والا کے وقیع و دقیق علمی مقالات۔ بہر حال؛ اس ترجمہ میں جہاں کوئی خامی نظر آئے، اس خامی کو بندہ کی کم علمی کا نتیجہ سمجھ کو بندہ کو اس سے مطلع فرمادیں تو بندہ انشاء اللہ آپ کا احسان مند ہوگا، اور اس خامی کو دور کرنے کی کوشش کرے گا۔

محمد عبداللہ میمن

استاذ جامعہ دارالعلوم کراچی

۱۸/ذی الحجہ ۱۴۳۲ھ

# اجمالی فہرست

فقہی مقالات جلد نمبر : ٦

# تفصیلی فہرست

| عنوان | صفحہ نمبر |
|---|---|

## ا۔ٹریفک کے حادثات اوران کا شرعی حکم

| عنوان | صفحہ نمبر |
|---|---|

## ۲۔ دین اور مالی دستاویز کی فروخت
### اور ان کے شرعی متبادل

| عنوان | صفحہ نمبر |
| --- | --- |

# ٹریفک کے حادثات

اور

# ان کا شرعی حکم

(۱)

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

## (۱) ٹریفک کے حادثات اوران کا شرعی حکم

یہ مقالہ ''قواعد و مسائل فی حوادث المرور '' کے عنوان سے حضرت والا مدظلہم نے ''اسلامی فقہ اکیڈمی'' کے آٹھویں اجلاس منعقدہ برونائی دارالسلام، بتاریخ یکم محرم الحرام تا ۷ رمحرم الحرام ۱۴۱۴ھ میں پیش کرنے کے لئے تحریر فرمایا تھا، بعد میں یہ مقالہ ''بحوث فی قضایا فقهية معاصرة'' کی جلد اول میں شائع ہوا۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# ٹریفک کے حادثات

## اوران کا شرعی حکم

**الحمد للّٰہ رب العلمین ، و الصلاۃ و السلام علی خیر خلقه سیدنا و مولانا محمد النبی الأمین ، و علی آله و اصحابه الطیبین الطاهرین ، و علی کل من تبعهم باحسان الی یوم الدین . امّا بعد !**

''ٹریفک حادثات'' کا موضوع ان فقہی موضوعات میں سے ہے جو موجودہ دور کے حالات، جس میں حادثات کی صورتوں اور اسکی فروع نے مختلف شکلیں اختیار کر لینے کی وجہ سے گہرے اور پختہ مطالعہ کا محتاج ہے۔ اور جدید اور تیز رفتار وسائل کے استعمال میں اضافے کے نتیجے میں حادثات بھی بڑھ گئے ہیں، اسی وجہ سے اکثر ممالک میں ٹریفک کے قوانین مرتب اور منضبط کئے گئے ہیں۔

''شریعت اسلامیہ'' جو اپنے احکام میں انصاف اور سلامتی کی ضامن ہے، اس اہم پہلو سے غافل نہیں ہے، بلکہ ''شریعت اسلامیہ'' نے اس کے لئے ایسے اصول اور قواعد وضع کئے ہیں، جن کی روشنی میں ہم جدید پیش آنے والے حادثات

کے احکام بھی جان سکتے ہیں، ہمارے فقہاء متقدمین نے قرآن وحدیث کی روشنی میں ان حادثات کے احکام پر ''باب الدیات'' میں بحث کی ہے، اور اس میں ایسے اصول وفروع بیان کئے ہیں، جو حادثات کی تصویر کشی میں ان کی انتہائی وسعت نظر اور ایک حادثے کو دوسرے حادثے سے جدا کرنے میں ان کے تعمق پر دلالت کرتے ہیں، مختلف فقہی مذاہب کے مطالعہ کے بعد یہ بات سامنے آتی ہے کہ احکام فقہیہ کا یہ باب ایسا ہے جس میں فقہاء کے درمیان اختلاف بہت کم رہا ہے، اور مختلف مذاہب کی کتابوں میں اس مسئلہ کی مختلف جزئیات کے مطالعے کے دوران غور وخوض کرنے والا اس بات کا مشاہدہ کرتا ہے کہ یہ سب احکام ایک ہی چراغ سے نکل رہے ہیں، اور ایک ہی لڑی میں پروئے گئے ہیں، اور ان کے درمیان اختلاف بہت معمولی ہے۔

لیکن یہ فطری بات ہے کہ جس زمانے میں فقہاء نے حادثات کے مسائل کو مدوّن اور مرتب کیا تھا، اس زمانے میں اس طرح کی تیز رفتار سواریاں جیسے گاڑیاں، ریل گاڑیاں اور ہوائی جہاز موجود نہیں تھے، اور نہ ہی آمد ورفت کا یہ جدید نظام تھا، اسی وجہ سے ان فقہاء نے صرف اپنے زمانے کی سواریوں کے بارے میں کلام کیا ہے، جیسے چوپائے، چھکڑے، کشتیاں اور جس ماحول میں وہ زندگی گزار رہے تھے، اس ماحول میں آمد ورفت کے جن ذرائع سے فائدہ اٹھاتے تھے، ان سے کلام کیا ہے، لیکن ان فقہاء کا کلام شریعت اسلامیہ کے اصلی مآخذ یعنی قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس پر مبنی ہے، اور ان کے کلام نے ہمارے لئے ایسے عام اصول بتادیے ہیں جن کو موجودہ دور میں اور آئندہ دور میں وجود میں آنے والے آمد و

رفت کے جدید وسائل پر منطبق کرنا ممکن ہے۔

لہٰذا موجودہ دور کے فقیہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ ان اصول عامہ سے واقف ہو، اور ان کو موجودہ دور کی زندگی پر منطبق کرے، اور ان امتیازات کا خیال رکھے جو آمد و رفت کے جدید نظام کو قدیم نظام سے ممتاز کرنے والے ہیں، اور اسی بنیاد پر ان کی جزئیات اور فردعیات کی واضح تشریح کرے، تاکہ آمد و رفت کے حادثات کی تمام جزئیات میں سے ہر ہر جزئی اور ہر فرع کا حکم دوسری جزئی سے علیحدہ معلوم ہو جائے۔

چونکہ یہ موضوع موجودہ دور کے علماء کی کتابوں میں غور و خوض اور بحث کے اعتبار سے اپنا حق حاصل نہیں کر سکا، اس لئے یہ موضوع بہت اہتمام کے لائق ہے، اور میرا یہ "مقالہ" اس خلا کو پُر کرنے کے لئے ایک معمولی اور حقیر کوشش ہے، جس کا بیڑہ اسلامی فقہ اکیڈمی نے اس خلا کو پر کرنے کے لئے اٹھایا ہے۔ واسأل اللّٰہ سبحانہ و تعالیٰ ان یوفقنی للحق والصواب و یعذنی عن الزلل و الخطل و ھو المستعان و علیہ التکلان۔

## شریعت اسلامیہ میں نقصان اور اس کا تاوان

شریعت اسلامیہ کا قانون یہ ہے کہ کسی بھی شخص کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ کوئی ایسا کام کرے جس سے دوسرے کو نقصان پہنچے، اور اگر کسی شخص نے اپنے فعل سے کسی دوسرے کو نقصان پہنچایا تو قانوناً وہ نقصان پہنچانے والا اس نقصان کا ضامن ہوگا، سوائے بعض مخصوص حالات کے، جن کی تفصیل انشاء اللہ آگے آجائے

گی۔ یہ ''قانون'' قرآن وحدیث کی نصوص سے ثابت ہے۔

جہاں تک قرآن کریم کا تعلق ہے تو قرآن کریم میں اس پر سب سے واضح دلیل یہ آیت ہے :

وَدَاوٗدَ وَسُلَیْمَانَ اِذْ یَحْکُمَانِ فِی الْحَرْثِ اِذْ نَفَشَتْ فِیْهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَکُنَّا لِحُکْمِهِمْ شَاهِدِیْنَ . فَفَهَّمْنَاهَا سُلَیْمَانَ وَکُلًّا آتَیْنَا حُکْمًا وَّعِلْمًا . (الانبیاء :۷۸)

''النَفَش'' رات کے وقت چرنے کو کہا جاتا ہے، علامہ ابن جریر رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نقل کیا ہے کہ اس آیت میں جس کھیت کا ذکر ہے، وہ انگور کی بیل تھی، جس کے خوشے نکل آئے تھے، بکریوں نے اس کو خراب کر دیا تھا، حضرت داؤد علیہ السلام نے بکریاں انگور کی بیل کے مالک کو دینے کا فیصلہ فرمادیا، یعنی انگور والے کا جو نقصان ہوا، اس کے عوض اس کو بکریوں کا مالک بنا دینے کا فیصلہ فرمایا۔ امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے یہ دیکھا کہ بکریوں کی قیمت انگور کی بیل کی قیمت کے قریب ہے، جو خراب ہو گیا تھا، جبکہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے دوسری رائے اختیار کی، انہوں نے فرمایا کہ انگور کی بیل بکریوں کے مالک کے حوالے کر دی جائے، وہ اس کی دیکھ بھال کرے، اور اس کی نگرانی کرے، یہاں تک کہ وہ اس حالت پر آجائے جس حالت پر وہ پہلے تھی، اور یہ بکریاں اس وقت تک بیل والے کو دیدی جائیں تا کہ وہ ان بکریوں سے فائدہ اٹھائے۔

قرآن کریم کی آیت نے اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ اس جھگڑے کے

فیصلے میں حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام کی رائے مختلف تھیں، اگرچہ قرآن کریم نے دونوں فیصلوں کی تفصیل بیان نہیں کی، البتہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی رائے کے مستحسن ہونے کی صراحت فرمائی ہے۔

تفاسیر سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام میں سے ہر ایک کی رائے کا مقصد اس شخص کو ضامن بنانا تھا، جس نے انگور کی بیل کو نقصان پہنچایا تھا، تاکہ نقصان اور ضمان کے درمیان برابری ہو جائے۔ پھر دونوں کی رائے اس برابری کی صورت کی خصوصیت سے قطع نظر کرتے ہوئے مختلف ہوگئیں، اس لئے کہ یہ واقعہ جو اس آیت میں مذکور ہے، ایک عام اصول کی خبر دے رہا ہے، وہ یہ کہ جو شخص کسی دوسرے کی جان یا مال کو نقصان پہنچائے گا، وہ شخص دوسرے کے لئے اس نقصان کا ضامن ہوگا۔

جہاں تک حدیث نبوی کا تعلق ہے، تو اس بارے میں سب سے زیادہ صریح حدیث اس معنی کے بیان کے لئے وارد ہوئی ہے، وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ :

لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَار ۔ (۱)

یقیناً اس حدیث نے ضرر دور کرنے اور ضرر کا سبب بننے کی حرمت کے بارے میں شریعت اسلامیہ کے اصولوں میں سے ایک اہم اصول کو بیان کیا ہے،

---

(۱) ابن ماجہ، کتاب الاحکام، حدیث نمبر ۲۳٤۰ ، مسند احمد ج:٥ ص:۳۲۷ ، موطا امام مالک، کتاب الاقضية، باب القضاء فی المرفق، ج:۲ ص:۱۲۲ ، مع تنویر الحوالک، قال البوصیری فی الزوائد ج:۳ ص:٤۸ ، اسناد رجاله ثقات ، الا أنه منقطع ؛ لأن اسحاق بن الولید لم یدرک عبادة بن الصامتؓ کما قال الترمذی و ابن عدی، مجمع الزوائد ، ج:٤ ص:۲۰٥ ، ولکن للحدیث طرقاً آخر سوی ما تقدم، کما فی المقاصد الحسنة للسخاوی ص:٤٦۸ ، حدیث نمبر: ۱۳۱۰۔

اگر ہم اس حدیث میں غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث نے صرف دوسرے کو نقصان پہنچانے کے حرام ہونے کے بیان پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ یہ حدیث اس طرف بھی اشارہ کر رہی ہے کہ جو شخص اس نقصان کا سبب بنا ہے اس پر بھی ضمان واجب ہے، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اصول ''نہی'' کے صیغے سے بیان نہیں فرمایا جو صرف اس فعل کی حرمت پر دلالت کرتا ہے، بلکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ''نفی جنس'' کے صیغے سے بیان فرمایا، اس میں ایک لطیف اشارہ اس طرف ہے کہ جس طرح انسان کے ذمہ یہ واجب ہے کہ وہ دوسرے کو نقصان پہنچانے سے پرہیز کرے، اسی طرح اس کے ذمہ یہ بھی واجب ہے کہ اگر اس سے اس طرح کا کوئی نقصان صادر ہو جائے تو وہ نقصان رسیدہ شخص سے اس نقصان کو دور کرے، اور اس کی تلافی کرے، یا تو اس کو سابقہ اصلی حالت پر لوٹا کر اس کی تلافی کرے، اگر ایسا کرنا ممکن ہو، ورنہ اس نقصان کا بدلہ دے، اور اس کا ضمان ادا کرے، تاکہ وہ ضمان فوت شدہ چیز کا عوض بن جائے۔

اور مصیبت رسیدہ شخص کے لئے نقصان کا بدلہ واجب ہونے پر ''دیات'' کے وہ احکام دلالت کرتے ہیں جو قرآن وحدیث میں تفصیل سے بیان ہوئے ہیں، انہی میں سے بعض احکام ہمارے موضوع کے ساتھ خاص ہیں، ان میں سے ایک وہ ہے جو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے مؤطا کی کتاب الاقضیہ میں بیان کیا ہے کہ :

عن حرام بن سعد بن محيصة ان ناقة للبراء بن عازب رضى الله عنه دخلت حائط رجل، فافسدت فيه، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن على اهل الحوائط

**حفظها بالنهار، و أن ما أفسدت المواشي بالليل مضمون على أهلها .**

حضرت حرام بن سعد بن محیصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت براء بن عازب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اونٹنی ایک شخص کے باغ میں داخل ہوگئی، اور اس باغ کو خراب کر دیا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا کہ دن کے وقت باغ والوں پر اپنے باغ کی حفاظت ضروری ہے، اور رات کے وقت جو مویشی باغ کے اندر نقصان کر دیں تو مویشی کے مالک اس نقصان کے ضامن ہوں گے۔

یہ حدیث تمام دلائل میں سے سب سے صراحت کے ساتھ اس پر دلالت کر رہی ہے کہ جو شخص دوسرے کے نقصان کا سبب بنا ہو، وہ اس نقصان کا ضامن ہے، اسی طرح امام دار قطنی نے اپنی سنن میں یہ روایت نقل کی ہے کہ :

**عن نعمان بن بشير رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أوقف دابة في سبيل من سبل المسلمين، أو في سوق من أسواقهم، فأوطأت بيد أو رجل فهو ضامن . (۱)**

حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر کسی شخص نے اپنا چوپایہ مسلمانوں کے راستوں میں سے کسی راستے میں کھڑا کر دیا، یا مسلمانوں کے بازاروں میں سے کسی بازار میں کھڑا کر دیا، اور اس چوپائے نے اپنے ہاتھ یا پاؤں سے کسی کو روند دیا

---

(۱) سنن دار قطنی ج:۳ ص:۱۷۹ کتاب الدیات والحدود حدیث نمبر:۲۸۵

(اور کوئی نقصان پہنچایا) تو وہ شخص ضامن ہوگا۔

اس حدیث کی سند میں اگر چہ سری بن اسماعیل ہمدانی کوفی کے ضعف کی وجہ سے کلام ہے، لیکن اس حدیث کے مضمون پر جمہور فقہاء قدیم وجدید سب متفق ہیں۔

انہی اصولوں کی بنیاد پر فقہاء صحابہ وتابعین وقضاۃ صحابہ وتابعین نے اس شخص کے خلاف ''ضمان'' کا فیصلہ فرمایا جو اپنے فعل سے کسی دوسرے کو نقصان پہنچائے، اس حضرات کے فیصلے اور فتاوی اس باب میں کثیر تعداد میں موجود ہیں، کتب حدیث میں ان کی طرف مراجعت کی جاسکتی ہے۔

انہی اصول، فیصلے اور فتاوی کی روشنی میں فقہاء متاخرین نے اس باب میں قواعد فقہیہ کے ذریعہ ان کا نچوڑ نکالا ہے، میں یہ مناسب سمجھتا ہوں کہ ان قواعد کو انکی تشریح وتفصیل اور ٹریفک کے حادثات پر انکو منطبق کرنے کی کیفیت کو بیان کرنا مناسب ہے۔

## نقصان اور ضمان سے متعلق فقہی قواعد

### ﴿پہلا قاعدہ﴾

### عام راستے سے گزرنا سلامتی کی شرط کیساتھ مباح ہے

یہ قاعدہ کئی فقہاء نے ذکر کیا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عام راستے سے گزرنا ہر انسان کا حق ہے، لیکن اس حق کا استعمال اس شرط کے ساتھ مقید ہے کہ اس کے نتیجے میں کسی کو ایسا ضرر لاحق نہ ہو جس سے بچنا ممکن ہو۔ علامہ خالد اتاسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

و الأصل أن المرور فی طريق المسلمين مباح بشرط السلامة، بمنزلة المشی، لأن الحق فی االطريق مشترک بين الناس، فهو يتصرف فی حقه من وجه، و فی حق غيره من وجه، فالاباحة مقيدة بالسلامة .
و انما تقيدت بها فيما يمكن التحرز عنه، دون مالا يمكن التحرز عنه، لأنا لوشرطنا عليه السلامة عما لا يمكن التحرز عنه، يتعذر عليه استيفاء حقه، لأنه يمتنع عن المشی و السير مخافة ان يبتلی بما لا يمكن أن يتحرز عنه، و التحرز عن الوطء والاصابة باليد او الرجل والكدم، وهو العض بمقدم الأسنان، و الخبط، و هو الضرب باليد، والصدم، وهو الضرب بنفس الدابة و ما أشبه ذلک فی وسع الراكب اذا أمعن النظر فی ذلک، و أما مالا يمكن التحرز عنه، كما اذا نفحت برجلها، يعنی ضربت بحافرها أو ذنبها، فلا يضمن . (۱)

وہ فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کے راستے میں سلامتی کی شرط کے ساتھ گزرنا مباح ہے، اور یہ گزرنا بمنزلہ ''چلنے'' کے ہے، اس لئے کہ راستے میں گزرنے کا حق تمام لوگوں کے درمیان مشترک حق ہے، لہٰذا گزرنے والا من وجہ اپنے حق میں تصرف کررہا ہے، اور من وجہ غیر کے حق میں تصرف کررہا ہے، لہٰذا یہ گزرنا سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید ہے۔

لیکن یہ سلامتی کی شرط ان افعال میں ہے جن سے بچنا ممکن ہے، نہ کہ ان

---

(۱) شرح مجلة الأحكام العدلية للأتاسی ج:۳ ص:٤٩٤ مادہ نمبر ۹۳۲

افعال میں جن سے بچنا ممکن نہیں۔ اس لئے کہ اگر ہم سلامتی کی شرط ان افعال کے ساتھ بھی لگا دیں جن سے بچنا ممکن نہیں تو پھر گزرنے والے کو اپنا حق حاصل کرنا متعذر ہو جائے گا، کیونکہ وہ اس صورت میں راستوں میں چلنے پھرنے سے اس ڈر سے رُک جائے گا کہ وہ کہیں ایسے عمل میں مبتلا نہ ہو جائے جس سے بچنا ممکن نہیں، اور روندنے سے، اور ہاتھ یا پاؤں سے گزند پہنچانے سے، اور دانتوں کے کاٹنے سے، اور ہاتھ کے ذریعہ مارنے سے، چوپائے کے کسی کو اپنی ذات سے ٹکرانے سے، اور اس جیسے دوسرے افعال ایسے ہیں، اگر گہری نظر ڈالی جائے تو سوار کے لئے ان سے بچانا ممکن ہے (لہٰذا ان صورتوں میں سوار ضامن ہوگا) اور وہ افعال جن سے بچنا ممکن نہیں، جیسے چوپائے کا اپنے پاؤں سے مارنا، یعنی اپنے کھر سے، یا اپنی دم سے مارنا، تو ان صورتوں میں سوار ضامن نہیں ہوگا۔

## ﴿دوسرا قاعدہ﴾

## مباشر ضامن ہوگا، اگرچہ وہ تعدی نہ کرے

اس قاعدہ کا حاصل یہ ہے کہ جو شخص براہ راست دوسرے کو نقصان پہنچائے، تو وہ شخص اس ضرر کا ضامن ہوگا جو نقصان اس کے فعل سے دوسرے کو پہنچا، اگرچہ اس نقصان پہنچانے والے نے کوئی تعدی اور زیادتی نہ کی ہو، یعنی اس شخص کا فعل فی نفسہٖ ممنوع نہ ہو، جیسے سونے والا شخص دوسرے شخص پر سونے کی حالت میں پلٹ جائے اور اس کو قتل کردے، تو اس شخص نے براہ راست قتل کا ارتکاب کیا، باوجودیکہ اس کی

نیند فی نفسہ ممنوع نہیں تھی، اسی وجہ سے وہ مقتول کی دیت کا ضامن ہوگا۔

اسی قاعدے کو دوسرے فقہاء کرام نے اس کے قریب قریب عبارتوں کے ساتھ بیان کیا ہے، اور اس قاعدہ کے مضمون پر فقہاء کرام نے اتفاق کیا ہے، اور یہ ان اہم قواعد میں سے ایک ہے جن کی ''ضرر کے ضمان'' کے مسئلے میں پیروی کی جاتی ہے۔ لیکن بعض اوقات اس قاعدے کو سمجھنے میں کچھ اشتباہ ہو جاتا ہے، اور بعض جزئیات پر اس کو منطبق کرنے میں غلطی واقع ہو جاتی ہے، لہٰذا اس قاعدے کے صحیح مفہوم کو سمجھنے کے لئے اس کا گہرائی کے ساتھ مطالعہ کرنا ضروری ہے۔

(۱)......اس قاعدے پر پہلا اشتباہ اس جہت سے واقع ہوتا ہے کہ بعض فقہاء نے اس قاعدے کو ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ :

" المباشر ضامن و ان لم یتعمد "

یہ قاعدہ ان الفاظ کے ساتھ "مجلۃ الاحکام العدلیۃ، مادہ نمبر ۹۲" میں مذکور ہے، اور بعض علماء نے اس کی یہ تشریح کی ہے کہ "مباشر" کو ضامن بنانے کے لئے یہ شرط نہیں کہ وہ "متعمد" ہو، یعنی قصداً اور ارادے سے اس نے وہ فعل کیا ہو، بلکہ اس کو ضامن بنانے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ "تعدی" کرنے والا ہو۔

چنانچہ شیخ احمد زرقاء اپنی کتاب "شرح القواعد الفقهیه" میں فرماتے ہیں :

المباشر للفعل ..... ضامن لما تلف بفعله، اذا کان متعدیا فیه . (۱)

یعنی کسی فعل کا مباشر اس چیز کا ضامن ہے جو چیز اس کے فعل سے ہلاک ہو

---

(۱) شرح القواعد الفقهیه ص:۳۸۵ قاعدة:۹۲

جائے، جبکہ وہ ''مباشر'' تعدی کرنے والا ہو۔

اس سے ظاہر ہو رہا ہے کہ مباشر کو ضامن ٹھہرانے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ تعدی کرنے والا ہو۔ باوجودیکہ فقہاء کی بڑی تعداد نے یہ بیان کیا ہے کہ مباشر کو ضامن بنانے کے لئے اس کا تعدی کرنا شرط نہیں۔ چنانچہ امام زیلعی رحمۃ اللہ علیہ ''تبیین الحقائق'' میں فرماتے ہیں :

**و غيره تسبيب، و فيه يشترط التعدى، فصار كحفر البئر فى ملكه و فى المباشرة لا يشترط .** (۱)

مباشرت کے علاوہ دوسری صورت سبب بننے کی ہے، اور کسی فعل کے سبب بننے کے لئے ''تعدی'' شرط ہے، جیسے اپنی ملکیت میں کنواں کھودنا، البتہ ''مباشرت'' میں تعدی شرط نہیں۔

ابن غانم البغدادی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

**المباشر ضامن، وان لم يتعمد، ولم يتعد، والمتسبب لا يضمن الا أن يتعدى .** (۲)

''مباشر'' نقصان کا ضامن ہوگا، اگرچہ وہ قصد اور ارادہ بھی نہ کرے، اور تعدی بھی نہ کرے، البتہ ''مسبب'' نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، الا یہ کہ تعدی کرے (اس صورت میں ضامن ہوگا)

شیخ مصطفیٰ زرقاء حفظہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب " الفعل الضار و الضمان فيه " میں اس تعارض کو رفع فرمایا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ''تعدی'' دو معنی

---

(۱) تبيين الحقائق للزيلعى ج:٦ ص:١٤٩

(۲) مجمع الضمانات ص:١٦٥ باب نمبر:١٢ فصل نمبر ایك

میں استعمال ہوتا ہے، اوران دونوں میں فرق کرنا ضروری ہے۔(۱)

''تعدی'' کے ایک معنی یہ ہیں کہ کسی دوسرے کے حق کی طرف، یا دوسرے شخص کی ملکیت معصوم کی طرف کسی فعل کا متجاوز ہو جانا۔

''تعدی'' کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ وہ ''عمل'' اپنی ذات میں شرعاً ممنوع ہو، اس سے قطع نظر کہ وہ فعل دوسرے کی حد میں متجاوز ہوا ہے یا نہیں۔

''تعدی'' کے پہلے معنی کے اعتبار سے ''مباشر'' کو ضامن بنانے کے لئے تعدی کا پایا جانا بھی شرط ہے۔ ''تعدی'' کے دوسرے معنی سے ''مباشر'' کو ضامن بنانے کے لئے ''تعدی'' شرط نہیں۔ مثلاً اگر کسی شخص نے اضطراری حالت میں اپنی جان کو ہلاکت سے بچانے کے لئے دوسرے شخص کا کھانا اس کی اجازت کے بغیر کھالیا تو اس کا یہ فعل جائز ہے، بلکہ واجب ہے، اب اس شخص سے ''تعدی'' کے دوسرے معنی کے اعتبار سے ''تعدی'' صادر نہیں ہوئی، لیکن پہلے معنی کے اعتبار سے ''تعدی'' پائی گئی، کیونکہ اس شخص نے دوسرے کی ملکیت میں تصرف کرلیا، لہٰذا اس شخص پر اس کھانے کا ضمان آئے گا، اسی طرح اگر کوئی شخص پھسل گیا، یا اس پر بیہوشی طاری ہوگئی، اور جس کی وجہ سے وہ دوسرے کے مال پر گر گیا، اور وہ مال ضائع ہو گیا، تو وہ شخص ضامن ہوگا، اگرچہ اس شخص نے شرعاً ممنوع عمل نہیں کیا۔

شیخ مصطفیٰ زرقاء۔ حفظہ اللہ تعالیٰ۔ نے جو فرق بیان فرمایا ہے، وہ بہت عمدہ اور واضح ہے، لہٰذا جن حضرات نے ''مباشر'' پر ضمان آنے کے لئے ''تعدی'' کو شرط

---

(۱) الفعل الضار والضمان فیه ص:۷۸، ۷۹

قرار دیا ہے، اور جنہوں نے شرط قرار نہیں دیا، اس فرق کے ذریعہ ان دونوں کے درمیان تعارض دور ہو جائے گا۔ اب خلاصہ یہ ہوا کہ ''مباشر'' جب کبھی نفس معصوم میں، یا بدن معصوم میں، یا مال معصوم میں نقصان پہنچائے تو وہ ''مباشر'' ضامن ہوگا، اگرچہ ''مباشر'' کا وہ فعل فی نفسہ مباح ہو، اور قصد وارادہ کے بغیر صادر ہوا ہو۔

(۲)......دوسرا اشتباہ بعض اوقات اس قاعدے کو سمجھنے میں یہ پیش آتا ہے کہ بعض فقہاء نے ایک دوسرا قاعدہ بھی ذکر کیا ہے، جو بظاہر مندرجہ بالا قاعدہ کے معارض معلوم ہوتا ہے، وہ دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ :

الجواز الشرعي ينافي الضمان

یعنی کسی فعل کا شرعاً جائز ہونا ضمان کے منافی ہے، یہ ''قاعدہ'' شرح مجلۃ الاحکام کے مادہ نمبر ۹۱ میں مذکور ہے۔

اس قاعدے کا ظاہر اس قاعدے کے معارض ہے جس میں مباشر کو ضامن قرار دیا گیا ہے، جبکہ مباشر کے فعل مباح کے نتیجے میں کسی کو نقصان پہنچا ہو، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس قاعدہ کا اجراء ان حقوق مطلقہ پر ہوتا ہے جو سلامتی کے وصف کے ساتھ مقید نہیں ہیں، لیکن وہ حقوق جو سلامتی کی قید کے ساتھ مقید ہیں، مثلاً راستے میں گزرنے کا حق، ایسے حقوق میں صرف اس فعل کا فی نفسہ جائز ہونا ضمان واجب ہونے کے منافی نہیں ہے، علامہ شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرق اس مسئلہ کے تحت بیان فرمایا ہے کہ جو شخص مسجد میں بیٹھا ہو، اور اس کے ذریعہ دوسرے کو نقصان پہنچ جائے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ :

و اذا قعد الرجل في مسجد لحديث، أو نام فيه في

غير صلاة، أو مر فيه فهو ضامن لما أصاب، كما يضمن في الطريق الاعظم في قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى، و قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى: لا ضمان عليه، لأنه لو كان مصليًا في هذه البقعة لم يضمن مايعطب به، فكذلك اذا كان جالسًا فيه لغير الصلاة، بمنزلة الجالس في ملكه ...... فيكون ذلك مباحًا مطلقًا، والمباح المطلق لا يكون سببًا لوجوب الضمان على الحر، و ابو حنيفة رحمه الله تعالى يقول: المسجد معد للصلوٰة، والقعود والنوم فيه لغير الصلاة مقيد بشرط السلامة ...... و ان كان ذلك مباحًا أو مندوبًا اليه . (۱)

اگر کوئی شخص بات چیت کے لئے مسجد میں بیٹھا، یا مسجد میں غیر حالت صلاۃ میں سوگیا، یا مسجد سے گزرا، ایسے شخص سے جو نقصان پہنچے گا وہ اس نقصان کا ضامن ہوگا، جیسا کہ کسی بڑے راستے سے گزرنے کی صورت میں پہنچنے والے نقصان کا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قول کے مطابق ضمان آتا ہے، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک اس شخص پر ضمان نہیں آئے گا، ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ شخص اس جگہ پر نماز پڑھ رہا ہوتا، اور اس دوران اس سے کوئی نقصان پہنچ جاتا تو اس کا ضمان نہ آتا، اسی طرح اگر وہ غیر صلاۃ کی حالت میں مسجد میں بیٹھا تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا، اور وہ شخص ایسا ہے جیسے اپنی ملکیت کی جگہ میں بیٹھا......لہٰذا اس کا وہاں بیٹھنا مطلقاً مباح ہوگا، اور مطلق مباح فعل کسی آزاد انسان پر ضمان کے واجب ہونے کا سبب

(۱) مبسوط السرخسی ج: ۲۷ ص:۲۵ باب مایحدث فی المسجد والسوق

نہیں بن سکتا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مسجد نماز کے لئے بنائی گئی ہے، لہٰذا مسجد میں غیر حالت صلاۃ میں بیٹھنا اور سونا سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید ہوگا...... اگرچہ وہاں بیٹھنا اس کے لئے مندوب اور مباح ہے۔

## مباشرت کیا ہے؟

مندرجہ بالا دو نقطوں کی وضاحت کے بعد یہ بات سامنے آئی کہ ''مباشر'' کو ضامن بنانے کے لئے کوئی شرط نہیں، مگر یہ کہ مباشر کا وہ فعل محل معصوم میں متحقق ہوا ہو، چاہے وہ فعل فی نفسہ مباح ہو، یا ممنوع ہو۔ لیکن یہاں پر ایک اہم نقطہ کی طرف تنبیہ کرنا ضروری ہے، وہ یہ کہ اس قاعدہ کو منطبق کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مباشر کی ''مباشرۃ'' اپنے صحیح مفہوم کے ساتھ متحقق ہوئی ہو۔ لہٰذا ''مباشرۃ'' کا صحیح مفہوم سمجھنا ضروری ہے، چنانچہ فقہاء کرام نے اس کی مندرجہ ذیل تعریف کی ہے :

حد المباشر ان يحصل التلف بفعله من غير ان يتخلل بين فعله والتلف فعل المختار . (۱)

مباشر کی تعریف یہ ہے کہ اسکے فعل کے نتیجے میں ہلاکت اس طرح پائی جائے کہ اسکے فعل اور ہلاکت کے درمیان کسی فاعل مختار کا فعل حائل نہ ہو۔ لہٰذا کوئی شخص نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، مگر اس وقت جب کہ نقصان اور ہلاکت کی نسبت اس شخص کے فعل کی طرف کرنا درست ہو، اور اسکے فعل اور ہلاکت کے درمیان کسی فاعل مختار کا فعل حائل نہ ہو۔ اگر کسی فاعل مختار کا فعل درمیان میں حائل ہوگیا تو مباشرۃ متحقق نہ ہوگی، لہٰذا مباشر ضامن نہ ہوگا، اور اس معنی کی وضاحت بہت سی

(۱) شرح الاشباہ و النظائر للحموی ج:۱ ص:۱۹٦ عزواً الی الولوالجیة

جزئیات میں ہو جاتی ہے، جن کو فقہاء کرام نے باب الجنایات میں ذکر کیا ہے۔

(۱) ...... علامہ خالد اُتاسی رحمۃ اللہ علیہ شرح المجلۃ میں فرماتے ہیں:

**و ان الدابة اذا وطئت بيدها أو رجلها، و هو راكبها، يضمن ولو في ملكه، لان هذا مباشرة يضاف التلف الى تسييره وعدم ضبطه، الا اذا جمحت بحيث ليس في امكانه ردها . (۱)**

یعنی اگر جانور اپنے ہاتھ سے یا اپنے پاؤں سے کسی کو روندے، اور وہ شخص اس جانور پر سوار ہو، تو وہ سوار ضامن ہوگا، اگرچہ وہ اس کی ملکیت ہو، کیونکہ یہ ''مباشرۃ'' ہے، جس کے نقصان کی نسبت اس جانور کو چلانے اور اس کو قابو میں نہ رکھنے کی طرف کی جائے گی، الا یہ کہ وہ جانو بدک جائے کہ اس جانور کو روکنا اس کے امکان اور قدرت میں نہ ہو۔

اس مسئلہ کی اصل علامہ بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے ''مجمع الضمانات'' میں بیان فرمائی ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا :

**سئل الامام ابو الفضل الكرماني : سكران جمع به فرسه فاصطدم انسان فمات، أجاب : ان كان لا يقدر على منعه فليس بمسير له، فلا يضاف سيره اليه، فلا يضمن، قال: وكذا غير السكران اذا لم يقدر على المنع . (۲)**

---

(۱) شرح المجلة للأتاسي ج:۱ ص:۲٦۰ ماده نمبر:۹٤

(۲) مجمع الضمانات للبغدادي ص:۱۸۹ باب نمبر:۲ فصل نمبر:۵

امام ابوفضل کرمانی رحمۃ اللہ علیہ سے سوال کیا گیا کہ ایک شخص نشہ کی حالت میں گھوڑے پر سوار تھا، اور اس کا گھوڑا ابدک گیا، اور کوئی انسان اس گھوڑے سے ٹکرا کر مر جائے (تو اس کا کیا حکم ہے؟) جواب میں انہوں نے فرمایا کہ اگر وہ شخص اس گھوڑے کو روکنے پر قادر نہیں تھا، تو وہ شخص اس گھوڑے کو چلانے والا نہیں ہوگا، اور اس گھوڑے کو چلانے کی نسبت اس کی طرف نہیں کی جائے گی، لہٰذا وہ سوار ضامن نہیں ہوگا۔ پھر فرمایا کہ یہی حکم غیر نشہ کی حالت والے شخص کا ہے، جب وہ بھی اس جانور کو روکنے پر قادر نہ ہو (یعنی وہ بھی ضامن نہ ہوگا)

فقہاء حنابلہ میں سے علامہ ابن مفلح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

**ان غلبت الدابة راكبها بلا تفريط لم يضمن . (۱)**

اگر جانور سوار کی کوتاہی کے بغیر اس پر غالب آجائے تو سوار پر ضمان نہیں آئے گا، اور علامہ مرداوی رحمۃ اللہ علیہ نے "انصاف" ج: ۱۰ ص: ۳٦ پر ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ: جزم بـه فـي "الترغيب" و "الوجيز" و "الحاوي الصغير" یعنی "ترغیب" اور "وجیز" اور "الحاوی الصغیر" میں اس پر جزم کیا ہے، اور حنفیہ میں سے علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

**ولو نفرت الدابة من الرجل أو انفلتت منه، فما أصابت في فورها ذلك فلا ضمان عليه، لقوله عليه السلام: "العجماء جبار" أي البهيمة جرحها جبار، لأنه لا صنع له في نفارها و انفلاتها، و لا يمكنه الاحتراز عن فعلها، فالمتولد منه لا يكون مضمونًا . (۲)**

---

(۱) الفروع لابن مفلح ج:٦ ص:٦

(۲) بدائع الصنائع للكاساني ج:۷ ص:۲۷۳

یعنی اگر کسی کا جانور بھاگ جائے، اور قابو سے باہر ہو جائے، تو اس حالت میں وہ جانور جو نقصان کرے گا، اس کا ضمان مالک پر نہیں آئے گا، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "العجماء جبار" یعنی جانور کا کسی کو زخم پہنچانا معاف ہے، کیونکہ اس جانور کے بدکنے، اور قبضہ سے نکلنے میں اس شخص کے فعل کو کوئی دخل نہیں ہے، اور جانور کے فعل سے بچنا بھی ممکن نہیں، لہٰذا جانور کے فعل سے ہونے والا نقصان مضمون نہیں۔

اس مسئلے میں ''فقہ شافعیہ'' میں دو قول ہیں، جن کو علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا ہے، چنانچہ فرمایا :

ولو غلبتهما الدابتان، فجرى الاصطدام والراكبان مغلوبان، فالمذهب ان المغلوب كغير المغلوب كما سبق، وفي قول انكره جماعة ان هلاكهما و هلاك الدابتين هدر، اذ لا صنع لهما ولا اختيار، فصار كالهلاك بآفة سماوية، و يجرى الخلاف فيما لو غلبت الدابة راكبها أو سائقها. (۱)

یعنی اگر دو جانور اپنے سواروں پر غالب آجائیں، اور بے قابو ہو جائیں، اور دونوں میں تصادم ہو جائے، اور سوار مغلوب ہو جائیں، تو مسلک شافعی میں مغلوب کا حکم غیر مغلوب کی طرح ہے، جیسے پہلے گزر چکا۔ ایک دوسرے قول میں جسے ایک جماعت نے قبول نہیں کیا، وہ یہ ہے کہ ان دونوں سواروں کی ہلاکت، اور ان

---

(۱) روضة الطالبين للنووى ج:۱ ص:۳۳۱

دونوں جانوروں کی ہلاکت ہدر ہے، اسلئے کہ ان دونوں سواروں کا کوئی اختیار اور عمل دخل نہیں تھا، اور ان کی ہلاکت ایسی ہے جیسے آفت سماویہ سے ہلاک ہونا، اور اختلاف تو اس صورت میں ہوتا ہے جب جانور اپنے سوار یا ہنکانے والے پر غالب آجائے۔

اس جزئیہ میں ہم نے دیکھا کہ جانور جو چیز روند ڈالے، سوار اس کا ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ جانور کے بدکنے اور بے قابو ہوجانے کے نتیجے میں وہ جانور اپنے چلنے پھرنے میں مستقل اور آزاد ہوگا، اور اس صورت میں مباشرۃ کی نسبت راکب کی طرف کرنا ممکن نہیں۔

(۲) ...... اسی طرح فقہاء کرام نے یہ بیان کیا ہے کہ اگر سوار کے علاوہ کوئی دوسرا شخص جانور کو اکسائے (اور اس کے نتیجے میں جانور کوئی نقصان کردے تو) ضمان اکسانے والے پر آئے گا، راکب پر نہیں آئے گا۔ چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ :

(و من سار علی دابة فی الطریق، فضربها رجل أو نخسها، فنفحت رجلا أو ضربته بیدها، أو نفرت فصدمته فقتلته کان ذلک علی الناخس دون الراکب) هو المروی عن عمر و ابن مسعود رضی الله عنهما، و لأن الراکب و المرکب مدفوعان بدفع الناخس، فأضیف فعل الدابة الیه، کأنه فعله بیده، و لأن الناخس متعد فی تسبیبه، و الراکب فی فعل غیر متعد، فیترجح جانبه فی التغریم للتعدی، حتی لو کان واقفًا دابته علی الطریق یکون الضمان علی الراکب و الناخس نصفین،

لأنہ متعد فی الایقاف ایضًا (و ان نفحت الناخس کان دمہ ھدر) لأنہ بمنزلة الجانی علی نفسہ ...... و لو وثبت بنخسہ علی رجل أو وطئتہ، فقتلتہ کان ذلک علی الناخس دون الراکب، کما بیناہ . (۱)

اگر ایک شخص جانور پر سوار ہو کر راستے سے گزر رہا تھا، کسی دوسرے شخص نے اس جانور کو مارا، یا اس کو اکسایا، اس کے نتیجے میں وہ جانور کسی شخص کو اپنے کھر سے مار دے، یا کسی کو لات مار دے، یا وہ جانور بدک جائے، اور کسی شخص سے ٹکرا کر اس کو قتل کر دے تو اس کا تاوان اکسانے والے پر ہوگا، سوار پر نہیں ہوگا، حضرت عمر اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے یہی مروی ہے، اسلئے کہ جانور اور سوار دونوں اس اکسانے والے کے اکسانے کے نتیجے میں اپنی جگہ سے ہٹائے گئے، لہٰذا اس جانور کے فعل کو اکسانے والے کی طرف منسوب کیا جائیگا، گویا کہ اسی اکسانے والے نے ہی اپنے ہاتھ سے یہ نقصان کیا ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ اکسانے والا اس فعل کے سبب بننے میں متعدی ہے، اور وہ سوار اپنے فعل میں غیر متعدی ہے، لہٰذا تعدی کی وجہ سے تاوان واجب کرنے میں اکسانے والے کی جانب کو ترجیح دی جائیگی۔ البتہ اگر اس سوار نے جانور کو راستے میں کھڑا کیا ہوا ہوتا (اور پھر اکسانے والے نے اسکو اکسایا) تو راکب اور اکسانے والے دونوں پر نصف نصف ضمان آتا، اسلئے کہ راستے میں جانور کو کھڑا کرنے کے نتیجے میں وہ سوار بھی متعدی ہے (اور اگر وہ جانور اس اکسانے والے ہی کو روندے تو اسکا خون ہدر ہے) اسلئے کہ اس صورت میں وہ اکسانے والا خود اپنے نفس کے خلاف جنایت کرنے والا

---

(۱) الهداية مع فتح القدير ج:۹ ص:۲٦٧

شمار ہوگا۔ اگر اس شخص کے اکسانے کے نتیجے میں وہ جانور کسی شخص پر کود پڑے، یا کسی کو روندے، اور اس کو ہلاک کردے تو اکسانے والے پر ضمان آئے گا، سوار پر نہیں آئے گا۔

اس بارے میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا ایک اثر بھی موجود ہے، جسے امام عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مصنف میں بیان کیا ہے، چنانچہ فرمایا :

**اقبل رجل بجارية من القادسية، فمر على رجل واقف على دابة، فنخس الرجل الدابة، فرفعت رجلها، فلم تخطئ على الجارية، فرفع الى سلمان بن ربيعة الباهلي، فضمن الراكب، فبلغ ذلك ابن مسعود، فقال: على الرجل، انما يضمن الناخس .** (۱)

یعنی ایک شخص قادسیہ سے ایک باندی لے کر آیا، راستے میں وہ ایک سوار کے پاس سے گزرا، جو ایک جانور کے اوپر سوار تھا، کسی شخص نے اس جانور کو اکسادیا اس جانور نے اپنے پاؤں اٹھائے، اور سیدھے اس باندی پر اس کے پاؤں پڑے (اور وہ باندی ہلاک ہوگئی) باندی کا مالک اپنا قضیہ سلمان بن ربیعہ کے پاس لے گیا، انہوں نے سوار کو ضامن ٹھہرایا، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس جب اس کی خبر پہنچی تو آپ نے فرمایا کہ اس شخص پر لازم تھا کہ وہ اکسانے والے کو ضامن بنائے۔

مصنف ابن ابی شیبہ نے بھی اپنی مصنف میں اس کی تخریج کی ہے، اسی

---

(۱) مصنف عبد الرزاق ج:۹ ص:۴۲۳

طرح امام شریح اور امام شعبی نے اس کی تخریج کی ہے، جیسا کہ نصب الرایہ للزیلعی میں ہے، اور شوافع کے نزدیک بھی یہ مسئلہ اسی طرح ہے، جیسا کہ مغنی المحتاج میں ہے۔ (۱)

بہر حال! اس مسئلہ میں بھی راکب کو ضامن قرار نہیں دیا گیا، اس لئے کہ جانور نے جو عمل کیا، اس کی نسبت راکب کی طرف نہیں کی جائے گی، کیونکہ اتلاف کی مباشرت کا تحقق راکب کی طرف سے نہیں ہوا۔

علامہ بغدادی رحمۃ اللہ علیہ "مجمع الضمانات" میں فرماتے ہیں :

**جاء راعي أحمرة بها ليعبرها ۔ أي النهر ۔ و جاء من جانب آخر صبي غير بالغ مع العجلة، فقال له الراعي : أمسک الثور مع العجلة حتى تمر الأحمرة، فلم يمكنه امساكه، فمضى و وقع الحمار في النهر لم يضمن، و كذا الراعي اذا لم يمكنه امساک الحمار، و الّا يضمن . (۲)**

گدھوں کا ایک چرواہا گدھوں کو نہر پار کرانے کے لئے (نہر کے پل کے اوپر) لایا، دوسری طرف سے ایک نابالغ بچہ ایک بیل گاڑی لے کر آگیا، چرواہے نے بچے سے کہا کہ ذرا بیل گاڑی کو روک لے، تاکہ گدھے راستے سے گزر جائیں، لیکن بچے کے لئے روکنا ممکن نہ ہوا، چنانچہ وہ بیل گاڑی پل کے اوپر آگئی، اور اس کی وجہ سے ایک گدھا نہر میں گر گیا تو وہ بچہ ضامن نہ ہوگا، اسی طرح چرواہا بھی ضامن نہ ہوگا، اگر چرواہے کے لئے ان گدھوں کو روکنا ممکن نہیں تھا، ورنہ (اگر

---

(۱) نصب الرایہ ج:٤ ص:٣٨٨، ٣٨٩ و مغنی المحتاج ج:٤ ص:٢٠٤

(۲) مجمع الضمانات للبغدادی ص:١٤٨

روکنا ممکن تھا، پھر بھی نہیں روکا) ضامن ہوگا۔

یہاں بھی بچے کی بیل گاڑی کے نتیجے میں جو گدھا نہر میں گر گیا، وہ بچہ اس کا ضامن نہیں ہوا، اس لئے کہ باوجودیکہ وہ بچہ اس بیل گاڑی پر سوار تھا، گدھے کو نہر میں گرانے کی نسبت بچے کی طرف کرنا درست نہیں، لہٰذا "مباشرۃ" متحقق نہ ہوئی۔

(۴) ...... اسی طرح فقہاء نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر وہ جانور جس پر راکب سوار تھا، مرنے کی حالت میں گر جائے، اور اس کے گرنے کے نتیجے میں کوئی انسان ہلاک ہو جائے، یا کوئی چیز تلف ہو جائے، تو راکب پر ضمان نہیں آئے گا، علامہ شربینی خطیب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

لو سقطت الدابة ميتة، فتلف بها شئ، لم يضمنه، وكذا لو سقط هو ميتا على شئ و أتلفه، لا ضمان عليه، فقال الزركشي : و ينبغي أن يلحق بسقوطها ميتة سقوطها بمرض أو عارض ريح شديد و نحوه. (۱)

یعنی اگر کوئی جانور مرنے کی حالت میں گرے، اور اس کے نتیجے میں کوئی چیز تلف ہو جائے، تو اس کا ضمان سوار پر نہیں آئے گا۔ اسی طرح اگر سوار مرنے کی حالت میں کسی پر گر جائے، اور اسے ہلاک کر دے تو اس پر ضمان نہیں آئے گا۔ علامہ زرکشی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ مرنے کی حالت میں گرنے کے مسئلے کے ساتھ یہ مسئلہ بھی ملا لیا جائے کہ اگر وہ شخص کسی بیماری کی وجہ سے، یا شدید تیز ہوا کی وجہ سے گر جائے (تو بھی ضمان نہیں آئے گا)

---

(۱) مغنی المحتاج للشربینی ج:٤ ص:٢٠٤، ٢٠٥

مندرجہ بالا صورت میں راکب اس لئے ضامن نہیں ہوگا کہ خود اس کی موت واقع ہونے میں اس کے اختیار اور اس کے عمل کو کوئی دخل نہیں ہے، لہٰذا اس راکب سے ہلاک کرنے کی ''مباشرۃ'' متعلق نہیں ہوئی۔ اسی طرح اگر راکب کا سقوط کسی آفت سماوی، مثلاً بیماری کی وجہ سے، یا تیز ہوا کے چلنے کی وجہ سے ہوا (تو اس میں بھی راکب کے اختیار اور عمل کو کوئی دخل نہیں ہے) جیسا کہ علامہ زرکشی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا۔

(۵) ...... اسی طرح فقہاء نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر دو کشتیاں آپس میں ٹکرا جائیں، تو ان دو کشتیوں کا ٹکرانا دو سواروں کے ٹکرانے کے مانند ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک پر دوسرے کا ضمان آئے گا۔ لیکن علامہ شربینی الخطیب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

> محل هذا التفصيل اذا كان الاصطدام بفعلهما، أو لم يكن و قصرا في الضبط، أو سيرا في ريح شديد، فان حصل الاصطدام بغلبة الريح فلا ضمان على الاظهر، بخلاف غلبة الدابة ـ أى على أحد قولى الشافعية ـ فان الضبط ثم ممكن باللجام و نحوه ...... و ان تعمد أحدهما أو فرط دون الآخر فلكل حكمه . (١)

یعنی مندرجہ بالا مسئلہ کی تفصیل اس صورت میں ہے جب یہ ٹکراؤ ان دونوں کے اپنے فعل کی وجہ سے ہو، یا اپنے فعل کی وجہ سے تو نہ ہو، لیکن دونوں نے قابو

(١) مغنى المحتاج ج:٤ ص:٩٣

کرنے میں کوتاہی کی ہو، یا تیز ہوا کے اندران دونوں نے اپنی کشتیاں چلائی ہوں۔ لہٰذا اگر ہوا کے غلبہ کی وجہ سے آپس میں ٹکراؤ ہوا ہو تو اظہر قول کے مطابق ان پر ضمان نہیں آئے گا۔ بخلاف جانور کے غالب آجانے کے، شافعیہ کے ایک قول کے مطابق۔ اس لئے کہ جانور کو لگام وغیرہ سے قابو کرنا ممکن ہے ...... اور اگر دونوں میں سے ایک نے ٹکرانے کا قصد کیا ہو، یا ایک نے زیادتی کی ہو، جبکہ دوسرے نے زیادتی نہ کی ہو تو ہر ایک پر اس کے مطابق حکم لگایا جائے گا۔

یہ مسئلہ کتاب الامّ میں اور روضۃ الطالبین میں، اور تحفۃ المحتاج میں بھی مذکور ہے۔ اور علامہ مرداوی رحمۃ اللہ علیہ نے ''الانصاف'' میں فرمایا :

و ان اصطدمت سفينتان فغرقتا، ضمن كل واحد منهما سفينة الآخر و ما فيها، هكذا أطلق كثير من الاصحاب، قال المصنفؒ و غيره: محله اذا فرّط، قال الحارثي: ان فرّط ضمن كل واحد سفينة الآخر وما فيها، و ان لم يفرط فلا ضمان على واحد منهما......و ان كانت احداهما منحدرة، فعلى صاحبها ضمان المصعدة، الا أن يكون غلبة ريح، فلم يقدر على ضبطها......و قال في المغنيؒ : ان فرّط المصعد، بان أمكنه العدول بسفينته، و المنحدر غير قادر و لا مفرّط، فالضمان على المصعد، لأنه المفرّط . (۱)

یعنی اگر دو کشتیاں آپس میں ٹکرا جائیں، اور دونوں غرق ہو جائیں، تو ہر کشتی

---

(۱) الانصاف للمرداوی ج:٦ ص:٢٤٤، و كتاب الغصب، و راجع أيضاً "الشرح الكبير" لابن قدامة مع المغنى ج:٥ ص:٤٥٦، كتاب الام ج:٦ ص:٨٦، و روضة الطالبين ج:٩ ص:٣٣٦، و تحفة المحتاج ج:٩ ص:٢٢

والا دوسرے کی کشتی اور کشتی میں جو سامان ہوگا، اس کا ضامن ہوگا۔ بہت سے فقہاء نے اسی طرح مطلق حکم بیان کیا ہے، مصنف وغیرہ نے فرمایا کہ یہ حکم کوتاہی کی صورت میں ہے، علامہ حارثی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر کوتاہی کی ہے تو ہر ایک کشتی والا دوسرے کی کشتی اور اس کے اندر جو مال تھا، اس کا ضامن ہوگا، اور اگر کوتاہی نہیں کی تو دونوں میں سے کسی پر بھی ضمان نہیں آئے گا۔ اور اگر ایک کشتی دوسری کشتی کے نیچے گھسنے والی ہو تو نیچے گھسنے والی کشتی کے مالک پر اوپر والی کشتی کا ضمان آئے گا، الا یہ کہ ہوا غالب آنے کی وجہ سے ایسا ہوا ہو، اور وہ کشتی والا اپنی کشتی کو قابو میں رکھنے پر قادر نہ ہو (اس صورت میں ضمان نہیں آئے گا)...... "المغنی" میں فرمایا کہ اگر اوپر والی کشتی کے چلانے والے نے کوتاہی کی ہو کہ اس کے لئے اپنی کشتی کو اس جگہ سے ہٹانا ممکن تھا (لیکن اس نے نہیں ہٹائی) اور نیچے والی کشتی کو چلانے والا اپنی کشتی کو ہٹانے پر قادر نہیں تھا، اور نہ ہی اس نے کوئی کوتاہی کی تو اس صورت میں ضمان اوپر والی کشتی کے چلانے والے پر ہوگا، اس لئے کہ وہی کوتاہی کرنے والا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اس مسئلہ کا خلاصہ وہ ہے جو علامہ حطاب رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا ہے، چنانچہ فرمایا :

قال أبو الحسن : مسألة السفينة والفرس على ثلثة أوجه: ان علم ان ذلک من الريح في السفينة، و في الفرس من غير راكبه، فهذا لاضمان عليهم، أو يعلم ان ذلک من سبب النواتية في السفينة، و من سبب

الراكب في الفرس، فلا اشكال أنهم ضامنون، و ان أشكل الأمر حمل في السفينة على ان ذلك من الريح و في الفرس أنه من سبب راكبه . (١)

ابو الحسن رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: کشتی اور گھوڑے کا مسئلہ تین صورتوں پر مشتمل ہے۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اگر یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ کشتیوں میں تصادم ہوا کی وجہ سے، اور گھوڑے کا تصادم راکب کے فعل کے علاوہ کسی اور وجہ سے ہوا ہے تو اس صورت میں کسی پر بھی ضمان نہیں آئے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ یقینی طور یہ معلوم ہو جائے کہ کشتی کا تصادم ملاحوں کی وجہ سے، گھوڑے کا تصادم راکب کی وجہ سے ہوا ہے تو اس میں کوئی اشکال نہیں کہ سب ضامن ہوں گے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ اگر معاملہ مشتبہ ہو جائے (اور کسی وجہ کے بارے میں یقینی علم نہ ہو) تو کشتی والے مسئلے میں تصادم کو ہوا کے چلنے پر محمول نہیں کیا جائے گا، اور گھوڑے والے مسئلے میں کہا جائے گا کہ وہ راکب کے سبب سے ہوا ہے۔

لہٰذا فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کشتی کے ملاح نے کشتی کے روکنے میں کوئی کوتاہی نہیں کی تو کشتی کے تصادم کے نتیجے میں جو نقصان ہوا، اس نقصان کا ضمان ملاح پر نہیں آئے گا، اس لئے کہ بادبانی کشتی مکمل طور پر ملاح کے اختیار میں نہیں ہوتی، بلکہ اس کے چلنے میں ہوا کا بڑا دخل ہوتا ہے، لہٰذا اگر ہوا غالب آ جائے تو اس صورت میں نقصان کی نسبت ملاح کی طرف نہیں کی جائے گی، لہٰذا ملاح سے ''مباشرۃ'' متحقق نہیں ہوئی۔

---

(١) مراهب الجليل للحطاب ج:٦ ص:٢٤٣

مندرجہ بالا فقہی نصوص ''مباشرۃ'' کے پائے جانے کے بارے میں فقہاء کرام کی انتہائی گہری نظر پر دلالت کرتی ہے، اور ''مباشرۃ'' کے پائے جانے کے بارے میں یہ بہت اہم نقطہ ہے، اور گاڑیوں وغیرہ کے حادثات کے بے شمار مسائل میں عنقریب اس کا فائدہ سامنے آجائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ

## ﴿تیسرا قاعدہ﴾

## مسبب ضامن ہوگا اگر وہ متعدی ہو

یہ قاعدہ علامہ بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے ''مجمع الضمانات'' میں ان الفاظ سے بیان کیا ہے کہ ''المسبب لایضمن الا ان یتعد''(۱) ...... یعنی مسبب ضامن نہیں ہوگا، الا یہ کہ وہ تعدی کرے، اور ''تبیین الحقائق'' سے امام زیلعی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت قاعدہ ثانیہ پر کلام کرتے ہوئے ہم بیان کر چکے ہیں۔

''مسبب'' کی تعریف علامہ حموی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ کی ہے کہ :

حد المسبب هو الذی حصل التلف بفعله، و تخلل بین فعله و التلف فعل مختار .(۲)

''مسبب'' کی تعریف یہ ہے کہ وہ شخص جس کے فعل سے نقصان ہوا ہو، اور نقصان اور اس کے فعل کے درمیان کسی فاعل مختار کا فعل حائل ہو۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کنواں کھودا، اور ایک شخص اس کنویں

---

(۱) مجمع الضمانات ص:۱۶۵

(۲) شرح الاشباہ و النظائر ج:۱ ص:۱۹۶

میں گر گیا، تو اس مثال میں کنواں کھودنے والا اس شخص کے گرنے کا ''مسبب'' ہے، لہٰذا اگر اس شخص نے کنواں کھودنے میں تعدی کی ہے تب تو وہ ضامن ہوگا، اور اگر اس نے تعدی نہیں کی، تو اس پر ضمان نہیں آئے گا۔

''مجلة الاحكام العدلية'' میں اس قاعدے کی تعبیر میں تسامح ہوا ہے، وہ اس طرح کہ مادہ نمبر ۹۳ میں یہ قاعدہ ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے کہ ''المسبب لا يضمن الا بالتعمد'' یعنی مسبب ضامن نہیں ہوگا، الا یہ کہ وہ تعمد یعنی قصد و ارادہ کرے۔ حالانکہ یہ بات جمہور فقہاء کے بیان کردہ قاعدے کے خلاف ہے، اس لئے کہ نقصان پہنچانے کا قصد و ارادہ ''مسبب'' کو ضامن بنانے کے لئے شرط نہیں۔ اسی لئے اگر کسی شخص نے دوسرے کی ملکیت کی زمین میں کنواں کھودا، اور اس کنویں میں کوئی شخص گر گیا، تو اس صورت میں کنواں کھودنے والا ضامن ہوگا۔ اگرچہ اس نے اس نیت سے نہ کھودا ہو کہ اس میں کوئی آکر گرے۔ لہٰذا اس قاعدے کی صحیح عبارت وہ ہے جو ہم نے بیان کی کہ ''المسبب لا يضمن الا بالتعدى'' اگرچہ اس شخص کا نقصان اور تعدی کا ارادہ نہ ہو۔

''مجلة الاحكام العدلية'' میں تعبیر کی اس غلطی پر فضیلۃ الشیخ مصطفیٰ زرقاء حفظہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب(۱) میں توجہ دلائی، اور فرمایا کہ صحیح تعبیر یہ ہے کہ ''المسبب لا يضمن الا بالتعدى'' اور یہ تعبیر تمام کتب فقہیہ کے موافق ہے۔ اور قاعدہ ثانیہ پر کلام کرتے ہوئے میں نے بیان کیا تھا کہ شیخ موصوف حفظہ اللہ

---

(۱) راجع المدخل الفقهى العام ف:٦٥٨ والفعل الضار و الضمان فيه ص:٧٧، ٧٨

تعالیٰ نے ''تعدی'' کے دو معانی کے درمیان بہت باریک فرق کیا ہے، اور ''مباشرۃ'' کے موضوع پر ان کا کلام ایسا عمدہ ہے، جس نے بہت سے اشکالات دور کردیے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کو جزاء خیر عطا فرمائے، آمین۔ لیکن ''تسبب'' کے موضوع پر انہوں نے جو بیان کیا ہے، اس پر مجھے ایک بنیادی اشکال ہے۔ وہ یہ کہ حضرت موصوف مدظلہم نے یہ بیان کیا ہے کہ وہ ''تعدی'' جو مسبب کو ضامن بنانے کے لئے شرط ہے، بعینہ یہ وہی ''تعدی'' ہے جو ''مباشرۃ'' کو ضامن بنانے کے لئے شرط ہے، وہ تعدی کے معنی یہ ہیں کہ دوسرے کی ملکیت کی طرف، یا دوسرے شخص کے حق کی طرف تجاوز کر جانا، چاہے وہ تجاوز ایسے فعل کے ذریعہ ہو، جو فی نفسہ مباح ہو، یا ایسے فعل کے ذریعہ نہ ہو۔

واقعہ یہ ہے کہ شیخ موصوف مدظلہم نے جو بات بیان کی ہے، اس کے نتیجے میں ''مسبب'' اور ''مباشرۃ'' کے درمیان فرق باقی نہیں رہتا، جبکہ تمام فقہاء نے دونوں کے درمیان فرق بیان کیا ہے کہ ''مباشر'' ضامن ہوگا، اگرچہ وہ تعدی نہ کرے، اور ''مسبب'' ضامن نہیں ہوگا، الا یہ کہ وہ تعدی کرے۔ لہٰذا صحیح بات جو فقہاء کرام کے کلام سے متبادر ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ وہ ''تعدی'' جو ''مسبب'' کو ضامن بنانے کے لئے شرط ہے، وہ تعدی بالمعنی الثانی ہے، اور معنی الثانی یہ ہیں کہ جو فعل ضرر کا سبب بنا ہے، وہ فعل فی نفسہ ممنوع ہو۔ اور اس معنی کے اعتبار سے تعدی ''مباشر'' کو ضامن بنانے کے لئے شرط نہیں۔

## ﴿چوتھا قاعدہ﴾

اگر کسی فعل میں ''مباشر'' اور ''مسبب'' دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت

''مباشر'' کی طرف کی جائے گی۔

یہ قاعدہ علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ نے ''الاشباہ والنظائر'' میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے(۱) اور ''مجلة الاحکام العدلية'' مادہ نمبر: ۹۰ میں اشباہ ہی سے یہ قاعدہ لیا گیا ہے۔ پھر علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ نے اس قاعدہ کی شرح ان الفاظ سے کی ہے۔

**فلا ضمان علی حافر البئر تعدیا بما أتلف بالقاء غیره**

یعنی کنواں کھودنے والے پر تعدی کرنے کی وجہ سے اس چیز کا ضمان نہیں جو چیز کسی دوسرے شخص نے اس کنویں میں ڈال کر تلف کردی ہو۔

اس مثال میں کنواں کھودنے والا ''مسبب'' ہے، اور جس شخص نے وہ چیز کنویں میں ڈالی، وہ ''مباشر'' ہے، لہٰذا ''مباشر'' ''مسبب'' پر مقدم ہوگا، اور اس چیز کو ہلاک کرنے کی اضافت ''مباشر'' کی طرف کی جائے گی، اور وہی ضامن ہوگا۔

لیکن اس قاعدے کے بہت سے مستثنیات ہیں، اور ہمارے موضوع سے متعلق مستثنیات کا نچوڑ ہم دو نقطوں میں بیان کریں گے۔

## پہلا نقطہ :

پہلا نقطہ یہ ہے کہ اگر ''مسبب'' کی تاثیر ''مباشر'' کی تاثیر سے زیادہ قوی ہو تو حکم کی نسبت ''مسبب'' کی طرف کی جائے گی۔ یہ قاعدہ کتب فقہ میں ان الفاظ کے ساتھ مذکور نہیں ہے، لیکن چوتھے قاعدے کے مستثنیات میں فقہاء کرام نے جو متعدد

---

(۱) الاشباہ والنظائر ج:۱ ص:۲۹٦ قاعدہ نمبر:۱۹

جزئیات بیان کئے ہیں، یہ قاعدہ ان کا خلاصہ اور نچوڑ ہے۔ چنانچہ علامہ علی حیدر رحمۃ اللہ علیہ ''مجلۃ'' کی شرح میں فرماتے ہیں :

" اما اذا كان السبب مما يفضى مباشرة الى التلف، فيترتب الحكم على المسبب، مثال ذلك لو تماسك شخصان، فامسك بلباس الآخر، فسقط منه شئ، كساعة مثلاً، فكسرت، فيترتب الضمان على الشخص الذى أمسك بلباس الرجل، رغمًا من كونه متسببا، والرجل الذى سقطت منه الساعة مباشر، لأن السبب هنا قد أفضى الى التلف مباشرة، دون ان يتوسط بينهما فعل فاعل آخر" (۱)

یعنی اگر ''سبب'' ایسا ہو جو کسی چیز کی ہلاکت کی طرف ''مباشرۃ'' مفضی ہو جائے تو اس صورت میں حکم کا ترتب متسبب پر ہوا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے دو شخص آپس میں دست و گریباں ہو جائیں، اور ایک شخص دوسرے کو کپڑے سے پکڑ لے، جس کے نتیجے میں کوئی چیز مثلاً گھڑی گر کر ٹوٹ جائے، تو اس صورت میں ضمان اس شخص پر آئیگا جس نے کپڑے سے پکڑا تھا، باوجودیکہ وہ شخص ''متسبب'' ہے، اور جس شخص کی گھڑی گری وہ ''مباشر'' ہے، لیکن اس مثال میں ''سبب'' ہلاکت تک مباشرۃً مفضی ہو گیا، اس کے بغیر کہ کسی تیسرے شخص کا فعل ان کے درمیان حائل ہو۔

اس سے زیادہ واضح مثال وہ ہے جو فقہاء حنفیہ نے بیان کی ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو کسی کے قتل پر اکراہ ملجئی کے ساتھ مجبور کیا، تو اس صورت میں

(۱) درر الحکام لعلی حیدر ج:۱ ص:۸۱

قصاص ''مکرِہ'' پر آئے گا، ''مکرَہ'' پر نہیں آئے گا، چنانچہ علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

**فاما المكره على القتل فان كان الاكراه تاما فلا قصاص عليه عند ابى حنيفة و محمد رحمهما الله تعالىٰ، ولكن يعزر، و يجب على المكره . (١)**

یعنی جس شخص کو قتل کرنے پر مجبور کیا گیا، اگر اکراہ تام تھا تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک ''مکرَہ'' پر قصاص نہیں آئے گا، البتہ اس کو تعزیر دی جائے گی، اور ''مکرِہ'' پر قصاص واجب ہوگا۔

اس مثال میں بظاہر ''مکرَہ'' اسی قتل کا ''مباشر'' ہے، اور ''مکرِہ'' کی اس میں کوئی حیثیت نہیں، سوائے اس کے کہ اس کو ''مسبب'' قرار دیا جائے، لیکن ضمان ''مسبب'' پر آرہا ہے، ''مباشر'' پر نہیں آرہا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اس مثال میں ''مسبب'' کے فعل کی تاثیر ''مباشر'' کے فعل کی تاثیر سے زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ وہ ''مکرَہ'' کی تو ''مکرِہ'' کے ہاتھ میں ایک آلہ کی حیثیت ہو چکی تھی۔

اسی طرح ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ اگر کسی شخص نے ایسے جانور کا اکسایا جس پر کوئی سوار تھا، اور اس کے نتیجے میں اس جانور نے کسی کو روند ڈالا، تو ضمان اکسانے والے پر آئے گا، سوار پر نہیں آئے گا۔ باوجودیکہ اکسانے والا ''مسبب'' ہے، اور سوار بظاہر ''مباشر'' ہے، لیکن اکسانے والے کی تاثیر قتل کرنے میں راکب کی تاثیر کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے، اسی لئے ضمان واجب کرنے میں ''مسبب''

---

(١) بدائع الصنائع ج:٧ ص:١٧٩

کو ''مباشر'' پر مقدم کیا گیا۔

مندرجہ بالا جزئیات بظاہر چوتھے قاعدے سے خارج نظر آرہے ہیں، لیکن ماسبق میں قاعدہ ثانیہ کے تحت ''مباشرۃ'' کی جو تفسیر ہم نے بیان کی ہے، اور یہ کہ ''مباشرۃ'' کا اپنے صحیح مفہوم کے ساتھ پایا جانا تعدی کے بغیر بھی ضمان واجب ہونے کے لئے شرط ہے، اگر ہم ان دونوں باتوں میں غور کریں تو یہ بات ظاہر ہو جائے گی کہ مندرجہ بالا تینوں مثالوں میں جس شخص پر لفظ ''مباشر'' بولا گیا ہے، وہ حقیقت میں ''مباشر'' ہی نہیں ہے کہ معقول وجہ کے ساتھ اس کی طرف اتلاف کی نسبت کرنا درست ہو، اس جہت سے ہلاک کرنے کا ضمان اس پر نہیں ہے، اس حیثیت سے نہیں کہ یہاں ''مسبب'' کو ''مباشر'' پر مقدم کیا گیا ہے۔

چنانچہ دوسرے شخص کے کپڑے پکڑنے سے جس شخص کی گھڑی گر کر ٹوٹ گئی اس کے بارے میں یہ کہنا درست نہیں کہ گھڑی کے گرانے میں وہ ''مباشر'' ہے، اس لئے کہ ''مباشرۃ'' کسی عمل کے پائے جانے کا تقاضہ کرتی ہے، اور اس شخص نے کوئی عمل نہیں کیا، لہٰذا کپڑے پکڑنے والا شخص بغیر کسی مزاحم کے گھڑی گرانے کا سبب بن گیا، اور چونکہ یہ کپڑے پکڑنے والا شخص کپڑے پکڑنے میں ''متعدی'' بھی ہے، اس لئے وہ ضمان سے بری نہیں ہوگا۔ اسی طرح دوسری مثال میں ''مکرَہ'' اگرچہ قتل کے لئے مباشر ہے، لیکن چونکہ وہ ''مکرِہ'' کی طرف سے اکراہ کی وجہ سے مجبور ہونے کے حکم میں ہے، اور وہ ''مکرِہ'' کے ہاتھ میں آلہ محض ہے، اس لئے ضمان واجب کرنے میں اس کی مباشرۃ معتبر نہیں ہوگی۔

اسی طرح اکسانے والے کے بارے میں کہا جائے گا کہ چونکہ وہ جانور کے

بدکنے کا سبب تھا، جس نے جانور کو راکب کی قدرت سے نکال دیا تھا، وہ ''راکب'' ایسا ہوگیا جیسے کہ اس کا کوئی فعل اور اختیار ہی نہیں، لہٰذا اس ''راکب'' کو مباشر کہنا درست نہیں، اب مسبب کسی مزاحم کے بغیر رہ گیا، لہٰذا ہلاکت کی نسبت مسبب کی طرف کی جائے گی، اور وہ ضامن ہوگا۔

پھر میں نے اس موضوع پر ایک نفیس بحث علامہ خالد اُتاسی رحمۃ اللہ علیہ کی دیکھی جو اسی بات کی تائید کرتی ہے جو بات ہم نے کہی، ہم انہی کے الفاظ میں یہ بحث یہاں ذکر کردیتے ہیں، چنانچہ انہوں نے لکھا ہے کہ :

المباشر هو الذی حصل التلف مثلًا بفعله بلا واسطة، فكان هو صاحب العلة يضاف اليه التلف، و المتسبب ما حصل التلف لا بمباشرته و فعله، بل بواسطة هی العلة، لحصول المعلول، وهی فعل فاعل مختار، و أما فعله فلا تاثير له سوى أنه مفض اليه، فان اجتمعا فكما صرحت المادة يضاف الحكم الى المباشر، لأنه صاحب العلة، وهی أقوى .......

أعلم أنه متى كان المتوسط بين السبب و المعلول صالحًا لاضافة المعلول اليه، يكون السبب حينئذ سببًا حقيقيًا ـ أی محضًا ـ بمعنى أنه لا مزية له سوى الافضاء الى حصوله، و عرفوه بأنه ماتوسط بينه و بين الحكم علة، وذلك المتوسط هو العلة، وهذا هو المبحوث عنه فی القاعدة، و متى كان المتوسط غير صالح لذلك، فالحكم يضاف الى السبب، و يكون حينئذ فی

معنی العلة، و معرفة هذا الضابط ینفعک فی کثیر من الوقائع .

و صور اجتماعهما ماذکر فی المادة: فان ملقی الحیوان مباشر تلفه بالذات، و حافر البئر متسبب، لأن حفره أفضی الی التلف، فالضمان علی المباشر .....

و اذا انفرد السبب ـ وذلک فیما لو کان الحائل المتوسط بینه و بین الحکم ـ اعنی المعلول ـ غیر صالح لاضافة الحکم الیه ـ یکون المتسبب ضامنًا ـ کسوق الدابة، فانه غیر موضوع للتلف، ولا هو مؤثر فیه، بل طریق للوصول الیه، والعلة للتلف التوسط بینه و بین السوق، وهو وطء الدابة انسانا او مالًا بقوائمها و ثقلها، و لکن لما لم یکن هذا المتوسط فعل فاعل مختار اضیف الحکم الی السبب، و هو السوق الواقع من السائق، فکأنه دافع للدابة علی ماوطئت علیه، فیضمن، لأنه سبب فیه معنی العلة . (۱)

یعنی ''مباشر'' وہ ہے جس کے فعل سے بلاواسطہ نقصان پہنچے، لہٰذا وہ ''مباشر'' صاحب ''العلۃ'' ہوتا ہے جس کی طرف ہلاکت کی نسبت کی جاتی ہے، اور ''مسبب'' وہ ہے کہ اس کی مباشرت اور اس کے فعل کی وجہ سے نقصان نہ ہوا ہو، بلکہ اس واسطے کی وجہ سے نقصان ہوا ہے جو ''علت'' ہے، تاکہ معلول حاصل ہو جائے، اور وہ ''علت'' کسی با اختیار فاعل کا فعل ہوتا ہے، اور مسبب کے فعل کی اس کے علاوہ کوئی

(۱) شرح المجلة ج:۱ ص:۲۴۹، ۲۵۰ رقم المادة ۹۰

تاثیر نہیں ہوتی کہ وہ اس نقصان تک پہنچانے والا ہوتا ہے، لہٰذا اگر مباشر اور مسبب دونوں جمع ہو جائیں تو جیسا کہ مادۃ میں اس کی صراحت کی ہے کہ حکم کی نسبت مباشر کی طرف کی جائے گی، کیونکہ مباشر ہی صاحب العلۃ ہے، اور وہ زیادہ قوی ہے۔

جان لیں! کہ جب سبب اور معلول کے درمیان کوئی درمیانی واسطہ معلول کو سبب تک پہنچانے کی صلاحیت رکھتا ہو، تو اس صورت میں ''سبب'' سبب محض بن کر رہ جائے گا، اس معنی میں کہ معلول کے حصول تک پہنچانے کے علاوہ کوئی اضافی حیثیت اس کے اندر نہیں رہے گی، اور فقہاء کرام نے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ سبب اور حکم کے درمیان جو علت واسطہ بنے، وہ درمیانی چیز ہی علت ہے، اور قاعدہ مذکورہ میں اسی علت سے بحث کی گئی ہے، اور جب یہ درمیانی چیز میں سبب کو حکم تک لے جانے کی صلاحیت نہ ہو، تو اس وقت حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی، اور اس وقت وہ ''سبب'' علت کے معنی میں ہوگا، اور اس قاعدے اور ضابطے کا علم آپ کو بے شمار واقعات میں فائدہ دے گا۔

سبب اور علت کے ایک ساتھ جمع ہونے کی صورت وہ ہے جو مادہ میں بیان کی ہے کہ جانور کو کنویں میں پھینکنے والا ''مباشر'' ہے، اس لئے کہ اس نے جانور کو بالذات براہ راست تلف کیا ہے، اور کنواں کھودنے والا ''مسبب'' ہے، اس لئے کہ اس کے کنویں کھودنے نے اس جانور کو ہلاکت تک پہنچایا، لہٰذا اس صورت میں ''مباشر'' پر ضمان آئے گا۔

اور اگر کسی جگہ صرف ''سبب'' تنہا پایا جائے، اور یہ اس جگہ ہوتا ہے جہاں سبب اور حکم یعنی معلول کے درمیان کوئی ایسا واسطہ حائل ہو کہ اس حکم کی نسبت اس

واسطہ کی طرف کرنا درست نہ ہو، اس صورت میں وہ سبب ہی علت مؤثرہ کے معنی میں ہوگا، اور حکم کی اضافت اسی سبب کی طرف کی جائے گی، اور مسبب ضامن ہوگا۔ جیسے جانور کو ہانکنا، اب جانور کو ہانکنا ایسا فعل ہے جو کسی چیز کی ہلاکت کے لئے وضع نہیں کیا گیا، اور نہ ہی یہ فعل ہلاکت میں مؤثر ہے، بلکہ ہلاکت تک پہنچنے کا ایک ذریعہ ہے، ہلاکت کی علت وہ ہے جو ہانکنے اور ہلاکت کے درمیان دائر ہے، وہ ہے جانور کا کسی انسان کو یا مال کو اپنے پیروں سے یا اپنے بوجھ سے روند ڈالنا، لیکن یہ درمیانی واسطہ کسی فاعل مختار کا فعل نہیں (بلکہ جانور کا فعل ہے) اس لئے حکم کی اضافت یہاں ''سبب'' کی طرف کی جائے گی، وہ ''سبب'' ہانکنے والے کا جانور کو ہنکانا ہے، گویا کہ یہی سبب جانور کو روندنے کی طرف لے جانے والا ہے، لہٰذا ''مسبب'' ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا ''سبب'' ہے جس میں علت کے معنی پائے جارہے ہیں۔

## دوسرا نقطہ :

دوسرا نقطہ یہ ہے کہ جب کسی واقعہ میں ''مسبب'' تعدی کرنے والا ہو، اور ''مباشر'' تعدی کرنے والا نہ ہو۔ یہ صورت ''قاعدہ رابعہ'' کے مستثنیات میں سے ہے، جس کو بعض فقہاء نے یہاں بیان کیا ہے، وہ یہ کہ ''مسبب'' اپنے فعل میں متعدی ہو، اور ''مباشر'' اپنے فعل میں غیر متعدی ہو، اس صورت میں ''حکم'' کی نسبت ''مسبب متعدی'' کی طرف کی جائے گی۔ صاحب ہدایہ نے یہ قاعدہ اس مسئلے کے تحت ذکر کیا ہے، جس میں کوئی شخص کسی جانور کو اکسائے، جس کے نتیجے

میں وہ جانور کسی کو مار ڈالے، تو اس صورت میں ضمان ''ناخس'' پر آئے گا، ''راکب'' پر نہیں آئے گا۔ اس کی پوری عبارت ہم نے قاعدہ ثانیہ کے تحت ذکر کر دی تھی، اور اس عبارت میں یہ تھا کہ :

**و لأن الناخس متعد في تسبيبه، و الراكب في فعله غير متعد، فيترجح جانبه في التغريم للتعدي . (١)**

چونکہ ''ناخس'' جانور کو نقصان کا سبب بنانے میں تعدی کرنے والا ہے، اور راکب اپنے فعل میں غیر متعدی ہے، اس لئے تعدی کی وجہ سے ضمان واجب کرنے میں ناخس کے جانب کو ترجیح دی جائے گی۔

صاحب ''عنایہ'' نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ اس مسئلہ میں ''مباشر'' کا غیر متعدی ہونا اس کو ''ضمان'' سے بری نہیں کرسکتا، لہٰذا صاحب ہدایہ کی بیان کردہ یہ علت اس مسئلہ میں درست نہیں جس میں وہ جانور کسی کو روند ڈالے۔ لیکن اس اعتراض کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ قاعدہ کہ ''مباشر'' ضامن ہوگا، اگر چہ وہ متعدی نہ ہو، اس قاعدہ پر اس جگہ عمل کیا جائے گا جہاں اس کے ہلاک کرنے میں صرف ایک سبب ''مباشر'' کی مباشرت ہی ہو۔ لیکن جہاں کوئی دوسرا سبب بھی ہو، اور وہ دوسرا ''سبب'' سبب بننے میں متعدی بھی ہو، اور ''مباشر'' اپنے فعل میں غیر متعدی ہو تو اس صورت میں ''مسبب'' کو مباشر پر مقدم کیا جائے گا۔ ہاں! اگر کسی واقعہ میں ''مسبب'' اور ''مباشر'' دونوں متعدی ہوں، تو اس جگہ ''مباشر'' کو ''مسبب'' پر مقدم کیا جائے گا۔ بعض اوقات اس کی تائید ایک دوسرے مسئلے سے

---

(١) الهداية مع فتح القدير ج:٩ ص:٢٦٧

ہوتی ہے، جس کو علامہ بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے "مجمع الضمانات" میں بیان کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا:

قصار أوقف دابة في الطريق، و عليها ثياب، فصدمها راكب، و مزق بعض الثياب التي كانت على الدابة، قال الشيخ ابو بكر البلخي رحمه الله تعالى: ان رأى الراكب الدابة الواقفة ضمن، و ان لم يبصر لا يضمن، و لو مر رجل على ثوب موضوع في الطريق وهو لا يبصره فتخرق، لايضمن. (۱)

ایک دھوبی نے اپنا جانور راستے میں کھڑا کر دیا، اس جانور پر کپڑے لدے ہوئے تھے، کسی سوار نے اس جانور کو ٹکر مار دی، اور اس جانور پر جو کپڑے تھے، اس میں سے بعض کپڑے پھاڑ دیے۔ شیخ ابو بکر بلخی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اگر اس سوار نے دھوبی کے جانور کو کھڑا ہوا دیکھ لیا تھا، تب تو وہ سوار ضامن ہوگا، اور اگر اس نے نہیں دیکھا تھا تو ضامن نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر راستے میں پڑے کپڑوں کے اوپر سے کوئی شخص گزرے، اور اس گزرنے والے نے ان کپڑوں کو نہیں دیکھا تھا، اور وہ کپڑے پھٹ گئے تو اس گزرنے والے پر ضمان نہیں آئے گا۔

لہٰذا وہ دھوبی جس نے اپنا جانور راستے میں کھڑا کر دیا تھا، کپڑوں کے پھٹنے "مسبب" ہے، اور وہ "متعدی" بھی ہے، کیونکہ راستے میں اس نے اپنا جانور

---

(۱) مجمع الضمانات ص:۱۴۷ باب:۱۱ فصل:۱

کھڑا کیا تھا، اور جو آدمی دوسرے جانور پر سوار تھا، وہ مباشر ہے، اب اگر دوسرے سوار کو دھوبی کا جانور نظر نہیں آیا تو وہ سوار متعدی نہیں، لہذا اس پر ضمان نہیں آئیگا۔ اور کپڑوں کے پھاڑنے کی نسبت ''مسبب'' کی طرف کی جائے گی، وہ ''دھوبی'' ہے، گویا کہ اس دھوبی نے اپنے کپڑے خود پھاڑے، لہذا کوئی دوسرا شخص ضامن نہیں ہوگا۔ لیکن اگر دوسرے جانور پر سوار شخص نے دیکھ لیا تھا کہ دھوبی کا جانور کھڑا ہے، اس کے باوجود اس سے ٹکرا دیا تو اس صورت میں وہ سوار متعدی ہوگا۔ اور جس جگہ پر ''مسبب'' کی تعدی اور ''مباشر'' کی تعدی جمع ہو جائیں تو وہاں ضمان کا ذمہ دار ''مباشر'' ہوگا۔ اسلئے دوسرے جانور پر سوار شخص دھوبی کو کپڑوں کا ضمان ادا کرے گا۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے راستے میں کپڑے رکھ دیے، تو وہ کپڑے رکھنے والا شخص کپڑوں کے پھاڑنے کا ''مسبب'' ہے، اور وہ متعدی بھی ہے، کیونکہ عام لوگوں کے گزرنے کا راستہ کپڑے رکھنے کی جگہ نہیں ہے، اور جو شخص راستے سے گزر رہا ہے وہ کپڑے پھاڑنے میں ''مباشر'' ہے، اب اگر اس کو کپڑے نظر آئے تھے (اس کے باوجود وہ ان کپڑوں پر چڑھ گیا) تو وہ گزرنے والا متعدی ہے، لہذا اس پر ضمان آئے گا، اور اگر اس نے کپڑے نہیں دیکھے، تو اس سورت میں وہ متعدی نہیں، لہذا اس پر ضمان نہیں آئے گا۔

علامہ بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب میں ایک مسئلہ اور ذکر کیا ہے، فرمایا:

مر بحمار علیہ حطب، وھو یقول : الیک ! الیک !......

الا ان المخاطب لم یسمع ذلک، حتی اصاب ثوبہ و تخرق یضمن، و ان سمع الا انہ لم یتھیالہ التنحی بطول

المدة فكذلك، و اما اذا امكنه و لم ينح لا يضمن . (١)

ایک شخص گدھے پر لکڑیاں لے کر گزرا، اور یہ کہتا جا رہا تھا، بچو! بچو!......
لیکن مخاطب (راستہ گزرنے والے) نے اس کی آواز نہیں سنی، یہاں تک کہ اس کے کپڑے لکڑیوں میں الجھ کر پھٹ گئے، تو گدھے والا ضامن ہوگا، اور اگر اس نے آواز سن لی تھی، لیکن اس عرصہ میں اس کو بچنے کا موقع نہیں ملا، تب بھی یہی حکم ہے (یعنی گدھے والا ضامن ہوگا) لیکن اگر مخاطب کے لئے اس گدھے سے دور ہٹنا ممکن تھا، اور پھر بھی نہیں ہٹا تو اس صورت میں گدھے والا ضامن نہیں ہوگا۔

اس مسئلے میں گدھے والا ''مباشر'' ہے، ان فقہاء کے قول کے مطابق جو سائق (پیچھے سے ہنکانے والے) اور قائد (آگے سے کھینچنے والے) کو مباشر قرار دیتے ہیں، اور جب اس گدھے والے نے ''بچو بچو'' کی آواز لگائی تو وہ متعدی نہیں تھا، لیکن جب مخاطب نے اس کی آواز نہیں سنی تو وہ ''متعدی'' بن گیا، اور نقصان کا ضامن بن گیا۔ اسی طرح اگر مخاطب نے آواز تو سن لی تھی، لیکن اس کو دور ہٹنے کا موقع نہیں ملا (اور گدھا اس سے ٹکرا گیا، تو گدھے والا ضامن ہوگا) لیکن اگر اس مخاطب کو دور ہٹنے کا موقع مل گیا تھا، اس کے باوجود وہ نہیں ہٹا، تو اس صورت میں وہ مخاطب ''مسبب'' متعدی ہے، لہٰذا نقصان کا ضمان بھی اسی پر آئے گا۔

بہر حال! صاحب ہدایہ کے قول کے مطابق اور مندرجہ بالا جزئیات پر نظر کرتے ہوئے مندرجہ ذیل صورتیں سامنے آئیں :

---

(١) مجمع الضمانات ص: ١٥٤

(۱) اگر نقصان کا واحد سبب ''مباشر'' ہو تو وہی ضامن ہوگا، چاہے وہ متعدی ہو، چاہے وہ متعدی نہ ہو، اس معنی میں متعدی نہ ہو کہ اس نے کوئی ایسا فعل نہ کیا ہو جو فی نفسہٖ ممنوع ہو۔

(۲) جب کسی معاملے میں ''مباشر'' اور ''مسبب'' دونوں جمع ہو جائیں اور ''تعدی'' کی مندرجہ بالا تعریف کے اعتبار سے ان میں سے کوئی بھی متعدی نہ ہو تو اس صورت میں ضمان ''مباشر'' پر آئے گا۔

(۳) جس جگہ ''مباشر'' اور ''مسبب'' دونوں جمع ہو جائیں، اور مباشر متعدی ہو، اور ''مسبب'' متعدی نہ ہو تو ضمان ''مباشر'' پر آئے گا۔

(۴) جس جگہ ''مباشر'' اور ''مسبب'' دونوں جمع ہوں، اور دونوں متعدی ہوں، تو اس صورت میں بھی ضمان ''مباشر'' پر آئے گا۔

(۵) جس جگہ ''مباشر'' اور ''مسبب'' دونوں جمع ہوں، اور ''مسبب'' متعدی ہو، اور ''مباشر'' متعدی نہ ہو تو ضمان ''مسبب'' پر آئے گا۔

بہر حال! یہ ٹریفک کے حادثات سے متعلق ضمان کے واجب ہونے نہ ہونے کے قواعد کا خلاصہ ہے جو فقہاء کی کتب سے سامنے آیا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

## گاڑیوں کے حادثات

مندرجہ بالا قواعد کی تمہید اور تشریح کے بعد اب ہم ''گاڑیوں کے حادثات'' کی طرف آتے ہیں، اور ان حادثات کو مندرجہ بالا قواعد اور ان سے متعلق فقہی جزئیات کی جو تشریح ہم نے اوپر بیان کی ہے، اس کی روشنی میں بیان کریں گے۔

# گاڑیوں کے ذریعہ ہونے والے حادثہ میں ڈرائیور کی ذمہ داری کی حد

قانون یہ ہے کہ گاڑی چلانے کے دوران جو کوئی حادثہ اس گاڑی سے پیش آئے، اس گاڑی کا ڈرائیور اس حادثہ کا ذمہ دار ہے، اس لئے کہ گاڑی اس ڈرائیور کے ہاتھ میں محض ایک آلہ ہے، اور وہ ڈرائیور اس کو کنٹرول کرنے پر قادر ہے، لہٰذا اس گاڑی سے جو حادثہ پیش آئے گا، ڈرائیور اس کا ذمہ دار ہوگا۔

میں یہ سمجھتا ہوں کہ گاڑی اور جانور میں ایک بڑا فرق بھی ہے، وہ یہ کہ جانور بذات خود بھی حرکت کرسکتا ہے، بخلاف گاڑی کے کہ وہ ڈرائیور کی حرکت دیے بغیر خود بخود حرکت نہیں کرسکتی۔ اس جہت سے جب میں دیکھتا ہوں کہ فقہاء کرام نے جانور کے منہ اور ہاتھ سے پہنچنے والے نقصان اور جانور کے پاؤں یا دم سے پہنچنے والے نقصان کے درمیان جو فرق کیا ہے، یہ فرق گاڑی کے مسئلے میں نہیں چلے گا، جانور میں تو یہ فرق کیا ہے کہ پہلی قسم کے اعضاء سے جو نقصان ہو، اس کا ضامن سوار کو ٹھہرایا ہے، اور دوسری قسم کے اعضاء سے پہنچنے والے نقصان کا ضامن سوار کو قرار نہیں دیا، اس لئے کہ جانور پر جو شخص سوار ہے، اس کیلئے یہ ممکن نہیں کہ وہ جانور کے پاؤں اور دُم سے پہنچنے والے نقصان کو بچاسکے۔

جہاں تک گاڑی کا تعلق ہے، چونکہ وہ بذات خود حرکت نہیں کرتی، لہٰذا پوری گاڑی ڈرائیور کے ہاتھ میں ایک آلہ ہے، اور وہ ڈرائیور اس کے اجزاء پر مکمل کنٹرول رکھنے پر قادر ہے، اس لئے کہ گاڑی کے تمام اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں، اور گاڑی کے کسی حصے کی دوسرے حصوں کو چھوڑ کر علیحدہ اپنی کوئی حرکت

نہیں ہے۔لہٰذا گاڑی کا ڈرائیور ہر نقصان کا ذمہ دار ہوگا جو نقصان بھی گاڑی کے ذریعہ پہنچے، چاہے وہ نقصان گاڑی کے اگلے حصے سے پہنچے، یا گاڑی کے پچھلے حصے سے پہنچے، یا دائیں اور بائیں جانب سے پہنچے، اسلئے کہ گاڑی کے تمام کل پرزے ڈرائیور کے تصرف میں ہیں، اور گاڑی کا کوئی کل پرزہ بھی خود بخود حرکت نہیں کرتا۔

اب ضابطہ یہ ہوا کہ گاڑی کا ڈرائیور ہر اس نقصان کا ضامن ہوگا جو گاڑی کے پہیوں کے ذریعہ پہنچے، یا اس کے اگلے حصے سے، یا اس کے پچھلے حصے سے، یا دونوں اطراف سے پہنچے، اس لئے کہ گاڑی ڈرائیور کے ہاتھ میں آلۂ محض ہے، لہٰذا اس گاڑی سے پہنچنے والے نقصان کی نسبت ڈرائیور کی طرف کی جائے گی۔

اگر گاڑی کا ڈرائیور گاڑی چلانے میں متعدی ہو کہ وہ ٹریفک کے قوانین کے خلاف گاڑی چلا رہا ہو۔ مثلاً وہ گاڑی اتنی تیز رفتاری سے چلا رہا ہو کہ اس جگہ پر اتنی رفتار سے چلانے کی اجازت نہ ہو، یا اس نے سڑک کی خاص لائن پر چلانے کا التزام نہ کیا ہو۔ یا ان کے علاوہ دوسرے کسی ٹریفک کے قانون کی خلاف ورزی کی ہو، تو اس صورت میں اس بارے میں کوئی شک نہیں کہ وہ ڈرائیور ہی ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ اس ڈرائیور کی تعدی کی وجہ سے نقصان ہوا، اور متعدی ہر حال میں ضامن ہوتا ہے۔

لیکن اگر وہ ڈرائیور گاڑی چلانے میں متعدی نہ ہو، بلکہ وہ ٹریفک کے تمام قوانین کی پابندی کرتے ہوئے گاڑی چلا رہا ہو، پھر بھی اس کی گاڑی سے کسی کو نقصان پہنچ جائے تو کیا وہ ڈرائیور اس حالت میں اس نقصان کا ضامن ہوگا یا نہیں؟

ہمارے زمانے میں اس بارے میں علماء کی رائے مختلف ہیں، بعض علماء تو فرماتے ہیں کہ وہ ڈرائیور ضامن ہوگا، کیونکہ وہ مباشر ہے، اور مباشر ضامن ہوتا ہے، اگرچہ وہ متعدی نہ ہو، جبکہ دوسرے بعض علماء فرماتے ہیں کہ ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ ٹریفک کے تمام قوانین کی پابندی کے باوجود جب حادثہ پیش آگیا تو یہ حادثہ سماویہ ہوگا، جس سے بچنا ممکن نہیں تھا، اور مباشر اس وقت ضامن ہوتا ہے جب اس کے لئے بچنا ممکن ہو، اور نہ کہ اس جگہ پر جہاں اس کے لئے بچنا ممکن نہ ہو۔

وہ قواعد اور فقہی جزئیات جو گزشتہ صفحات میں میں نے بیان کی ہیں، ان کی روشنی میں جو بات مجھے ظاہر ہوئی۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ وہ یہ کہ ڈرائیور اس نقصان کا ضامن ہوگا جو نقصان اس نے مباشرۃً کیا ہو، اگرچہ وہ متعدی نہ ہو، اس لئے کہ فقہاء کے اجماع سے یہ بات طے ہو چکی ہے کہ ''مباشر'' کو ضامن ٹھہرانے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ ''متعدی'' بھی ہو، لیکن یہ ضروری ہے کہ وہ ''مباشرۃ'' یقینی طور پر اس طرح ثابت ہو جس کی تفسیر ہم نے قاعدہ ثانیہ کے تحت بیان کی ہے، لہٰذا ڈرائیور کو نقصان کا ضامن قرار دینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ معقول طور بغیر کسی مزاحم کے اس کی طرف مباشرۃ کی نسبت کرنا صحیح ہو۔ مندرجہ بالا بنیاد کو پیش نظر رکھنے کے نتیجے میں مندرجہ ذیل صورتوں میں ڈرائیور ضامن نہیں ہوگا۔

(۱) ایک ڈرائیور ٹریفک کے تمام قوانین کی پابندی کرتے ہوئے گاڑی چلا رہا ہو، لیکن اچانک کوئی آدمی دوسرے آدمی کو گاڑی کے سامنے دھکا دیدے، اس طرح کہ ڈرائیور کے لئے اس شخص سے ٹکرانے سے پہلے گاڑی روکنا ممکن نہ ہو،

اور گاڑی اس شخص سے ٹکرا جائے تو اس صورت میں ڈرائیور ضامن نہیں ہوگا۔ بلکہ دھکا دینے والا شخص ضامن ہوگا۔ یہ صورت ایسی ہے جیسے کوئی شخص کھڑے جانور کو اکسائے اور وہ جانور کسی کو مار دے، تو ضمان "اکسانے والے" پر ہوگا، سوار پر نہ ہوگا، اسی طرف یہاں پر فعل کی مباشرۃ گاڑی کے ڈرائیور کی طرف کرنا درست نہیں، کیونکہ یہاں دھکا دینے والے کی تاثیر ڈرائیور کی تاثیر سے زیادہ قوی ہے۔ یا جیسا کہ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ دھکا دینے والا متعدی ہے، اور ڈرائیور غیر متعدی ہے۔

(۲) اگر ڈرائیور نے سگنل پر گاڑی روک دی، اور سگنل کھلنے کا انتظار کرنے لگا، اس دوران پیچھے سے کسی گاڑی نے اس کو ٹکر ماردی، اور اس کو آگے کی طرف دھکیل دیا، جس کے نتیجے میں وہ گاڑی اگلی گاڑی سے ٹکرا گئی، تو اس صورت میں آگے والی گاڑی کے ڈرائیور پر ضمان نہیں آئے گا، بلکہ اس گاڑی کے ڈرائیور پر ضمان آئے گا جس نے پیچھے سے ٹکر مار کر آگے دھکیلا تھا، اس لئے کہ آگے والی گاڑی کی طرف مباشرۃ کی نسبت کرنا درست نہیں، اس لئے وہ تو پیچھے والی گاڑی کیلئے بطور آلہ کے دھکیلی ہوئی ہے، چنانچہ سعودی عرب کی "اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء" نے اپنی قرارداد میں اسی کے مطابق فتوی دیا ہے، اور یہ قرارداد "مجلة البحوث الاسلامية" کے عدد نمبر ۲۶ / سنہ ۱۴۰۹ھ/ ۱۴۱۰ھ میں شائع ہو چکی ہے۔

مندرجہ بالا صورت اس مسئلہ پر پوری طرح منطبق ہوتی ہے جسے فقہاء کرام نے ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی جانور کو اکسائے، اور وہ کسی کو نقصان پہنچائے تو

ضمان اکسانے والے پر ہوگا، سوار پر نہیں ہوگا۔ اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے جسے علامہ بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے "مجمع الضمانات" میں ذکر فرمایا ہے، انہوں نے فرمایا کہ :

**فان عثر بما احدثه فی الطریق رجل، فوقع علی آخر فمات، کان الضمان علی الذی احدثه فی الطریق، و صار کأنه دفع الذی عثر به، لأنه مدفوع فی هذه الحالة، والمدفوع کالآلة.** (۱)

اگر راستہ میں کسی شخص کے پاخانہ کرنے کی وجہ سے کوئی شخص پھسل گیا، اور پھسل کر دوسرے شخص پر گرا، اور دوسرا شخص مرگیا، اس صورت میں اس شخص پر ضمان آئے گا، جس نے راستے میں پاخانہ کیا تھا، گویا کہ پاخانہ کرنے والے شخص نے اس کو دھکا دیا، اور وہ پھسل گیا، کیونکہ وہ پھسلنے والا شخص اس حالت میں دھکا دیا ہوا ہے، اور دھکا دیا ہوا شخص بمنزلہ آلہ کے ہوتا ہے۔

اس مثال سے ظاہر ہوا کہ وہ شخص جو دوسرے شخص پر گرا ہے، وہ ہلاک کرنے کیلئے "مباشر" ہے، لیکن ضمان "مسبب" پر آئے گا، اسلئے کہ وہ "متعدی" ہے، اور دوسرے اس لئے کہ اس کی تاثیر زیادہ قوی ہے، کیونکہ گرنے والے شخص کا کوئی اختیاری فعل نہیں تھا، لہٰذا مباشرۃ کی نسبت گرنے والے کی طرف نہیں کی جائے گی، یہی معاملہ ہمارے مذکورہ مسئلہ میں ہے۔

(۳) اگر گاڑی چلانے سے پہلے وہ بالکل درست حالت میں تھی، اور ڈرائیور

(۱) مجمع الضمانات ص:۱۷۶ باب:۱۲ فصل:۲

نے چلانے سے پہلے معروف طریقے پر اس کی جانچ پڑتال کرلی تھی، پھر گاڑی کے چلنے کے دوران اچانک گاڑی کے پرزوں میں سے کسی پرزے میں خرابی پیدا ہوجائے، یہاں تک کہ وہ گاڑی ڈرائیور کی قدرت اور کنٹرول سے باہر ہوجائے، اور کسی انسان سے ٹکرا جائے تو اس کے بارے میں سعودی عرب کی "اللجنة الدائمة للبحوث والافتاء" نے یہ فتوی دیا ہے کہ اس صورت میں ڈرائیور پر ضمان نہیں آئیگا، اسی طرح اگر وہ گاڑی اسی سبب کی وجہ سے کسی انسان پر یا کسی چیز پر الٹ جائے، اور وہ انسان مرجائے، اور وہ چیز ضائع ہوجائے تو ڈرائیور پر ضمان نہیں آئے گا۔ (۱)

مندرجہ بالا فتوی اس مسئلہ پر بھی لگانا ممکن ہے جو مسئلہ ہم نے ''قاعدہ ثانیہ'' کے تحت فقہاء کرام کی نص میں ذکر کیا تھا کہ اگر جانور بدک جائے، اور سوار کی قدرت اور اختیار سے نکل جائے تو پھر سوار پر ضمان نہیں آئے گا۔ اسی طرح گاڑی کے ڈرائیور کے کنٹرول سے نکلنے کے بعد اس گاڑی کے کسی حصے سے کوئی حادثہ پیش آجائے تو اس کی نسبت ڈرائیور کی طرف کرنا درست نہیں، اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ ڈرائیور اس ہلاکت کا ''مباشر'' ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ ڈرائیور ہلاکت کا ''مسبب'' ہے، اس لئے کہ حقیقت میں تو گاڑی وہی چلا رہا تھا۔ اور چونکہ وہ ''مسبب'' ہے، لہٰذا اس کو ضامن قرار دینے کے لئے ''تعدی'' شرط ہوگی، اب اگر اس نے گاڑی کو اچھی طرح چیک کرلیا تھا، اور ٹریفک کے قوانین کی پابندی کرتے ہوئے معمول کی رفتار سے وہ گاڑی چلا رہا تھا، تو اس صورت میں عدم

---

(۱) مجلة البحوث الاسلامية

تعدی کی وجہ سے اس پر ضمان نہیں آئے گا۔ ہاں! اگر اس ڈرائیور نے ان شرائط میں سے کسی شرط میں کوتاہی کی تھی، مثلاً یہ کہ اس نے چلانے سے پہلے گاڑی کو چیک نہیں کیا تھا، یا کسی پرزے میں ظاہری خلل کے باوجود اس نے گاڑی چلانی شروع کردی تھی، یا وہ تیز رفتاری سے گاڑی چلا رہا تھا، تو ان تمام صورتوں میں اگر وہ گاڑی اس کے کنٹرول سے باہر ہوگئی تو ڈرائیور ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ تعدی کرکے اس گاڑی کے قابو سے باہر نکلنے کا ''مسبب'' ہے۔

بعض اوقات اس فتویٰ کے لئے وہ جزئیہ شاہد بن سکتا ہے، جو علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے بدائع میں ذکر کیا ہے، انہوں نے فرمایا کہ :

و کذلک (یضمن) اذا کان یمشی فی الطریق حاملًا سیفًا، أو حجرًا، أو لبنةً، أو خشبةً، فسقط من یده فقتله، لوجود معنی الخطأفیه، و حصوله علی سبیل المباشرة، لوصول الآلة للبشرة المقتول، ولو کان لابسًا سیفًا، فسقط علی غیره فقتله، أو سقط عنه ثوبه، أو ردائه، أو طیلسانه، أو عمامته، وهو لابسه علی انسان فتعقل به فتلف، فلا ضمان علیه أصلًا، لان فی اللبس ضرورة، اذا الناس یحتاجون الی لبس هذه، والتحرز عن السقوط لیس فی وسعهم، فکانت البلیة فیه عامّة، فتعذر التضمین، ولا ضرورة فی الحمل، والاحتراز عن سقوط المحمول ممکن أیضًا ۔ و ان کان الذی لبسه مما لا یلبس عادة فهو ضامن . (۱)

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ج:۷ ص: ۲۷۱

یعنی اگر کوئی شخص راستے میں تلوار اٹھا کر چل رہا ہو، یا پتھر، یا اینٹ، یا لکڑی اٹھا کر چل رہا ہو، اور راستے میں ان میں سے کوئی چیز گر جائے، اور اس کے نتیجے میں کوئی آدمی مر جائے تو یہ اٹھانے والا شخص ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس میں خطاء کے معنی بھی پائے جا رہے ہیں، اور اس شخص کا یہ عمل علی سبیل المباشرۃ پایا جا رہا ہے، اس لئے کہ وہ آلہ مقتول کے جسم تک پہنچ گیا...... اور اگر وہ شخص تلوار کو گلے میں لٹکائے ہوئے تھا، پھر وہ تلوار دوسرے شخص پر گر گئی، اور اس کو قتل کر دیا، یا اس شخص کا کپڑا، یا اس کی چادر، یا اس کا چغہ، یا اس کا عمامہ جن کو وہ شخص پہنے ہوئے تھا، ان میں سے کوئی کپڑا دوسرے شخص پر گرا، اور وہ شخص اس میں الجھ کر ہلاک ہو گیا، تو اس کپڑے والے پر کوئی ضمان نہیں آئے گا، اس لئے کہ ان کپڑوں کا پہننا ایک ضرورت ہے، اور لوگ ان کپڑوں کو پہننے کے محتاج ہیں، اور ان کپڑوں کو گرنے سے بچانا انسان کی وسعت اور قدرت میں نہیں، لہٰذا اس کے اندر بلویٰ عام ہے، جس کی وجہ سے پہننے والے کو ضامن بنانا متعذر ہے (جہاں تک ان چیزوں کا تعلق ہے جن کو وہ اٹھا کر راستے میں چل رہا تھا) ان کو اٹھا کر چلنے کی ضرورت نہیں تھی، اور ان چیزوں کو گرنے سے بچانا بھی ممکن تھا (اس کے باوجود اس نے گرنے سے نہیں بچایا، اس لئے اس شخص پر ضمان آئے گا) البتہ اگر کوئی شخص ایسا لباس پہن کر راستے میں چلے جو عادۃً نہیں پہنا جاتا (اور وہ لباس ہوا سے اڑ کر دوسرے شخص پر گر جائے، اور وہ الجھ کر ہلاک ہو جائے) تو وہ شخص ضامن ہوگا۔

مندرجہ بالا مسئلہ کی تائید اس مسئلہ سے بھی ہوتی ہے جو ہم نے ''قاعدہ ثانیہ''

کے تحت ذکر کیا تھا کہ اگر کوئی جانور مر کر گر جائے، یا بیماری کی وجہ سے، یا شدید تیز ہوا کی وجہ سے وہ جانور گر جائے، اور اس کے گرنے کی وجہ سے کسی چیز کا نقصان ہو جائے، تو سوار اس نقصان کا ضامن نہ ہوگا۔ (۱)

(۴) اگر کوئی انسان شارع عام پر مقررہ رفتار سے، نظم کے مطابق، لائن کی پابندی کرتے ہوئے، اور ٹریفک کے قوانین کے مطابق دیکھتے ہوئے گاڑی چلائے، اچانک کوئی آدمی اس کی گاڑی کے سامنے چھلانگ مار دے، اور بریک وغیرہ کے ذریعہ گاڑی کو روکنے کے باوجود گاڑی اس شخص سے ٹکرا جائے، تو اس کے بارے میں سعودی عرب کی "اللجنة الدائمة للبحوث والافتاء" نے مختلف احتمالات ظاہر کئے ہیں، اور کسی ایک کو حتمی قرار نہیں دیا، چنانچہ اس "لجنة" نے مندرجہ ذیل قرارداد منظور کی ہے:

أمكن أن يقال بتضمين السائق من مات بالصدم أو كسر مثلًا، بناء على ما تقدم من تضمين الراكب أو القائد أو السائق ما وطئت الدابة بيديها، و قد يناقش بان كبح الدابة و ضبطها ايسر من ضبط السيارة ـ ويمكن أن يقال بضمان كل منهما ما تلف عند الآخر من نفس و مال، بناء على ما تقدم من الحنفية و المالكية و الحنابلة و من وافقهم فى تضمين المتصادمين ـ و يمكن ان يقال بضمان السائق ما تلف من نصف الدية أو نصف الكسور، لتفريطه بعدم احتياطه بالنظر لما أمامه من

(۱) مغنى المحتاج للشربينى ج:٤ ص:٢٠٤، ٢٠٥

**بعيد، و بضمان المصدوم نصف ذلك لاعتدائه بالمرور فجائة امام السيارة دون الاحتياط لنفسه، بناءً على ما ذكره الشافعي و زفر و عثمان االبتي ومن وافقهم في تضمين المتصادمين ۔ و يحتمل ان يقال : أنه هدر، لانفراده بالتعدي . (١)**

(اس ''لجنة'' نے چاراحتمالات بیان کئے ہیں، پہلا احتمال یہ ہے کہ) جو شخص اکسیڈ ینٹ کی وجہ سے مرجائے، یااس کے ہاتھ پاؤں ٹوٹ جائیں تو ممکن ہے ڈرائیور کو ضامن قرار دیے جانے کے بارے میں کہا جائے، اس بنیاد پر کہ جو مسئلہ ماقبل میں گزر چکا کہ اگر جانور کسی کو اپنے ہاتھوں سے روندے تو سوار کو، یا جانور کے کھینچنے والے کو، یا جانور کے اکـانے والے کو ضامن قرار دیا جائے گا۔ البتہ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جانور کو قابو کرنا گاڑی کو کنٹرول کرنے کے مقابلے میں آسان ہے ......(دوسرا احتمال یہ ہے کہ) ممکن ہے کہ کہا جائے کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی جان و مال کا ضامن قرار دیا جائے، جیسا کہ حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور جن حضرات نے ان کی موافقت اختیار کی ہے، ان کا یہ قول ماقبل میں گزر چکا کہ متصادمین میں سے ہر ایک کو دوسرے کا ضامن قرار دیا جائے گا......(تیسرا احتمال یہ ہے کہ) ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ ڈرائیور پر نصف دیت اور نصف تاوان کا ضمان لگایا جائے، اس لئے کہ اس ڈرائیور نے اپنے سامنے دور سے دیکھنے میں احتیاط نہ کرنے میں کوتاہی کی ہے......اور جو شخص اس گاڑی سے ٹکرایا ہے اس پر نصف ضمان

---

(١) مجلة البحوث الاسلامية عدد نمبر : ٢٦ ـ ١٤٠٩ھ

اور نصف دیت لگائی جائے، اس لئے کہ اس شخص نے اچانک گاڑی کے سامنے آنے اور اپنی ذات کے لئے عدم احتیاط کی وجہ سے تعدی کی ہے۔ اس حکم کی بنیاد وہ مسئلہ ہے جو امام شافعی، امام زفر اور شیخ عثمان البتی رحمہم اللہ تعالیٰ اور ان کے موافقین نے آپس میں ٹکرانے والے دونوں پر نصف نصف ضمان واجب کیا ہے...... (چوتھا احتمال یہ ہے کہ) اچانک سامنے آنے والے شخص کا خون ہدر ہے، اس لئے کہ وہ شخص تعدی کرنے میں منفرد اور اکیلا ہے۔

مندرجہ بالا مسئلہ میں مجھ پر یہ بات ظاہر ہو رہی ہے کہ۔ واللہ سبحانہ اعلم۔ وہ شخص جس نے گاڑی کے سامنے چھلانگ لگائی، اگر اس نے اتنی قریب سے چھلانگ لگائی ہو کہ معمول کی رفتار سے چلنے والی گاڑی کو اس جیسی جگہ میں بریک کے ذریعہ گاڑی کو روکنا ممکن نہ ہو، اور اس شخص کا چھلانگ لگانا بھی اتنا اچانک ہو کہ احتیاط سے دیکھ بھال کر چلانے والے ڈرائیور کو بھی پہلے سے اس کی توقع نہ ہو، تو اس جیسی صورت حال میں اس ہلاکت اور نقصان کو گاڑی کے ڈرائیور کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا۔ اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ ڈرائیور ہلاکت اور نقصان کا ''مباشر'' ہے، لہٰذا وہ ڈرائیور ضامن نہ ہوگا، اور چھلانگ لگانے والا شخص اپنے کو ہلاک کرنے کا ''مسبب'' ہوگا۔ اور اس کی مندرجہ ذیل وجوہ ہیں :

## پہلی وجہ

پہلی وجہ یہ ہے کہ اگر ہم اس صورت میں ڈرائیور کو ضامن ٹھہرائیں تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ ایک شخص خودکشی کرنے اور اپنے آپ کو ہلاک کرنے کا پختہ

ارادہ کرلے، اور پھر اپنے کو ہلاک کرنے کے لئے کسی گاڑی یا ریل کے سامنے چھلانگ لگادے تو کیا اس کی ہلاکت کا ضامن ڈرائیور ہوگا؟ یہ بالکل بداہت کے خلاف ہے۔

## دوسری وجہ

دوسری وجہ یہ ہے کہ ہم پیچھے ''قاعدہ ثانیہ'' کی تشریح میں یہ ثابت کرچکے ہیں کہ ''مباشر'' پر ضمان لازم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ کسی شک کے بغیر ''مباشر'' سے ہلاک کرنے کی مباشرۃ ثابت ہو، لہٰذا جہاں کہیں ''مسبب'' کی تاثیر ''مباشر'' کی تاثیر سے زیادہ قوی ہوگی، یا مباشر کا اختیار کسی دوسرے شخص کے فعل کی وجہ سے منعدم ہوچکا ہو، جیسا کہ جانور کو اکسانے کے مسئلہ میں پیچھے گزر چکا، تو ایسی صورت میں ''مباشر'' کو اِتلاف کے لئے ''مباشر'' شمار نہیں کیا جائے گا، لہٰذا اس پر ضمان بھی واجب نہیں ہوگا۔

## تیسری وجہ

تیسری وجہ یہ ہے کہ ''مباشر'' کسی دوسرے کی وجہ سے اس فعل کے کرنے پر مجبور ہو، جیسا کہ اِکراہ کی صورت میں ہوتا ہے، تو اس صورت میں اس مباشر کو قتل کے لئے یا اِتلاف کے لئے حقیقی مباشر نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ اِتلاف کی نسبت اس شخص کی طرف کی جائے گی جس نے اس کام کے کرنے پر مجبور کیا ہوگا۔ جیسے کسی شخص نے دوسرے کو کسی انسان کے قتل کرنے پر اِکراہ کیا، اور اس مکرَہ نے اِکراہ ملجِی کی حالت میں اس انسان کو قتل کردیا تو اس صورت میں قاتل مکرَہ پر ضمان نہیں

آئے گا۔ اس لئے کہ مباشرۃ قتل کی نسبت مکرَہ کی طرف نہیں کی جائے گی۔ جبکہ ہمارے زیر بحث مسئلہ میں مباشرۃ الاتلاف کی نسبت ڈرائیور کی طرف بطریق اولیٰ نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ مکرَہ کو اس فعل سے بچنے کی جو قدرت حاصل ہے، وہ اس اِکراہ اس قدرت کو معدوم نہیں کرتا، لہٰذا یہ ممکن ہے کہ مکرَہ اپنی جان کی قیمت پر دوسرے کو قتل کرنے سے رُک جائے، اسی وجہ سے مکرَہ قاتل قتل کرنے پر تعزیری سزا کا مستحق ہوتا ہے۔ برخلاف ہمارے زیر بحث مسئلہ میں ڈرائیور کے پاس چھلانگ لگانے والے شخص کو گاڑی کی ٹکر سے بچانے کیلئے کوئی قدرت اور اختیار نہیں ہوتا۔

## چوتھی وجہ

چوتھی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ ہم صاحب ہدایہ کی طرف سے یہ بات ماقبل میں بیان کر چکے ہیں کہ اگر کسی واقعہ میں ''مسبب'' متعدی ہو، اور ''مباشر'' غیر متعدی ہو تو اس صورت میں ''مباشر'' کے مقابلے میں ''مسبب'' ضمان ادا کرنے کا زیادہ مستحق ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمارے زیر بحث مسئلہ میں چھلانگ لگانے والا متعدی ہے، اور ڈرائیور غیر متعدی ہے، لہٰذا چھلانگ لگانے والا ہی اپنے فعل کا ذمہ دار ہونا چاہیے۔

## پانچویں وجہ

پانچویں وجہ یہ ہے کہ اس واقعہ میں کم از کم ڈرائیور کے مباشر ہونے اور اس کے ضامن ہونے میں شک واقع ہو چکا ہے، اس شک کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ "اللجنة الدائمة للبحوث و الافتاء" جس کا ذکر پیچھے گزر چکا، اس

"لجنة" نے ڈرائیور پر ضمان واجب کرنے میں تردد کا اظہار کیا ہے، اور شک کی صورت میں ضمان واجب نہیں ہوتا۔ چنانچہ علامہ بغدادی رحمۃ اللہ علیہ "مجمع الضمانات" میں فرماتے ہیں:

رجل حفر بئرا فی الطریق، فسقط فیها انسان و مات، فقال الحافر: انه ألقی نفسه فیها، و کذبته الورثة فی ذلک، کان القول قول الحافر فی قول أبی یوسف الآخر، وهو قول محمد، لأن الظاهر ان البصیر یری موضع قدمه، و ان کان الظاهر أن الانسان لا یوقع نفسه، و اذا وقع الشک، لا یجب الضمان بالشک (۱)

ایک شخص نے راستے میں کنواں کھودا، ایک انسان اس کنویں میں گر کر مر گیا، اب کنواں کھودنے والے نے کہا کہ اس شخص نے اپنے آپ کو خود کنویں میں ڈالا ہے، لیکن مرنے والے کے ورثاء نے اس کی تکذیب کر دی تو اس صورت میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے دوسرے قول کے مطابق کنواں کھودنے والے کا قول معتبر ہوگا، اور یہی قول امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا ہے، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ بینا انسان اپنے قدم رکھنے کی جگہ کی طرف دیکھتا ہے، دوسری طرف یہ بھی ظاہر ہے کہ انسان خود سے اپنے آپ کو نہیں گراتا، چونکہ اس میں شک پیدا ہو گیا، لہٰذا شک کی وجہ سے حافر پر ضمان واجب نہیں کیا جا سکتا۔

## ڈرائیور کو ضامن ٹھہرانے پر استدلال

بعض اوقات مندرجہ بالا واقعہ میں ڈرائیور کو ضامن قرار دینے پر مندرجہ

(۱) مجمع الضمانات للبغدادی ص: ۱۸۰ باب: ۱۲ فصل: ۲

ذیل دلائل سے استدلال کیا جاتا ہے :

(الف) تمام فقہاء کا اس مسئلہ پر اتفاق ہے کہ چلنے کے دوران اگر جانور کسی کو روند دے تو اس جانور کے سوار کو اس نقصان کا ضامن قرار دیا جائے گا، اور اس مسئلہ سے اس صورت کا استثناء نہیں کیا کہ اگر کوئی شخص جانور کے سامنے چھلانگ لگا دے (تو اس صورت میں سوار ضامن نہیں ہوگا) استثناء نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حضرات فقہاء اس کے قائل ہیں کہ اس صورت میں بھی سوار ضامن ہوگا۔

یہ دلیل درست نہیں۔ اس لئے کہ فقہاء نے اس استثنائی صورت کو ضمان واجب کرنے کے لئے نہ نفیاً ذکر کیا ہے، اور نہ اثباتاً ذکر کیا ہے، اور فقہاء کا اس صورت سے مجرد سکوت ضمان کے واجب ہونے پر دلالت نہیں کرتا، اس لئے کہ ساکت کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ خاص طور پر اس وقت جبکہ فقہاء کرام نے دوسرے جزئیات کے ضمن میں ایسے اصول ذکر فرمائے ہیں جو اس صورت میں ضمان واجب نہ ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ شاید فقہاء نے اس صورت کا ذکر اس وجہ سے نہیں کیا کہ اس زمانے میں یہ صورت نادر تھی، کیونکہ جانور کو قابو کرنا گاڑی کو قابو کرنے کے مقابلے میں آسان ہے، اس لئے کہ جانور از خود حرکت کرسکتا ہے، بعض اوقات جانور اپنے چلنے کے دوران راستے میں کسی کو دیکھتا ہے تو اس سے ایک طرف کو ہو جاتا ہے، برخلاف گاڑی کے (کہ وہ خود سے ایک طرف کو نہیں ہوسکتی) اور دوسرے یہ کہ اس زمانے میں شہری راستے اصل میں پیدل چلنے والوں کے لئے بنائے جاتے تھے، اس لئے ان راستوں پر جانور تیزی سے

نہیں چل سکتے تھے، برخلاف گاڑیوں کے، کہ وہ ایسے راستوں پر چلتی ہیں، جو تیز رفتار گاڑیوں ہی کے لئے بنائے جاتے ہیں۔

(ب) اور کبھی دلیل کے طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ اگر کوئی سونے والا شخص دوسرے شخص پر پلٹ جائے تو اس کے نتیجے میں جو نقصان ہوگا، سونے والا شخص اس نقصان کا ضامن ہوگا، حالانکہ سونے والا شخص غیر مکلف ہوتا ہے، لیکن فقہاء کرام نے بالاجماع اس سونے والے پر ضمان کا حکم لگایا ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ مباشر ضامن ہوتا ہے، اگرچہ وہ فعل اس سے غیر اختیاری طور پر صادر ہوا ہو، لہٰذا مناسب یہ ہے کہ ڈرائیور بھی ضامن ہو، اگرچہ بغیر اختیار کے ہلاکت صادر ہوئی ہو۔

مندرجہ بالا استدلال کا جواب یہ ہے کہ اگر کسی شخص کی ہلاکت میں صرف ''مباشر'' ہی تنہا سبب ہو تو اس صورت میں ہلاکت کا ضامن وہی ہوگا، اگرچہ اختیار کے بغیر وہ ہلاکت اس سے ہوئی ہو، البتہ اس سے وہ صورت مستثنیٰ ہوگی جس میں بچنا ممکن ہی نہ ہو، اور اس میں عموم بلوی ہو۔ جیسا کہ ہم نے ماسبق میں "بدائع الصنائع" سے یہ مسئلہ نقل کیا تھا کہ اگر کوئی شخص تلوار گلے میں لٹکا کر جا رہا ہو (اور وہ تلوار کسی کے اوپر گر جائے، اور وہ ہلاک ہو جائے) تو وہ شخص ضامن نہیں ہوگا۔ لیکن اگر کسی مسئلہ میں کوئی دوسرا شخص مختار ہو، اور ہلاک کرنے کی نسبت مباشر کی طرف کرنے میں وہ شخص مزاحم ہو، اور اس شخص کے فعل کی تاثیر ''مباشر'' کے فعل کی تاثیر سے زیادہ قوی ہو تو اس صورت میں ہلاکت کی نسبت اس دوسرے شخص کی طرف کی جائے گی، جیسا کہ ماقبل میں ہم ایک سے زیادہ مثالوں میں ذکر کر چکے ہیں، اور

خاص طور پر جانور کو اکسانے کے مسئلے میں۔ اور اس مسئلہ میں جس میں کوئی راستے میں پڑے ہوئے پتھر کی وجہ سے کسی دوسرے شخص پر گر جائے (اور وہ ہلاک ہو جائے) تو گرنے والا ضامن نہ ہوگا، بلکہ راستے میں پتھر رکھنے والا ضامن ہوگا۔

جہاں تک سونے والے مسئلہ کا تعلق ہے (کہ سونے والا شخص اگر دوسرے شخص پر گر جائے تو سونے والا ضامن ہوگا) تو وہاں سونے والے کی طرف اہلاک کی نسبت کرنے میں کوئی مزاحم نہیں ہے۔ برخلاف گاڑی کے زیر بحث مسئلے کے، کہ یہاں چھلانگ لگانے والا شخص اہلاک کی نسبت ڈرائیور کی طرف کرنے میں مزاحم ہے، اور وہ چھلانگ لگانے والا تعدی کی وجہ سے اہلاک کی نسبت کا اس ڈرائیور کی طرف نسبت کرنے کے مقابلے میں زیادہ مستحق ہے، جس نے قوانین کی پابندی کی تھی، اور اس کے پاس اختیار بھی نہیں تھا۔

اسی وجہ سے مسئلہ یہ ہے کہ اگر زید یہ دیکھے کہ عمرو سو رہا ہے، اور قریب ہے کہ عمرو سوتے ہوئے پلٹ جائے (اور نیچے گر جائے) چنانچہ زید نے ایک بچہ اس کے نیچے لا کر رکھ دیا، تاکہ وہ سونے والا اس بچہ پر پلٹ جائے، اور اس کو ہلاک کر دے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس صورت میں ضمان سونے والے پر نہیں ہوگا، بلکہ اس شخص پر ہوگا جس نے وہ بچہ لا کر اس کے نیچے رکھا۔ باوجودیکہ ظاہری اعتبار سے وہ سونے والا مباشر ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ بچے کو نیچے رکھنے والا شخص ہلاکت کی نسبت سونے والے کی طرف کرنے میں مزاحم ہے، اور اس کے فعل کی تاثیر سونے والے کے فعل کی تاثیر سے زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ بچے کو نیچے رکھنے والا

مختار بھی ہے، اور متعدی بھی ہے۔ بخلاف سونے والے کے (نہ وہ مختار ہے، اور نہ وہ متعدی ہے) یہی صورت حال ہمارے زیر بحث مسئلے میں ڈرائیور کی ہے۔

الحمدللہ، اللہ جل شانہ کی توفیق سے یہاں تک میں نے ٹریفک کے حادثات کے ان اہم مسائل کو بیان کر دیا جن میں ہمارے اس دور میں اشتباہ پایا جاتا ہے، اور ان قواعد اور اصولوں کو بھی بیان کر دیا جن پر اس طرح کے مسائل مبنی ہیں، اور اب اس باب سے متعلق دوسرے مسائل کو اس بنیاد پر نکالنا ممکن ہو گیا، اور اس مختصر بحث میں وقت کی تنگی کی وجہ سے اور دوسرے اہم کاموں کے نظم میں شامل ہونے کی وجہ سے، خواہش کے باوجود میں اس بات پر قادر نہیں ہوں کہ اس باب سے متعلق تمام جزئیات کو جمع کر دوں، لیکن مجھے امید ہے کہ اس مختصر بحث میں جو کچھ میں نے ذکر کیا ہے وہ انشاء اللہ دوسری صورتوں کے احکام کے استخراج اور استنباط کے لئے مدد گار اور معین ثابت ہوگا۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ أتم و أحکم

و آخر دعوانا ان الحمد للہ ربّ العلمین

# دین اور مالی دستاویز کی فروخت

## اوران کا شرعی متبادل

(۲)

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

## (۲) دین اور مالی دستاویز کی فروخت اور ان کے شرعی متبادل

یہ مقالہ ''بیع الدین والأوراق المالیة و بدائلها الشرعیة '' کے عنوان سے حضرت والا مدظلہم نے ''اسلامی فقہ اکیڈمی'' کے گیارہویں اجلاس منعقدہ منامہ، بحرین بتاریخ رجب ۱۴۱۹ھ میں پیش کرنے کے لئے تحریر فرمایا تھا، بعد میں یہ مقالہ ''بحوث فی قضایا فقهیة معاصرة '' کی جلد ثانی میں شائع ہوا۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# دین اور مالی دستاویز کی فروخت

اور

# ان کے شرعی متبادل

یہ مقالہ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے بحرین کے شہر منامہ میں مجمع الفقہ الاسلامی کے گیارہویں اجلاس منعقدہ رجب ر ۱۴۱۹ھ کے موقع پر پیش فرمایا۔

**الحمد للّٰہ ربّ العٰلمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین وخاتم النبیین وامام المتقین سیدنا ومولانا محمد النبی الأمین وعلی آلہ و اصحابہ الطیبین الطاھرین، وعلی کل من تبعھم باحسان الی یوم الدین. امّا بعد!**

بل آف ایکسچینج کی کٹوتی، ٹریژری بلز کی نیلامی، انویسٹمنٹ سرٹیفیکیٹس، ڈیبٹ سرٹیفیکیٹس اور دیگر مالیاتی دستاویز کی "اسٹاک ایکسچینج" میں خرید وفروخت کی صورت میں "دیون" کا لین دین سرمایہ دارانہ نظام کی نمایاں خصوصیت بن چکا ہے، اس قسم کے تمام معاملات کا حاصل "دین" کو فیس ویلیو سے کم یا زیادہ پر فروخت کرنا ہے، بعض مالکی اور شافعی علماء کے اقوال میں "بیع الدین" کے جواز کا

ذکر ہے، ہمارے دور کے کچھ لوگوں نے اس کی ایک غلط تشریح لے لی، اوراس کی بنیاد پر ''دین'' کو فیس ویلیو سے کم یا زیادہ پر فروخت کرنے کو جائز قرار دیدیا۔

چنانچہ ضرورت محسوس ہوئی کہ دین کی فروخت اوراس کی تمام اقسام کا شرعی حکم بیان کردیا جائے، نیز اس موضوع پر فقہاء کرام کے مذاہب کی وضاحت کی جائے، اسی غرض کی تکمیل کے لئے یہ تحقیقی مقالہ پیش کیا جارہا ہے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ مجھے حق اور صحیح بات کہنے کی توفیق عطا فرمائے، ورلغزش وگمراہی سے بچائے، انه تعالٰی سمیع قریب مجیب الدعوات .

## دین کی فروخت کی مختلف صورتیں

دین کی فروخت کی مختلف صورتیں ہیں، جن پر فقہاء نے کلام کیا ہے :

(۱) دین کی فروخت اس دین کے عوض جو خریدنے والے کے ذمہ ہے۔

(۲) دین کی فروخت اس دین کے عوض جو کسی تیسرے شخص کے ذمہ ہے۔

ان دونوں قسموں کو ''بیع الکالی بالکالی'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(۳) کسی سامان کے عوض دین فروخت کرنا اُسی شخص کو جسکے ذمہ دین ہے۔

(۴) نقد کے عوض دین فروخت کرنا اُسی شخص کو جس کے ذمہ دین ہے۔

ان دونوں قسموں کو ''بیع الدین ممن علیه الدین '' (دین کی فروخت اس شخص کو کرنا جس پر دین ہے) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(۵) جس شخص کے ذمہ دین ہے اس کے علاوہ کسی اور کو سامان کے عوض دین فروخت کرنا۔

(٦) جس شخص کے ذمہ دین ہے اس کے علاوہ کسی تیسرے شخص کو نقدی کے عوض فروخت کرنا۔

ان دونوں صورتوں کو "بیع الدين من غير من عليه الدين" کہا جاتا ہے۔ ذیل میں ہم ان تمام اقسام میں سے ہر ایک پر علیحدہ گفتگو کریں گے۔

## بیع الکالی بالکالی

جہاں تک "دین کی فروخت دین کے عوض" کا تعلق ہے، جسے بیع الکالی بالکالی بھی کہا جاتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں (۱) عقد بیع خود مدیون کے ساتھ کیا جائے (۲) یا تیسرے فریق کے ساتھ عقد بیع ہو۔

پہلے کی مثال : ایک آدمی دوسرے سے یہ کہے میں تم سے ایک ٹن گندم دو ہزار روپے کے بدلے خریدتا ہوں، اس طرح کے دونوں عوض ایک ماہ بعد ایک دوسرے کے حوالے کئے جائیں گے۔ اس عقد کے نتیجے میں ایک ٹن گندم بائع کے ذمہ دین ہوگئی، اور دو ہزار روپے مشتری کے ذمہ دین ہوگئے، اور ایک دین کے عوض دوسرے دین کی فروختگی عمل میں آگئی۔

اسی کی ایک اور مثال یہ ہے کہ زید نے ایک ٹن گندم بیع سلم کے طور پر فروخت کی، لیکن مقررہ وقت پر زید مشتری کو وہ ایک ٹن گندم ادا نہیں کرسکا، تو زید نے مشتری سے کہا کہ وہ گندم جو میرے ذمہ ہے، اسے مجھے تین ہزار روپے میں فروخت کردو، اور یہ تین ہزار روپے میں ایک ماہ بعد ادا کروں گا، اس طرح جو گندم بائع کے ذمہ دین تھی، وہ بائع نے خود اس نقد کے عوض خرید لی، جو نقد اس کے ذمہ

دین ہے۔ جمہور فقہاء کا اس بیع کے شرعاً ممنوع ہونے پر اتفاق ہے، جس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معروف حدیث ہے :

**ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم نھی عن البیع الکالیٔ بالکالیٔ ۔ (۱)**

اس حدیث پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، کیونکہ اس کے تمام طرق میں ضعف پایا جاتا ہے۔ یہ حدیث حضرت عبداللہ بن عمر اور رافع بن خدیج رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے مروی ہے، اور ان دونوں طرق کا مدار موسیٰ بن عبیدہ الربذی پر ہے، اور یہ جمہور محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، یہاں تک کہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ان سے روایت کرنا حلال نہیں، جب ان سے کہا گیا کہ شعبہ تو ان سے روایت کرتے ہیں؟ تو انہوں نے کہا کہ اگر شعبہ کو وہ بات پتہ چل جائے جو دوسروں کو معلوم ہے تو وہ بھی روایت کرنا چھوڑ دیں۔ (۲)

یاد رہے حاکم اور دار قطنی نے یہ حدیث موسیٰ بن عبیدہ کے بجائے موسیٰ بن

---

(۱) یہ حدیث حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے، جیسا کہ حاکم نے مستدرک میں تخریج کی ہے، ۲:۶۵، حدیث نمبر ۲۳۴۲/۲۱۳، اور صفحہ نمبر ۲:۶۶، حدیث نمبر ۲۳۴۳/۲۱۴، مطبوعہ بیروت، ۱۴۱۱ھ، اور دار قطنی نے اپنی سنن میں ذکر کیا ہے، ۳:۷۱، ۷۲، نمبر ۲۶۹، ۲۷۰، کتاب البیوع میں، اور بیہقی نے سنن الکبریٰ میں ذکر کیا ہے، ۵:۲۹۰، باب ماجاء فی النھی عن البیع الدین بالدین، عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں ۸:۹۰، حدیث نمبر ۱۴۴۴۰، ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں ۶:۵۹۸، حدیث نمبر ۲۱۶۹، طحاوی نے شرح معانی الآثار میں، ۴:۲۱، مطبوعہ مصر، اور بزار نے اپنی مسند میں، جیسا کہ ہیثمی کی کشف الاستار میں ہے ۲:۹۱، نمبر ۱۲۸۰، ابن عدی نے کامل میں ۶:۲۳۳۵، اسی طرح مروی ہے رافع بن خدیج سے جیسا کہ طبرانی نے المعجم الکبیر میں تخریج کی ہے، ۴:۲۱۷، حدیث نمبر ۴۳۷۵

(۲) تہذیب التہذیب ، ۱۰:۳۵۷

عقبہ کے طریق سے روایت کی ہے۔ اس لئے حاکم نے اسے ''مسلم'' کی شرط پر صحیح کہا ہے۔ امام ذہبی نے اس پر کوئی گرفت نہیں کی (۱) تاہم امام بیہقی نے اپنی سنن میں اس بات کو وہم قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ اس حدیث کے راوی موسیٰ بن عبیدہ ہیں، موسیٰ بن عقبہ نہیں ہے۔ (۲)

امام ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق دار قطنی نے ''علل'' میں اعتراف کیا ہے کہ اس روایت میں موسیٰ بن عبیدہ منفرد ہیں (۳) چنانچہ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ دار قطنی نے جو اپنی سنن میں موسیٰ بن عقبہ کا ذکر کیا ہے وہ ان کا وہم ہے۔

باوجودیکہ اس حدیث کی سند ضعیف ہے، لیکن مصنف ابن عبد الرزاق کی درج ذیل روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے :

أخبرنا الأسلمي قال: حدثنا عبد لله بن دينار، عن ابن عمر قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الكالئ، وهو بيع الدين بالدين، وعن بيع المجر، وهو بيع ما في بطون الابل (كذا) و عن الشغار .

''حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع الکالی سے منع فرمایا، اور یہ بیع الدین بالدین ہے۔ اور اونٹنی کے پیٹ میں موجود بچے کو فروخت کرنے سے، اسی طرح اپنی بہن یا بیٹی کے بدلے کسی کی بہن یا بیٹی سے بغیر مہر نکاح کرنے سے منع فرمایا''

---

(۱) مستدرك الحاكم مع التلخيص ، ۵۷:۲ مطبوعه دائرة المعارف

(۲) سنن بيهقى ۲۹:۵

(۳) تلخيص الحبير ۲٦:۳ نمبر ۱۲۰۵

اس روایت میں موسیٰ بن عبیدہ نہیں، بلکہ یہ روایت ''اسلمی'' کے طریق سے مروی ہے، جن کا پورا نام ابراہیم بن ابی یحییٰ الاسلمی ہے (۱) ان کے بارے میں محدثین کا کلام معروف ہے، اکثر محدثین نے ان کی روایت کو ترک کیا ہے، تاہم امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ان سے کثرت سے روایت کی ہے، اوران کے بارے میں فرمایا ہے'' کہ ان کا آسمان سے یا کہیں اوپر سے گر جانا میرے نزدیک آسان بات ہے، ان کے جھوٹ بولنے سے، اوروہ حدیث میں ثقہ تھے'' نیز ابن عقدہ، ابن الاصبہانی اور ابن عدی نے بھی ان کو ثقہ کہا ہے، اس کے مقابلے میں اکثر محدثین نے ان کی بدعت کے باعث ان کی روایت کو ترک کیا ہے، اور امام ذہبی کے بیان کردہ ضابطہ کے مطابق جرح مقدم ہونی چاہیے (۲) امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی توثیق کی بنیاد پر ان کی روایت کو قابل اتباع قرار دیے جانے کا امکان باقی رہتا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

پھر یہ کہ جمہور علماء نے اس حدیث کے مضمون پر عمل کرتے ہوئے بیع الدین بالدین کو حرام قرار دیا ہے، نیز محدثین سے نقل کیا گیا ہے کہ اہل علم کی طرف سے حدیث کے مضمون کو بالعموم قبولیت حاصل ہو جانے سے سند کے ضعف کی تلافی ہو جاتی ہے۔ چنانچہ امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ صحیح حدیث کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

**وكذا ماعتضد بتلقي العلماء له بالقبول، قال بعضهم: يحكم للحديث بالصحة اذا تلقاه الناس باقبول وان لم يكن له اسناد صحيح، قال ابن عبد البر في الاستذكار:**

---

(۱) نصب الراية ٤:٤٠

(۲) ميزان الاعتدال ۱:٥٩

لما حکی عن الترمذی أن البخاری صحح حدیث البحر "هو الطهور مائه" و اهل الحدیث لا یصححون مثل اسناده، لکن الحدیث عندی صحیح، لأن العلماء تلقوه بالقبول، و قال فی التمهید، روی عن جابر عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم : الدینار أربعة و عشرون قیراطًا قال: و فی قول جماعة العلماء و اجماع الناس علی معناه غنی عن الاسناد فیه . (۱)

اسی طرح وہ قول جو علماء کے قبول کرنے کے باعث مضبوط ہوا ہو، بعض علماء نے کہا ہے : جب علماء اس کو قبول کرلیں تو اس پر صحیح حدیث ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اگرچہ اس کی سند صحیح نہ ہو۔ علامہ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ نے استذکار میں کہا ہے :

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث البحر "هو الطهور مائه" کو صحیح قرار دیا ہے، جبکہ محدثین اس جیسی سند کو صحیح نہیں کہتے، لیکن میرے نزدیک حدیث صحیح ہے، کیونکہ علماء نے اس کو عمومی طور پر قبول کیا ہے، اور تمہید میں حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول روایت "الدینار اربعة و عشرون قیراطا" کو بطور مثال ذکر کر کے فرماتے ہیں "علماء کی طرف سے اس روایت کو قبول کئے جانے اور لوگوں کے اجماع کی بنیاد پر سند کی کمزوری دور ہوگئی"

(۱) تدریب الراوی للسیوطی، ص/ ۲۵ ، مطبوعہ مدینہ منورہ

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں :

**"و مما يصح الحديث أيضًا عمل العلماء على وفقه، و قال الترمذى عقيب رواية : حديث غريب، والعمل عليه عند أهل العلم الخ و فى الدار قطنى، قال القاسم وسالم : عمل به المسلمون، و قال المالك : شهرة الحديث بالمدينة تغنى عن الصحة سنده "** (۱)

صحیح حدیث کی ایک علامت یہ ہے کہ علماء اس کے مطابق عمل پیرا ہوں، چنانچہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں : **حديث غريب، والعمل عليه عند اهل العلم الخ** . دار قطنی میں ہے، **قال القاسم و سالم : عمل به المسلمون** اگر چہ یہ حدیث سند کے اعتبار سے غریب ہے، لیکن اس پر اہل علم کا عمل ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مدینہ منورہ میں کسی حدیث کی شہرت اس حدیث کی سند کی صحت سے مستغنی کر دیتی ہے۔

امام سخاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ :

**و كذا اذا تلقت الأمة الضعيفة بالقبول يعمل به على الصحيح ...... ولهٰذا قال الشافعى رحمة الله عليه فى حديث "لاوصية لوارث" انه لا يثبته اهل الحديث، ولكن العامة تلقة بالقبول، و عملوا به حتى جعلوه ناسخًا لآية الوصية .** (۲)

---

(۱) فتح القدير لابن الهمام ۳: ۳٤۹، كتاب الطلاق، بحث طلاق الامة

(۲) فتح المغيث للسخاوى ۱: ۲٦۸

جب امت کسی ضعیف حدیث کو بالعموم قبول کرلے تو درست قول کے مطابق ایسی حدیث پر عمل ضروری ہوگا، اس لئے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ''لا وصیۃ لوارث'' والی حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ محدثین اس کی سند کو صحیح نہیں مانتے، لیکن امت نے اس کو قبول کیا ہے، اور اس پر عمل پیرا ہیں، یہاں تک کہ اس حدیث کو آیت وصیت کے لئے ناسخ قرار دیا ہے۔

امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث '' من جمع بین الصلاتین من غیر عذر فقد أتی بابا من ابواب الکبائر'' کے بارے میں بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

> الحدیث اخرجه الترمذی، و قال: حسن، ضعفه احمد و غیره، و العمل علی هذا الحدیث عند اهل العلم، فأشار بذلک ان الحدیث المتضد بقول اهل العلم، و قد غیر واحد بأن من دلیل صحة الحدیث قول اهل به، و ان لم یکن له اسناد یعتمد مثله . (۱)

اس حدیث کی تخریج امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے، اور حسن قرار دیا ہے، اور امام احمد وغیرہ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، جبکہ اس حدیث پر اہل علم کا عمل ہے، تو اس سے اشارہ ملا کہ یہ حدیث اہل علم کے قول کے باعث مضبوط ہوئی، جبکہ متعدد محدثین نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ حدیث کی صحت کے دلائل میں ایک یہ بھی ہے کہ اہل علم کا عمل اس پر ہو، اگر چہ اس کی سند ایسی ہو جو قابل اعتماد نہ ہو۔

---

(۱) التعقبات علی الموضوعات، ص/۱۴، مطبوعه لاهور ۱۸۸۶ء

بہر حال! جمہور علماء کا بیع الکالی بالکالی کی حرمت پر اتفاق ہے۔ اکثر فقہاء نے اس کو بیع الدین بالدین سے تعبیر کیا ہے، یہاں تک بعض حضرات نے تو اس کے ممنوع ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: اس بارے میں کوئی صحیح حدیث تو نہیں ہے، تاہم اس بات پر اجماع ہے کہ بیع الدین بالدین جائز نہیں ہے(۱) لیکن حقیقت یہ ہے کہ اجماع بیع الدین بالدین کی بعض صورتوں کے ناجائز ہونے پر ہے، مثلاً: عقد سلم میں تین دن سے زیادہ رأس المال کی ادائیگی کو مؤخر کرنا، یا مسلم فیہ کو رأس المال سے زائد قیمت پر تبدیل کرنا۔

مالکیہ نے بیع الدین بالدین کی بعض صورتوں کو جائز قرار دیا ہے، نیز ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن القیم رحمہما اللہ تعالیٰ نے بھی اس کی کچھ قسموں کو جائز قرار دیا ہے(۲) چونکہ ہماری اس تحقیق کا تعلق ان صورتوں سے نہیں ہے، لہٰذا اس موضوع پر اتنی ہی گفتگو پر ہم اکتفاء کرتے ہیں۔

## (۲) مدیون سے دین کی بیع کرنا

دَین کی بیع کی دوسری صورت یہ ہے کہ دَین کی بیع اسی مدیون سے موجودہ قیمت پر کی جائے، اس صورت کو فقہائے کرام "بیع الدین ممن هو عليه" سے تعبیر کرتے ہیں، اور جمہور فقہاء کے ہاں یہ بیع جائز ہے۔ چنانچہ علامہ کاسانی رحمۃ اللہ

---

(۱) فیض القدیر للمناوی ۳۳:۶

(۲) دیکھئے: الدسوقی علی الشرح الکبیر، ۱۹۵:۳ الی ۱۹۷، دارلفکر بیروت، اعلام الموقعین، ۳۸۸:۲، اور دیکھئے: الغرور و أثره فی العقود، للشیخ الدکتور الصدیق محمد امین الضریر ص/۳۳۱

علیہ فرماتے ہیں کہ :

**و يجوز بيعه (يعني الدين) ممن عليه، لأن المانع هو العجز عن التسليم، ولا حاجة الى التسليم هنا، و نظيره : بيع المغصوب أنه يصح من الغاصب، ولا يصح من غيره اذا كان الغاصب منكرًا، ولا بينة للمالك .** (۱)

دین کی بیع اس شخص سے جائز ہے جس شخص پر دین ہے، کیونکہ دین کی بیع سے جواز سے مانع اس کی سپردگی سے عاجز ہونا تھا، اور مدیون سے بیع ہونے کی صورت میں سپردگی کی ضرورت ہی نہیں رہیگی، اس کی نظیر یہ ہے کہ شئی مغصوب کی بیع غاصب سے کرنا درست ہے، غاصب کے علاوہ کسی اور سے بیع کرنا اس وقت درست نہیں جبکہ غاصب غصب سے انکار کردے، اور مالک کے پاس کوئی ثبوت موجود نہ ہو۔

یہ بات مخفی نہیں کہ مدیون سے دین کی بیع کی صورت میں بھی ان تمام شرائط کا پایا جانا ضروری ہے جو عام بیع کے جائز ہونے کے لئے ضروری ہیں، مثلاً یہ کہ بیع کے جائز ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ مبیع بائع کے قبضہ میں ہو، یہ شرط دین کی بیع میں بھی پائی جانی ضروری ہے، اسی وجہ سے مسلم فیہ کی بیع رب السلم کے قبضہ کرنے سے پہلے مسلم الیہ سے کرنا جائز نہیں، اسی لئے علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

**" ولا يجوز بيع المسلم فيه، لأن المسلم فيه مبيع، ولا يجوز البيع قبل القبض "** (۲)

یعنی مسلم فیہ کی بیع جائز نہیں، اس لئے کہ مسلم فیہ مبیع ہے (اور اس پر ابھی تک

---

(۱) بدائع الصنائع ، جلد:۵ صفحه نمبر : ۱۴۸

(۲) بدائع الصنائع ، جلد:۵ ، صفحه:۱۴۸

قبضہ نہیں ہوا) اور قبضہ سے پہلے اس چیز کی بیع جائز نہیں۔

اور امام شیرازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

**و ان كان الدين غير مستقر، نظرت ، فان كان مسلمًا فيه لم يجز بيعه، لما روى أن ابن عباس رضى الله تعالىٰ عنهما سئل عن رجل أسلف في حلل دقاق، فلم يجد تلك الحلل، فقال آخذ منك مقام كل حلة من الدقاق حلتين من الجلّ، فكرهه ابن عباس رضى الله تعالىٰ عنهما.** (۱)

اگر دین غیر مستقر ہو، تو پھر دیکھا جائے گا کہ اگر وہ دین ''مسلم فیہ'' ہے تو اس کی بیع جائز نہیں، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ ان سے ایک شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جس نے باریک کپڑے کے جوڑوں کی بیع سلم کی تھی، اس کے بعد بازار میں ایسے جوڑے نہیں ملے، تو بیع سلم کرنے والے شخص نے کہا کہ میں ایک باریک جوڑے کے بدلے دو جوڑے ''جل'' کے لوں گا۔ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے اس عقد کو ناپسند فرمایا۔

اسی طرح دین اور اس کا عوض دونوں اموال ربویہ میں سے ہوں تو ان کے درمیان بیع کے جائز ہونے کے لئے وہی شرط ہوگی جو اموال ربویہ میں ایک کا دوسرے سے تبادلہ کرنے کی صورت میں ہوتی ہے، اسی وجہ سے فقہاء نے دین میں سے کچھ کم کرنے کی شرط پر دین مؤجل کو معجّل سے بدلنے سے منع فرمایا ہے۔

---

(۱) المجموع شرح المهذب، جلد:۹ ، صفحہ:۲۹۷

جیسا کہ یہ مسئلہ "ضع و تعجل" کے بیان میں تفصیل سے آچکا ہے۔(۱)

اسی طرح اگر مدیون دائن سے دین مؤجل کو زیادہ قیمت دے کر خرید لے تو یہ عین ربا ہوگا، کیونکہ یہ صورت عقد کی طرح ہو جائے گی جس میں دائن مدیون سے کہے کہ "أتقضی أم تربی" کیا دین ادا کرتے ہو؟ یا اس کو بڑھاتے ہو؟ (یعنی یا تو فی الحال دین ادا کرو، ورنہ اس کی مقدار کو ہزار سے گیارہ سو روپے کرو) ایسے عقد کی حرمت قرآن کریم میں نازل ہو چکی ہے۔

لیکن "بیع الدین ممن علیه الدین" کے جائز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مدیون دائن سے یہ کہے کہ "تمہارا جو دین میرے اوپر ہے، اس کے بدلے تم مجھ سے یہ کپڑا خرید لو" یا دائن مدیون سے یوں کہے کہ "میرا دین جو تمہارے ذمے ہے، وہ دین تمہارے اس کپڑے کے عوض فروخت کرتا ہوں" جمہور فقہاء کے نزدیک اس طرح کا عقد جائز ہے۔

## مدیون کے علاوہ دوسرے کو دین فروخت کرنا

"بیع الدین" کی تیسری صورت یہ ہے کہ دائن اپنا دین مدیون کے علاوہ کسی تیسرے شخص کو فروخت کر دے، اس صورت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، احناف، حنابلہ اور ظاہریہ اس طرف گئے ہیں کہ "بیع الدین من غیر من علیه الدین" جائز نہیں، چنانچہ امام محمد بن حسن شیبانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

---

(۱) "ضع و تعجل" پر تفصیلی بحث "فقہی مقالات، جلد اول، صفحہ:۱۰۰، پر قسطوں پر خرید و فروخت کی بحث میں گزر چکی ہے۔۱۲۔

**لا ینبغی للرجل اذا کان له دین ان یبیعه حتی یستوفیه، لأنه غرر، فلا یدری أیخرج أم لا یخرج .** (۱)

اگر کسی شخص کا دوسرے کے ذمے دین ہو، تو اس کے لئے اس دین کو اس وقت تک فروخت کرنا مناسب نہیں، جب تک اس دین کو وصول نہ کرلے، اسلئے کہ ایسے دین کو فروخت کرنا غرر (غیر یقینی صورتحال) ہے، اس لئے کہ وہ خود نہیں جانتا کہ وہ اس دین سے نکل سکے گا یا نہیں (دین وصول بھی ہوگا یا نہیں)

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

**و لا ینعقد بیع الدین من غیر من علیه الدین، لأن الدین اما ان یکون عبارة عن مال حکمی فی الذمة، و امّا ان یکون عبارة عن فعل تملیک المال و تسلیمه، و کل ذلک غیر مقدور التسلیم فی حق البائع، و لو شرط التسلیم علی المدیون لا یصح ایضًا، لأنه شرط التسلیم علی غیر البائع، فیکون شرطًا فاسدًا فیفسد البیع .** (۲)

مدیون کے علاوہ دوسرے کو دین فروخت کرنے کی صورت میں وہ بیع منعقد نہیں ہوگی، کیونکہ دین سے مراد یا تو مال حکمی ہے جو مدیون کے ذمے ہے، یا دین سے مراد مال کا مالک بنانے اور اس کے سپرد کرنے کا فعل ہے، اور یہ دونوں چیزیں بائع کے حق میں غیر مقدور التسلیم ہیں۔ اور اگر مال سپرد کرنے کی شرط مدیون پر لگادی جائے تو یہ بھی درست نہیں، اس لئے کہ یہ بائع کے علاوہ دوسرے

---

(۱) الموطا لامام محمد رحمۃ اللہ علیہ، باب الرجل یکون له العطایا أو الدین علی الرجل فیبیعه، صفحہ:۳۵٤

(۲) بدائع الصنائع، جلد:۵، صفحہ:۱٤۸

پر تسلیم کی شرط لگانا ہو جائے گا، لہٰذا یہ شرط فاسد ہوگی، اور شرط فاسد ہونے کی وجہ سے بیع بھی فاسد ہو جائے گی۔

قاضی ابو یعلیٰ حنبلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

**و اختلف فی بیع الدین ممن هو علیه، فنقل ابو طالب المنع: و نقل منه جواز ذلک، ولا تختلف الروایة انه لا یجوز بیعه من غیر من هو فی ذمته، وجه الاولیٰ، أنه بیع دین قبل قبضه، فلم یصح، کمالو باعه من غیر من هو علیه، و وجه الثانیة أنه اذا باعه ممن هو علیه فقد حصل القبض فیه، فیجب ان یصح و یفارق هٰذا اذا باعه من غیره أنه لا یصح، لأنه قد لا یتمکن من استیفائه ممن هو علیه، فیتعذر تسلیم المبیع، فلهٰذا لم یصح .** (۱)

مدیون ہی سے دین کی بیع کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ ابو طالب نے عدم جواز کو نقل کیا ہے، اور انہی سے اس کا جواز بھی منقول ہے، البتہ اس بارے میں روایتوں میں کوئی اختلاف نہیں کہ جس کے ذمہ دین ہے، اس کے علاوہ دوسرے سے اس دین کی بیع کرنا جائز نہیں۔ جہاں تک عدم جواز والی روایت کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ دین کی بیع ''بیع قبل القبض'' ہے، اور ''بیع قبل القبض'' درست نہیں، جیسا کہ اس شخص سے دین کی بیع کرنا درست نہیں جس پر دین نہیں ہے۔ جہاں تک جواز والی روایت کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ دین اسی شخص کو فروخت کر دیا جس کے ذمہ دین تھا، تو بیع ہوتے ہی قبضہ حاصل

(۱) کتاب الروایتین و الوجهین لأبی یعلیٰ، جلد:۱ ، صفحہ:۳۵۷

ہوگیا، لہٰذا اس بیع کا صحیح ہونا ضروری ہے، ہاں اگر اس دین کی بیع کسی دوسرے سے کردی تو وہ درست نہیں، اس لئے کہ جس پر دین ہے اس سے وصول کرنا مشتری کے لئے ممکن نہیں، لہٰذا مبیع کی سپردگی متعذر ہوگئی، اس وجہ سے یہ بیع درست نہیں۔

علامہ مرداوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

لا يجوز بيع الدين المستقر لغير من هو في ذمته، وهو الصحيح من المذهب، و عليه الاصحاب، و عنه : يصح، قاله الشيخ تقي الدين رحمه الله تعالىٰ، و قد شمل كلام المصنف مسالة بيع الصكاك، وهو الورق و نحوه ...... فان كان الدين نقدًا، أو بيع بنقد لم يجز بلا خلاف، لأنه صرف بنسيئة، و ان بيع بعرض و قبضه في المجلس ففيه روايتان، عدم الجواز، قال الامام أحمد : وهو غرر، والجواز . نص عليها في رواية حرب و حنبل و محمد بن حكم . (١)

یعنی دین مستقر کو مدیون کے علاوہ دوسرے کو فروخت کرنا جائز نہیں، یہی صحیح مذہب ہے، اور اصحاب (حنابلہ) کی یہی رائے ہے، اور ان سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ بیع درست ہے، یہ بات شیخ تقی الدین رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے، اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا کلام ''دستاویز'' کی بیع کے مسئلہ کو بھی شامل ہے............

پس اگر دین نقد ہو، یا اس دین کو نقد کے ذریعہ فروخت کیا جائے تو یہ بالاتفاق ناجائز ہے، کیونکہ یہ ''بیع صرف'' نسیئہ ہے، اور اگر دین کو سامان کے عوض

---

(١) الانصاف للمرداوی، جلد:٥ ، صفحہ:١١٢، نیز دیکھئے : الفروع لابن مفلح ، جلد:٤ ، صفحہ:١٨٥

فروخت کیا جائے، اور مجلس عقد کے اندر ہی سامان پر قبضہ کرلیا جائے تو اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک روایت عدم جواز کی ہے، اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اس میں غرر ہے، اور دوسری روایت جواز کی ہے، حرب، حنبل اور محمد بن حکم کی روایت میں جواز کی صراحت موجود ہے۔

علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ جو اہل ظواہر میں سے ہیں، وہ فرماتے ہیں :

**لا يحل بيع دين يكون لانسان على غيره، لا بنقد، و لا بدين، لا بعين، ولا بعرض، كان ببينة او مقرًا به أو لم يكن، كل ذلك باطل ...... برهان ذلك أنه بيع مجهول و ما لا يدرى عينه، و هذا هو أكل مال بالباطل، و هو قول الشافعي، و روينا عن طريق وكيع، نا زكريا بن أبى زائدة قال: سئل الشعبى عن اشترى صكًا فيه ثلاثة دنانير بشرب؟ قال: لا يصلح، قال وكيع : و حدثنا سفيان عن عبد الله بن ابى السفر عن الشعبى قال: هو غرر.(١)**

یعنی اگر کسی انسان کا دوسرے انسان پر دین ہو تو اس دین کی بیع کسی طرح بھی جائز نہیں، نہ تو نقد کے عوض، نہ دین کے عوض، نہ کسی عین کے عوض، نہ سامان کے عوض، چاہے اس دین کا ثبوت بینہ کے ذریعہ ہوا ہو، یا اقرار کے ذریعہ ہوا ہو، یا نہ ہوا ہو، یہ بیع ہر طرح سے باطل ہے...... دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ مجہول شئی کی بیع ہے، اور اس کے عین کے بارے میں معلوم نہیں، یہ باطل طریقے سے مال کھانے کی طرح

(١) المحلى لابن حزم ٠ ٦٠٩

ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا یہی قول ہے، امام وکیع کے طریق سے مروی ہے کہ امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ سے سوال کیا گیا کہ اگر کسی شخص نے پانی کے عوض ایسی دستاویز خریدی جس میں تین دینار تھے، آپ نے جواب دیا کہ ایسا کرنا ٹھیک نہیں۔ اور سفیان عن عبد بن ابی السفر کے طریق سے مروی ہے کہ امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ غرر ہے۔

پھر جن فقہاء نے دین کی بیع کو غیر مدیون سے کرنے سے منع فرمایا ہے، وہ بیع کو بیع کے طریقے پر کرنے سے منع کیا ہے، لیکن اگر دین کی منتقلی غیر مدیون کی طرف "حوالہ" کے طریقے پر ہو تو یہ صورت تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے، اور بیع اور حوالہ کے درمیان فرق مذہب حنفیہ میں بالکل ظاہر ہے، کیونکہ فقہاء حنفیہ اس بات کے قائل ہیں کہ اگر محال علیہ کے مفلس ہونے کے نتیجے میں، یا محال علیہ کے حوالہ سے انکار کرنے کے نتیجے میں "حوالہ" ضائع ہو جائے، اور بینہ اور ثبوت موجود نہ ہو تو اس صورت میں محتال (اصل دائن) کے لئے جائز ہوگا کہ وہ دین کی وصولی کے لئے محیل (اصل مدیون) سے رجوع کرے۔ (۱)

لیکن اگر مدیون اپنا دین فروخت کر دے تو گویا کہ اس نے دین خریدنے والے کو تمام حقوق اور تمام خطرات میں اپنی جگہ پر لا کھڑا کر دیا، لہٰذا اگر بعد میں اصل مدیون مفلس اور قلاش ہو جائے، یا اصل مدیون دین سے ہی انکار کر دے تو اب مشتری دین فروخت کرنے والے کی طرف رجوع نہیں کرے گا (کیونکہ وہ بری الذمہ ہو چکا) بس یہیں سے دین کی بیع کے نتیجے میں اس دھوکہ کا تحقق ہو گیا،

(۱) هداية مع فتح القدير، جلد:٦ ، صفحه:٣٥٢

جس کی بنیاد پر فقہاء نے دین کی بیع سے منع فرمایا ہے، جبکہ ''حوالہ'' کی صورت اختیار کرنے میں اس دھوکہ کا تحقق نہیں ہوگا، اس لئے کہ حوالہ میں محال علیہ کے مفلس ہوجانے یا دین سے انکار کی صورت میں دائن محیل سے اپنے دین کے لئے رجوع کرسکتا ہے۔

جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک محتال (اصل دائن) محیل (اصل مدیون) سے دین کے لئے کبھی بھی رجوع نہیں کرسکے گا، اگرچہ محتال علیہ مفلس ہوجائے، یا دین کا انکار کردے، لیکن اگر عقد حوالہ میں محتال، محتال علیہ کے مالدار ہونے کی شرط لگائے، اور اسی بنیاد پر وہ حوالہ کو قبول کرے، بعد میں محتال علیہ کا تنگ دست ہونا ظاہر ہوجائے تو اس صورت میں محتال کو یہ حق ہوگا کہ وہ اپنے دین کی وصولی کے لئے محیل سے رجوع کرے(۱) اسی وجہ سے ان کے نزدیک بیع الدین اور حوالہ کے درمیان فرق ہے کہ ''بیع الدین'' جائز نہیں، اور ''حوالہ'' جائز ہے، اور یہ فرق دو اعتبار سے ہے :

اولاً : یہ کہ دین کی بیع میں محض عقد کرتے ہی دین مشتری کی طرف منتقل ہو جائے گا، جبکہ دین کا حصول مشتری سے یقینی نہیں، لہٰذا محض عقد ہی کے نتیجے میں ''غرر'' لازم آجائے گا، اس وجہ سے دین کی بیع جائز نہیں، لیکن اگر ایک شخص نے کوئی چیز ثمن کے عوض فروخت کی، اور ثمن پر بائع نے قبضہ نہیں کیا، اور اب مشتری نے یہ چاہا کہ وہ بائع کو اپنے مدیون کی طرف حوالہ کردے تو مشتری کے لئے ایسا کرنا اس وقت تک ممکن نہیں، جب تک مدیون اس حوالہ پر راضی نہ ہو، اور صرف اس عقد

(۱) المغنی لابن قدامة ، جلد:٥ ، ص : ٥٩ ، دار الفكر

حوالہ کے نتیجے میں بائع کی طرف دین منتقل نہیں ہوگا، اسی لئے یہ جائز ہے کہ بائع حوالگی پر راضی نہ ہو۔ لہٰذا حوالگی میں کوئی غرر نہیں، اس لئے عقد حوالہ جائز ہے، اور بائع کی رضامندی سے مستقل عقد کے ذریعہ حوالہ منعقد ہو جائے گا۔

ثانیا : یہ کہ جب محتال نے محتال علیہ کے مالدار ہونے کی شرط پر حوالہ قبول کرلیا، بعد میں ظاہر ہوا کہ محتال علیہ تنگ دست ہے، تو اس صورت میں محتال کے لئے جائز ہے کہ اپنے دین کے لئے محیل سے رجوع کرے، جبکہ ''بیع الدین'' میں یہ سہولت میسر نہیں۔

## غیر مدیون سے دین کی بیع کے بارے میں مالکیہ کا مذہب

مالکیہ کے نزدیک بھی اصولاً تو مدیون کے علاوہ کسی اور کو دین کی فروخت جائز نہیں ہے، البتہ اگر چند شرائط پائی جائیں تو مدیون کے علاوہ کسی اور کو بھی دین فروخت کرنا جائز ہو جاتا ہے، امام زرقانی رحمۃ اللہ علیہ نے تیسرے فریق (Third Party) کو دین فروخت کرنے کے احکام کا خلاصہ پیش فرمایا ہے :

و منع بيع دين على الغائب، ولو قربت غيبته ، أو ثبت ببينة و علم ملؤه، بخلاف الحوالة عليه فانها جائزة، و منع بيع دين على حاضرولو ببينة الا ان يقر، و الدين مما يباع قبل قبضه، و بيع بغير جنسه و ليس ذهبًا بفضله، ولا عكسه، و ليس بين مشتريه و من عليه عداوة، ولا قصد اعناته، فلابد من هذه الخمسة شروط لجواز بيعه زيادة على قوله "يقر" . (۱)

---

(۱) شرح الزرقاني على مختصر خليل ، جلد:۳ ، صفحه:۸۳

مدیون کی عدم موجودگی کی صورت میں دین فروخت کرنا منع ہے، چاہے وہ کم مدت کے لئے نہیں گیا ہوا ہو، یا دین گواہی سے ثابت ہوا ہو، اور چاہے اس کی مستحکم مالی حالت کا بھی علم ہو، البتہ غیر موجود شخص کی طرف دین کا حوالہ کیا جاسکتا ہے، وہ جائز ہے، اسی طرح مدیون کے موجود ہونے کی صورت میں بھی دین فروخت کرنا منع ہے، چاہے دین باقاعدہ گواہی سے ثابت ہو، لیکن اگر مدیون خود دین کا اقرار کرے، بشرطیکہ دین ایسی کوئی چیز ہو جس کو قبضہ سے پہلے بھی فروخت کیا جاسکتا ہے، اور فروخت دین کی خلاف جنس (Heterogeneous) چیز کے عوض کیا جائے، سونے کے دین کی فروخت چاندی کے بدلے یا چاندی کے دین کی سونے کے بدلے نہ ہو، نیز دین خریدنے والے اور اصل مدیون (Debter) کے درمیان دشمنی نہ ہو، نہ دین کی فروخت کا مقصد مدیون کو کسی طرح تنگ کرنا ہو، تو مدیون کے اقرار کی شرط کے علاوہ ان مذکورہ بالا پانچ شرائط کے اضافہ کے ساتھ (تیسرے فریق کو) دین فروخت کرنے کی اجازت ہے۔

حاصل یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک مدیون کے علاوہ کسی اور کو دین کی فروخت کے جائز ہونے کے لئے درج ذیل شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے:

۱) مدیون موجود ہو، کہیں سفر وغیرہ پر گیا ہوا نہ ہو۔

۲) مدیون یہ اقرار کرتا ہو کہ اس کے ذمہ دین ہے۔

۳) دین کسی ایسی چیز کا ہو جس کو قبضہ میں لائے بغیر فروخت کرنا جائز ہے، مثلاً اگر گندم دین ہے، تو اس دین کو فروخت کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ قبضہ میں لائے بغیر گندم کی فروخت منع ہے۔

۴) دین کی فروخت کسی ایسی چیز کے عوض ہو جو اس کی جنس سے تعلق نہ رکھتی ہو، چنانچہ اگر دین دراہم کا تھا، اور فروخت بھی دراہم سے ہو رہی ہو تو جائز نہیں، علامہ دسوقی رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر عوض ہم جنس ہو تو فروخت کے جائز ہونے کے لئے دین اور اس عوض کی مقدار میں برابری شرط ہوگی۔ (۱)

۵) سونے کے دین کی فروخت چاندی کے بدلے (باوجود خلاف جنس ہونے کے) یا چاندی کے دین کی فروخت سونے کے بدلے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ سونے اور چاندی کا باہمی تبادلہ ''صرف'' ہے، اور ایک کے دین ہونے کی وجہ سے دوطرفہ قبضہ کی شرط پوری نہیں ہوگی۔

٦) مدیون اور دین خریدنے والے کے درمیان دشمنی نہ ہو، یہ شرط اس لئے لگائی گئی ہے تاکہ دین فروخت کرنے کے ذریعہ کوئی مدیون کے دشمن کو اس پر مسلط کر کے تنگ نہ کرے۔ ان مذکورہ بالا شرطوں پر دسوقی رحمۃ اللہ علیہ نے دو مزید شرطوں کا اضافہ فرمایا ہے:

(۱) ثمن (قیمت) نقد ہو، ادھار نہ ہو، بالکل بنیادی شرط ہے تاکہ معاملہ کے دونوں عوض دین نہ ہو جائیں اس کے منع ہونے پر گفتگو پہلے ہو چکی ہے۔

(۲) مدیون کوئی ایسا شخص ہو جس پر قوانین کا اطلاق ہوتا ہو تاکہ اگر وہ ادائیگی میں پس و پیش کرے تو بذریعہ عدالت حق وصول کیا جا سکے۔

---

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر، جلد:۳، صفحہ:٦۳

## شافعیہ کا مذہب

''بیع الدین من غیر من علیہ الدین'' کے معاملے میں مذہب شافعیہ میں مختلف روایتیں ہیں، چنانچہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

**اعلم ان الاستبدال بیع لمن علیه دین، فأما بیعه لغیره، کمن له علی انسان مائة، فاشتری من آخر عبدًا بتلک المائة، فلا یصح علی الأظهر، لعدم القدرة علی التسلیم، وعلی الثانی : یصح بشرط ان یقبض مشتری الدین ممن علیه، و ان یقبض بائع الدین العوض فی المجلس، فان تفرقا قبل قبض احدهما بطل العقد، قلت: الأظهر الصحة .** (۱)

یعنی جس شخص پر دین ہے اس سے دین کے عوض کسی چیز کا تبادلہ کرنا بیع کے حکم میں ہے، لیکن غیر مدیون سے دین کی بیع کرنا، مثلاً ایک شخص کا دوسرے پر سو روپے کا دین تھا، دائن نے اس سو روپے کے عوض کسی اور شخص سے ایک غلام خرید لیا، تو اظہر قول کے مطابق یہ بیع درست نہیں، اس لئے کہ مشتری کو سو روپے بائع کے حوالے کرنے پر قدرت نہیں، البتہ دوسری روایت یہ ہے کہ یہ بیع اس شرط کے ساتھ درست ہے کہ مشتری مجلس میں مدیون سے دین وصول کرلے، اور بائع الدین مجلس کے اندر عوض یعنی غلام پر قبضہ کرلے، لیکن اگر دونوں کسی ایک پر قبضہ کرنے سے پہلے جدا ہو جائیں تو یہ عقد باطل ہو جائے گا، میں کہتا ہوں کہ اظہر قول یہ ہے کہ یہ

---

(۱) روضة الطالبین للنووی، جلد:۳ ، صفحه:۵۱٤

عقد درست ہے۔

امام بغوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

**أما اذا بـاع الدين من غير من عليه، مثل ان كان له على زيد عشرة دراهم، فاشترى من عمرو ثوبًا بتلك العشرة، أو قال العمرو : بعتك العشرة التي في ذمة زيد لي بثوبك هذا، فاشتراه عمرو، فالمذهب انه لا يجوز، لأنه غير قادر على تسليمه، وفيه قول آخر: أنه يجوز على حسب مايجوز ممن عليه، فعلى هذا يشترط ان يقبض مشتري الدين ممن عليه، و بائعه يقبض العوض في المجلس، حتى لو تفرقا قبل قبض احدهما بطل .** (۱)

لیکن اگر دین کی بیع مدیون کے علاوہ کسی دوسرے سے کی، مثلاً زید کے ذمے دس درہم کا دین تھا، دائن نے دس درہم دین کے عوض عمرو سے کپڑا خرید لیا، یا دائن نے عمرو سے کہا کہ زید کے ذمہ جو میرا دس درہم کا دین ہے، وہ دین تمہارے اس کپڑے کے عوض تمہیں فروخت کرتا ہوں، عمرو نے وہ دین خرید لیا، تو اصل مذہب میں یہ عقد جائز نہیں، کیونکہ وہ اس دین کی تسلیم پر قادر نہیں ہے...... اس عقد کے بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ جس پر دین ہو اس کو دین کی بیع کے جائز ہونے کے مطابق یہ بیع بھی جائز ہے، بشرطیکہ دین کا مشتری مدیون سے دین وصول کر کے مجلس میں قبضہ کر لے، اور بائع الدین مجلس کے اندر ہی عوض پر قبضہ کر لے، لہٰذا اگر دونوں عاقدین کسی ایک عوض پر قبضہ کرنے سے پہلے جدا ہو گئے تو عقد باطل ہو جائیگا۔

---

(۱) التهذيب للبغوى، جلد: ۳ ، صفحه: ٤١٧

شرح المهذب میں بھی اسی طرح کے الفاظ آئے ہیں :

**فأما بيعه لغيره، كمن له على رجل مائة، فاشترى من آخر عبدًا بتلك المائة، ففي صحته قولان مشهوران : أصحهما، لا يصح، لعدم القدرة على التسليم، و الثانى يصح، بشرط ان يقبض مشترى الدين الدين ممن هو عليه، و ان يقبض بائع الدين العوض فى المجلس، فان تفرقا قبل قبض احدهما بطل العقد .** (۱)

جہاں تک غیر مدیون سے بیع کرنے کا معاملہ ہے، جیسے مثلاً ایک شخص کے دوسرے کے ذمے سو درہم تھے، اس شخص نے ان سو درہم کے عوض کسی دوسرے شخص سے ایک غلام خرید لیا، اس عقد کے صحیح ہونے نہ ہونے کے بارے میں دو قول مشہور ہیں، ان دونوں میں سے زیادہ صحیح یہ ہے کہ یہ عقد درست نہیں، اس لئے کہ اس عقد میں سو درہم سپرد کرنے پر مشتری کو قدرت حاصل نہیں ...... دوسرا قول یہ ہے کہ یہ عقد اس شرط کے ساتھ صحیح ہے کہ دین کا خریدار مجلس ہی میں ''ممن علیہ الدین'' سے دین وصول کر کے اس پر قبضہ کر لے، اگر مجلس میں کسی ایک عوض پر قبضہ کرنے سے پہلے دونوں جدا ہو جائیں تو یہ عقد باطل ہو جائے گا۔

مندرجہ بالا نصوص کا خلاصہ یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک دین کی بیع غیر مدیون سے جائز نہیں، مگر اس وقت جب کہ مشتری الدین مجلس عقد کے اندر ہی مدیون سے دین وصول کر کے اس پر قبضہ کر لے۔ حقیقت میں یہ شرط دین کی بیع کے

---

(۱) المجموع شرح المهذب، جلد:۹ ، صفحہ: ۳۰۰

عدم جواز کی طرف اشارہ کررہی ہے، اس لئے کہ جب مجلس میں دین پر قبضہ کرلیا گیا تو اب دین ہی باقی نہ رہا، شاید اسی وجہ سے علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے ''منہاج الطالبین'' میں صرف عدم جواز کا قول ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا :

و بيع الدين لغير من عليه باطل في الأظهر بأن اشترى عبد زيد بمائة له على عمرو . (١)

دین کی بیع غیر مدیون سے کرنا اظہر قول کے مطابق باطل ہے، مثلاً یہ ہے کہ زید ان سو دراہم کے عوض ایک غلام خرید لے جو سو دراہم عمرو پر دین ہیں۔

لیکن بہت سے علماء شافعیہ نے اس شرط کا ذکر نہیں کیا، یہاں تک کہ خود علامہ شیرازی رحمۃ اللہ علیہ نے ''مہذب'' کے متن میں اس شرط کا ذکر نہیں کیا، چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

و هل يجوز من غيره ؟ فيه وجهان، أحدهما يجوز، لأن ما جاز بيعه ممن عليه جاز بيعه من غيره، كالوديعة، و الثاني : لا يجوز، لأنه لا يقدر على تسليمه اليه، لأنه ربما منعه او جحده، و ذلك غرر لاحاجة به اليه، فلم يجز، و الأول أظهر، لأن الظاهر انه يقدر على تسليمه اليه، من غير منع ولا جحود . (٢)

کیا غیر مدیون سے دین کی بیع جائز ہے؟ اس میں دو روایتیں ہیں، ایک روایت تو یہ ہے کہ یہ بیع جائز ہے، اس لئے کہ جب دین کی بیع ممن علیہ الدین سے

---

(١) منهاج النووي مع مغني المحتاج، جلد : ٢ ، صفحه : ٧١

(٢) المهذب مع المجموع، جلد: ٩ ، صفحه : ٢٩٧

جائز ہے، تو ممن علیه الدین کے غیر سے بیع جائز ہے، جیسے ودیعت رکھنا، دوسری روایت یہ ہے کہ یہ بیع جائز نہیں، اس لئے کہ دائن اس کی سپردگی پر قادر نہیں، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ مدیون ادائیگی سے منع کردے، یا دین ہی کا انکار کردے، لہٰذا اس کے اندر غرر پایا جا رہا ہے جس کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے یہ بیع جائز نہیں، لیکن پہلا قول (جواز والا) اظہر ہے، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ دائن منع اور جحود کے بغیر اس کی سپردگی پر قادر ہے۔

اور علامہ شربینی الخطیب رحمۃ اللہ علیہ جواز کے قول پر اعتماد کے بعد فرماتے ہیں

> و صرح فی اصل الروضة کالبغوی باشتراط قبض العوضین فی المجلس، وھٰذا ھو المعتمد، و ان قال المطلب: مقتضی کلام الاکثرین یخالفه . (۱)

علامہ بغوی کی طرح اصل الروضہ میں مجلس عقد پر عوضین پر قبضہ کرنے کی شرط کی صراحت فرمائی ہے، اور یہی بات معتمد ہے، اگرچہ مطلب نے فرمایا کہ اکثر علماء کے کلام کا مقتضی اس بات کی مخالفت کرتا ہے۔

شوافع کی کتابوں میں غور کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے اکثر علماء "بیع الدین من غیر من علیه الدین" کے مطلقاً عدم جواز کی طرف گئے ہیں، اور جو حضرات جواز کی طرف گئے ہیں انہوں نے بھی مجلس عقد میں قبضہ کرنے کی شرط لگائی ہے، اور جن حضرات نے اس شرط کے بغیر جواز کا ذکر کیا ہے، جیسے امام شیرازی رحمۃ اللہ علیہ، یا تو ان کے مطلق کلام کو اس قید پر محمول کیا جائے گا جو قید

---

(۱) مغنی المحتاج، جلد:۲ ، صفحہ:۷۱، علامہ رملیؒ نے نہایۃالمحتاج میں اسی طرح ذکر فرمایا ہے، جلد:٤ ، صفحہ: ۹۰

دوسرے حضرات نے لگائی ہے، یا اس کو "قول ثالث" شمار کیا جائے گا۔

بعض حضرات نے مندرجہ بالا دونوں قولوں کے درمیان تطبیق کرتے ہوئے فرمایا کہ جن حضرات نے مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ کرنے کی شرط لگائی ہے اس کا محل وہ عقد ہے جس میں دین اور اس کا عوض اموال ربویہ میں سے ہوں۔ اور جن حضرات نے شرط کے بغیر مطلقاً جواز کا فتویٰ دیا ہے اس کا محل وہ عقد ہے جب عوضین اموال ربویہ میں سے نہ ہوں، دونوں قولوں کے درمیان یہ تفریق اچھی صورت ظاہر کرتی ہے، لیکن علامہ شربینی اور علامہ رملی رحمۃ اللہ علیہما نے اس تفریق کی بنیاد کو اس طرح کر دیا ہے کہ ان حضرات نے جواز کے لئے قبضہ کی شرط لگانے کے بعد مال غیر ربوی کی مثال لئے ہیں، یعنی غلام کی مثال بیان کی ہے۔

## موجودہ دور کی مالی دستاویزات

دین کی بیع سے متعلق فقہی احکام سے بحث کرنے کے بعد اب ہم ان "مالی دستاویزات" کی طرف آتے ہیں جو موجودہ منڈیوں میں رائج ہیں، اور ان کا شرعی حکم بیان کریں گے۔ ان "مالی دستاویزات" میں کمپنیوں کے شیئرز اور "فنڈز" بھی داخل ہیں، جنہوں نے ایسے عین موجود کی شکل اختیار کر لی ہے، جو کیش نہیں ہیں۔

یہ دونوں "مالی دستاویزات" ہماری اس بحث کے موضوع سے خارج ہیں، اس لئے کہ یہ دونوں دستاویزات قرض اور دین نہیں بن سکتے، اور ہم ان دونوں کا شرعی حکم دوسرے مقالات میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اس بحث میں جن مالی دستاویزات کا شرعی حکم بیان کرنا چاہتے ہیں، یہ وہ دستاویزات ہیں جو حامل دستاویز کے لئے ان

دستاویز کے جاری کرنے والے پر دین اور قرض کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ دستاویز بے شمار ناموں سے رائج ہونے کے باوجود ان دستاویزات کو دو بڑی قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، پہلی قسم ''بانڈز'' اور دوسری قسم ''بل آف ایکسچینج'' اب ہم ان دونوں قسموں پر تفصیلی گفتگو کریں گے۔

## بانڈز (BONDS)

موجودہ دور کی اصطلاح میں ''بانڈز'' اس دستاویز کو کہا جاتا ہے، جس کو مدیون اپنے دائن کے لئے جاری کرتا ہے، جو مدیون کی طرف سے اس بات کے اعتراف کے لئے ہوتا ہے کہ مدیون نے ''بانڈز'' کے حامل سے ایک معلوم رقم بطور قرض کے لی ہے، اور وقت معلوم پر وہ مدیون یہ رقم ادا کرنے کا پابند ہے، عام طور پر یہ ''بانڈز'' عوام کے سامنے پیش کرنے کے لئے جاری کئے جاتے ہیں، تا کہ عوام اس ''بانڈز'' پر تحریر شدہ رقم ادا کر کے یہ ''بانڈز'' حاصل کرلیں، جس کے نتیجے میں یہ عوام ''بانڈز'' جاری کرنے والے کے اس رقم کے ''قرض خواہ'' بن جائیں گے۔

یہ ''بانڈز'' بعض اوقات ''تجارتی شراکت دار کمپنیاں'' یا ''صنعتی کمپنیاں'' اس وقت جاری کرتی ہیں، جب ان کمپنیوں کو کسی منصوبہ کی تکمیل کے لئے بڑی رقم کی بطور قرض ضرورت ہوتی ہے، اور ان کمپنیوں کو ایسے افراد اور ادارے میسر نہیں آتے جو ان کمپنیوں کو ان کی مطلوبہ رقم بطور قرض کے دے سکیں۔ اس لئے کمپنیاں یہ ''بانڈز'' عوام پر پیش کرتے ہیں۔

بعض اوقات یہ ''بانڈز'' حکومت کی طرف سے جاری کئے جاتے ہیں،

جب حکومت کو اپنے ''بجٹ خسارے'' کو پورا کرنے کے لئے سرمائے کی ضرورت ہوتی ہے، چنانچہ حکومت عوام سے قرض لیتی ہے۔

ان ''بانڈز'' کو چاہے کمپنی جاری کرے، یا حکومت جاری کرے، وہ کمپنی اور حکومت اس بات کی پابند ہوتی ہے کہ وہ ''حامل بانڈز'' کو سودی نفع ادا کرے، مثلاً اگر ایک بانڈز کی قیمت سو روپے ہے تو کمپنی اس بات کی ذمہ دار ہوتی ہے کہ وہ ایک سال کے بعد ''حامل بانڈز'' کو ایک سو دس روپے ادا کرے۔ اور حامل بانڈز کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ اس بانڈز کو بازار میں فروخت کر دے، اور بازار میں یہ بانڈز اس قیمت پر بیچے اور خریدے جاتے ہیں، جس پر فریقین راضی ہوں۔ اگر ایک شخص نے یہ بانڈز سو روپے کا حاصل کیا ہے، تو وہ دوسرے شخص کو یہ بانڈز ایک سو پانچ روپے میں فروخت کر دے گا، اور دوسرا شخص اس قیمت پر وہ بانڈز خریدے گا، اس لئے کہ اس دوسرے شخص کو یہ امید ہوتی ہے کہ مدت پوری ہونے پر اس بانڈز پر ایک سو دس روپے حاصل ہو جائیں گے۔

ایک دوسری قسم کے ''بانڈز'' بھی ہوتے ہیں، جو حکومت کی طرف سے جاری کئے جاتے ہیں، اور عام طور پر بینکوں اور مالیاتی اداروں کو برائے فروخت پیش کئے جاتے ہیں، جن کو ''ٹریژری بانڈز'' کہا جاتا ہے، ان بانڈز کو جاری کرنے کے وہی مقاصد ہوتے ہیں جو دوسرے سرکاری بانڈز کے جاری کرنے کے مقاصد ہوتے ہیں، صرف اتنا فرق ہوتا ہے کہ یہ بانڈز فروخت کے لئے بینکوں کو پیش کئے جاتے ہیں، تاکہ بینک ان بانڈز کو نیلامی کی بنیاد پر خرید لیں، لہٰذا جن بانڈز کی قیمت مثلاً ایک ہزار روپے ہوتی ہے، تو اس کی مدت پوری ہونے پر حکومت پر لازم ہوتا

ہے کہ وہ اس بانڈ کے حامل کو ایک ہزار روپے ادا کرے، چنانچہ ان بانڈز کو خریدنے کے لئے بینکوں کے درمیان نیلامی ہوتی ہے، اور اسٹیٹ بینک کو دوسرے بینکوں کی طرف سے پیش کش موصول ہوتی ہے، اور جو بینک اب بانڈز کی زیادہ بولی لگاتا ہے، وہ بانڈز اس بینک کو فروخت کردیے جاتے ہیں۔

مثلاً بینک "الف" نے یہ پیش کش کی کہ وہ سو روپے والے بانڈز نوے روپے میں خرید لے گا، اور دوسرے بینک نے یہ پیش کش کی کہ وہ ۹۱ روپے میں یہ بانڈز خرید لے گا، تو اس صورت میں دوسرا بینک ان بانڈز کی خریداری کا مستحق قرار پائے گا۔ اور ان بانڈز کی فروختگی کا مطلب یہ ہے کہ ان بانڈز کو خریدنے والا بینک حکومت کو اتنی رقم بطور قرض دے رہا ہے، اور قرض دینے کے نتیجے میں وہ بینک اس کا مستحق ہوتا ہے کہ مدت آنے پر وہ بینک اس بانڈ کی "فیس ویلیو" یعنی ایک سو روپے حکومت سے وصول کرلے۔

یہ تمام بانڈز بنیادی طور پر سودی ہیں، اس لئے کہ قرض لینے والا (یعنی حکومت) قرض کی رقم اور اضافی رقم ادا کرنے کا التزام کرتا ہے، لہٰذا ان بانڈز کے تعامل کی حرمت پوشیدہ نہیں۔ اس لئے کہ یہ حرام سودی معاملے تک پہنچادیتا ہے۔ لیکن اگر ہم یہ فرض کریں کہ حکومت یہ بانڈز کسی نفع کے بغیر قرض شرعی کی بنیاد پر جاری کرے تو کیا اس صورت میں ان بانڈز کی بیع جائز ہوگی؟ اس صورت میں یہاں بھی وہی اختلاف سامنے آئے گا جو "بیع الدین" کے جواز کے بارے میں اوپر بیان میں گزر چکا ہے، وہ یہ کہ احناف، حنابلہ اور اہل ظاہر کے نزدیک یہ بیع مطلقاً جائز نہیں، اسی طرح شوافع کے ظاہری مذہب کے مطابق بھی یہ بیع جائز نہیں،

یا تو اس لئے کہ شوافع میں سے اکثریت ''بیع الدین من غیر من علیه الدین'' کے ناجائز ہونے میں احناف اور حنابلہ کے ساتھ ہیں، یا اس لئے کہ شوافع نے اس بیع کے جائز ہونے کے لئے مجلس کے اندر دین پر قبضہ کرنے کی شرط لگائی ہے، جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا، اور یہ شرط ایسی ہے کہ ان ''بانڈز'' کی بیع میں اس کا حصول متعذر ہے، لہٰذا ان بانڈز کی بیع ان کے نزدیک جائز نہیں۔

ہاں! یہ بیع ان حضرات کے نزدیک جائز ہے جن حضرات نے دین کی بیع میں مجلس کے اندر دین پر قبضہ کرنے کی شرط نہیں لگائی ہے، لہٰذا اگر ان سندات کی بیع کسی عین کے عوض کی جائے، مثلاً کپڑے کے عوض، یا غلہ کے عوض، یا نقد کے علاوہ کسی دوسری اشیاء کے عوض کی جائے تو اس قول کے مطابق یہ بیع مطلق جائز ہوگی، لیکن اگر نقد کے ذریعہ ان ''بانڈز'' کی بیع ہو تو اس بارے میں مجھے فقہاء شافعیہ کے نزدیک کوئی صراحت نہیں ملی۔ لیکن بیع ''صرف'' پر قیاس کرتے ہوئے یہ بیع ناجائز ہوگی، اس لئے کہ نقد کی بیع نقد سے کرنے کی صورت میں وہ ''بیع صرف'' ہوگی، اور بیع صرف میں مجلس عقد میں طرفین سے قبضہ کرنا ضروری ہے۔ اور اگر ہم ان ''بانڈز'' کی بیع کو ثمن حال کے ذریعہ جائز قرار دیدیں تو گویا کہ ہم نے نقود کی بیع نقود کے ساتھ نسیئۃً کرنے کو جائز قرار دیدیا، جبکہ نقدین کی بیع کے جواز کے لئے مجلس عقد کے اندر طرفین سے قبضہ کرنا ضروری ہے، اور ان ''ٹریژری بانڈز'' میں مجلس عقد کے اندر قبضہ متعذر ہے، لہٰذا یہ بیع جائز نہیں ہوگی۔

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے، ان کے نزدیک دین کی بیع غیر مدیون کے ساتھ ان شرائط کے ساتھ جائز ہے جو شرائط ہم نے ان کے مذہب کے تحقیق کرتے

ہوئے بیان کیں، ان شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ اگر دین کی بیع اسی کی جنس سے کی جائے تو اس میں برابری شرط ہے، لہٰذا اگر بانڈز کی قیمت سو روپے ہے تو اس کو سو روپے سے زائد کے ساتھ یا کمی کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ شرط ایسی ہے کہ اس پر عمل کرنے کے نتیجے میں ''اسٹاک ایکسچینج'' جس میں ان کی خرید وفروخت ہوتی ہے اس کا مقصد فوت ہو جائے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ ''اسٹاک ایکسچینج'' میں ان بانڈز کی جو خرید وفروخت ہوتی ہے وہ شرعاً حرام ہے، اور عنقریب اس مقالہ کے آخر میں انشاء اللہ ان کے شرعی متبادل پر گفتگو کریں گے۔

## بل آف ایکسچینج (BILL OF EXCHANGE)

مالی دستاویز کی ایک اور قسم جس کا رواج آج کل بازار میں جاری ہے، ''بل آف ایکسچینج'' کہا جاتا ہے، یہ درحقیقت ایک دستاویز ہے جو بیع مؤجل میں مشتری بائع کو لکھ کر دیتا ہے، جس میں مشتری کی طرف سے اس بات کا اعتراف ہوتا ہے کہ اس کے ذمہ مبیع کا ثمن واجب ہے، اور آنے والی تاریخ میں اس کی ادائیگی اس کے ذمہ لازم ہے، اور بائع جو ''بل آف ایکسچینج'' کا حامل ہے وہ بعض اوقات اس ''بل'' کی رقم کو تاریخ آنے سے پہلے حاصل کرنا چاہتا ہے، لہٰذا وہ اس ''بل'' کو کیش کرانے کی تاریخ کا انتظار نہیں کرتا، بلکہ بائع وہ بل کسی تیسرے شخص کو اس بل پر درج شدہ قیمت سے کم قیمت پر فروخت کر دیتا ہے، اس عمل کو ''ڈسکاؤنٹنگ آف بل'' کہا جاتا ہے ''اسٹاک ایکسچینج'' کا طریقہ کار یہ ہے کہ ڈسکاؤنٹنگ کی مقدار ''بل آف ایکسچینج'' کی رقم کی نسبت سے اس بل کے کیش کرانے کی مدت کی بنیاد پر مقرر

کی جاتی ہے، اگر اس بل کو کیش کرانے کی مدت زیادہ ہو تو ڈسکاؤنٹنگ کی مقدار زیادہ ہوگی، اور اگر اس بل کو کیش کرانے کی مدت کم ہوگی یعنی قریب ہوگی تو ڈسکاؤنٹنگ کی مقدار بھی کم ہوگی۔

اکثر علماء معاصرین نے ''ڈسکاؤنٹنگ آف بل'' کا حکم دین کی بیع ''اقل نقد کے عوض فروخت'' کی بنیاد پر نکالا ہے، اور اس جہت سے اس کی ڈسکاؤنٹنگ کو حرام قرار دیا ہے۔

فقہاء کرام نے ''بل آف ایکسچینج'' سے ملتی جلتی ایک دستاویز کا ذکر کیا ہے، جس کو ''جامکیہ''(۱) کہا جاتا ہے، یہ دستاویز بیت المال کی طرف سے یا وقف کے نگران کی طرف سے اس شخص کے لئے جاری کی جاتی ہے جس کا کوئی مالی حق بیت المال یا وقف کے ذمہ واجب ہو، علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ نے درمختار میں اس کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے :

**و افتی المصنف (ای صاحب تنویر الابصار) ببطلان بیع الجامکیة لما فیه فی الاشباه : بیع الدین انما یجوز من المدیون .**

مصنف رحمۃ اللہ علیہ یعنی صاحب تنویر الابصار نے جامکیہ کے باطل ہونے کا

---

(۱) یہ لفظ ''جامگی'' سے معرب ہے، اور یہ فارسی لفظ ہے، جو ''جامہ'' بمعنی کپڑا سے ماخوذ ہے، درحقیقت یہ لفظ اس اجرۃ کیلئے وضع کیا گیا ہے جو کپڑے کی حفاظت کرنے والے کو دی جاتی ہے، بعد میں ہر اجرت اور وظیفہ کیلئے یہ لفظ بولا جانے لگا (دہخدا، ج:۱۶، ص:۹۷) منجد میں نوکر شاہی اور فوجیوں کی تنخواہ سے اسکی تفسیر کی گئی ہے، اور یہ کہ اسکی اصل ''ترکی'' ہے، اور اسکی جمع ''جوامک'' ہے۔

فتوی دیا ہے، اس لئے کہ جیسا کہ اشباہ میں ہے کہ دین کی بیع صرف مدیون سے جائز ہے، اس کے تحت علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

**عبارة المصنف فی فتاواه : سئل عن بیع الجامكية ، وهو ان يكون لرجل جامكية فی بیت المال ، ويحتاج الى دراهم معجلة قبل ان تخرج الجامكية، فيقول له رجل : بعنی جامكيتك التي قدرها كذا بكذا، أنقص من حقه فی الجامكية، فيقول له : بعتك، فهل البيع المذكور صحيح أم لا؟ لكونه بيع الدين بنقد، اجاب : اذا باع الدين من غير من هو عليه كما ذكر لا يصح .**

**قال مولانا فی فوائده : و بيع الدين لا يجوز، ولو باعه المديون أو وهبه .** (۲)

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت ان کے فتاوی میں اس طرح ہے کہ: جامکیہ کی بیع کے بارے میں ان سے سوال کیا گیا، وہ یہ کہ بیت المال کی طرف سے کسی شخص کے نام کوئی مالی دستاویز ہو، دستاویز کی رقم کیش کرانے کی تاریخ آنے سے پہلے اس شخص کو فوری رقم کی ضرورت ہو، ایک شخص اس سے کہتا ہے کہ یہ دستاویز جو اتنی مالیت کی ہے، اتنی قیمت پر مجھے فروخت کردو۔ وہ قیمت دستاویز پر درج شدہ حق کے مقابلے میں کم ہوتی ہے۔ جامکیہ کا حامل شخص اس کے جواب میں کہتا ہے کہ میں نے یہ دستاویز تمہیں فروخت کی۔ آیا یہ بیع درست ہے یا نہیں؟ اس لئے کہ یہ دین کی بیع نقد کے عوض ہو رہی ہے، انہوں نے یہ جواب دیا کہ دین کو غیر مدیون

---

(۱) ردالمحتار ، جلد : ٤ ، صفحه : ٥١٨ مطلب فی الجامكية

کے ہاتھ فروخت کیا ہے، جیسا کہ ذکر کیا ہے، اس لئے یہ بیع درست نہیں۔ مولانا رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے فوائد میں بیان کیا ہے کہ دین کی بیع جائز نہیں، اگرچہ مدیون کو فروخت کیا ہو، یا اس کو ہبہ کیا ہو۔

کشاف القناع میں امام بہوتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ :

**ولایصح بیع العطاء قبل قبضہ، لان العطاء مغیب، فیکون من بیع الغرر، و ھو ان العطاء قسطه فی الدیوان، ولا یصح بیع رقعة به، ای بالعطاء، لان المقصود بیع العطاء لا ھی .** (۱)

یعنی عطیہ کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں، اس لئے کہ قبضہ سے پہلے وہ عطیہ غائب ہے، اور غائب کی بیع ''بیع الغرر'' ہے، اس لئے کہ اس عطیہ کی قسط رجسٹر میں درج ہے، اور اس عطیہ کی رسید کی بیع درست نہیں، کیونکہ مقصود دراصل اس عطیہ غائب کی بیع ہے، وہ رسید مقصود نہیں۔

مندرجہ بالا تحقیق حنفیہ اور حنابلہ کے اصل مذہب کی بنیاد پر ہے، اس لئے کہ یہ حضرات دین کی بیع کو غیر مدیون سے کرنے کو مطلقاً جائز نہیں کہتے۔ اسی بنیاد پر احناف اور حنابلہ کے نزدیک ''بل آف ایکسچینج'' کی بیع کا حکم نکل آئے گا، وہ یہ کہ ان حضرات کے نزدیک یہ بیع بالکلیہ ناجائز ہے، اگرچہ اس کا ثمن ''بل آف ایکسچینج'' میں درج قیمت کے برابر ہو، اس لئے کہ یہ ''بیع الدین من غیر من ھو علیہ'' کی قبیل سے ہے، لہٰذا یہ بیع جائز نہیں۔ جیسا کہ ''جامکیہ'' کی بیع جائز نہیں۔

---

(۱) کشاف القناع للبھوتی ، جلد : ۳ ، صفحہ : ۱۵۶

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے، جیسا کہ پیچھے گزر چکا ہے کہ یہ حضرات دین کی بیع غیر مدیون سے ان شرائط کے ساتھ جائز قرار دیتے ہیں، جو سابق میں گزر چکیں، لہٰذا ان کے قول پر قیاس کے مطابق جامکیہ کی بیع ان کے نزدیک جائز ہے، چنانچہ علامہ حطّاب رحمۃ اللہ علیہ اس کی صراحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ :

**بخلاف الجامكية، فان الملك محصل فيها لمن حصل له شرط الواقف، فلاجرم صح أخذ العوض بها و عنها .**(۱)

بخلاف جامکیہ کے، کہ اس میں ملکیت اس شخص کو حاصل ہے جس میں واقف کی شرط موجود ہے، لہٰذا اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کے بدلے میں کوئی عوض لینا اور اس کو کسی چیز کے عوض میں دینا، دونوں درست ہیں۔

لیکن یہ بات مخفی نہیں کہ مالکیہ کے نزدیک اس بیع کا جواز اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ وہ بیع خلاف جنس کے ساتھ ہو، اور ہم جنس کے ساتھ ہونے کی صورت میں برابری اور مساوات ضروری ہے، جیسا کہ امام دسوقی کی عبارت میں اس کی صراحت گزر چکی۔

جہاں تک شوافع کا تعلق ہے تو متأخرین شافعیہ نے بیان کیا ہے کہ جامکیہ کے مستحق کے لئے غیر کے حق میں اس سے دست بردار ہونا، اور غیر سے اس کے عوض کا مطالبہ کرنا جائز ہے، چنانچہ علامہ شبراملسی رحمۃ اللہ علیہ وظائف سے دست برداری کا جواز ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں :

**و من ذلك الجوامك المقرر فيها، فيجوز لمن له شئ**

---

(۱) مواهب الجليل للحطاب ج/٤ ص/ ٢٢٤ في سياق تعريف البيع

من ذلك وهو مستحق له بأن لا يكون له ما يقوم بكفايته من غير جهة بيت المال النزول عنه، و يصير الحال فى تقرير من أسقط حقه له، موكولًا الى نظر من له ولاية التقرير فيه كالباشا، فيقرر من رأى المصلحة فى تقريره من المفروغ له او غيره . (۱)

لیکن مندرجہ بالا عبارت سے علامہ شبراملسی کا مقصد "بل آف ایکسچینج" کی بیع کی اجازت دینا، یا ماہانہ مقررہ وظیفہ سے دست برداری کی اجازت دینا نہیں، بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو ہر ماہ بیت المال سے کوئی عطیہ ملتا ہو، تو اس شخص کے لئے جائز ہے کہ وہ دوسرے شخص کے حق میں اس عطیہ سے ہمیشہ کیلئے دست بردار ہو جائے، اور اس دست برداری کا معاوضہ اس شخص سے وصول کرلے، لیکن دوسرا شخص جس کے حق میں یہ دست بردار ہوا ہے، وہ صرف پہلے شخص کے دست برداری کے نتیجے میں اس عطیہ کا مستحق نہیں ہوگا، بلکہ دست برداری کا فائدہ یہ ہوگا کہ پہلے شخص کی مزاحمت اس عطیہ کے بارے میں ختم ہو جائے گی، پھر یہ معاملہ اس شخص کے سپرد ہو جائے گا جس شخص کے پاس عطیہ جاری کرنے کا اختیار ہوگا، اب اگر وہ مصلحت سمجھے تو جس کے حق میں دست برداری ہوئی ہے، اس کو دست بردار ہونے والے شخص کی جگہ پر عطیہ وصول کرنے کے لئے مقرر کردے، اس کے بعد وہ شخص عطیہ کا مستحق قرار پائے گا، جس کے حق میں دست برداری ہوئی ہے، اگر چاہے تو صاحب اختیار شخص اس کی جگہ کسی اور کو متعین کردے، شوافع کے نزدیک وظائف

---

(۱) حاشية الشبراملسى على نهاية المحتاج ج/۵ ص/۴۷۸ آخر مبحث الجعالة

سے دست برداری کا یہی حکم ہے۔اس تفصیل کے نتیجے میں ظاہر ہوا کہ علامہ شبراملسی رحمۃ اللہ علیہ نے جو بیان کیا ہے وہ ہماری بحث سے خارج ہے، اس لئے کہ وہ نہ تو دین کے کاغذات کی بیع ہے، نہ ہی اس شخص کے حق میں دست برداری ہے جس کو دست بردار ہونے والے کی جگہ اس کو مطالبہ کا حق دینا درست ہو، جس کے حق میں دست برداری ہوئی ہے۔

بیع الدین کے مسئلہ میں شوافع کے قول کا تقاضہ یہ ہے کہ ''بل آف ایکسچینج'' یا ''جا مکیہ'' کی بیع اس وقت تک جائز نہیں جب تک مجلس عقد کے اندر ہی عوضین پر قبضہ نہ ہو جائے۔اگر ہم ان بعض شوافع کا قول لے لیں جنہوں نے اس بیع کے جواز میں یہ شرط لگائی، تب بھی ان کے نزدیک یہ شرط بہر حال ہے کہ ثمن ''بل آف ایکسچینج'' کی قیمت کے برابر ہونا ضروری ہے، ثمن کم ہونے کی صورت میں یہ بیع جائز نہیں ہوگی، مگر اس صورت میں جبکہ عوض سامان کی شکل میں ہو۔

## بل آف ایکس چینج کی بیع کے حکم کا خلاصہ

جو تفصیل ہم نے اوپر بیان کی، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ احناف اور حنابلہ کے نزدیک ''بل آف ایکسچینج'' کی بیع اصلاً جائز نہیں۔ یہاں تک کہ مساوی ثمن کے ساتھ بھی جائز نہیں، اسی طرح شوفع میں سے جو حضرات مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ کرنے کو شرط قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک بھی یہ بیع جائز نہیں۔ البتہ جو شوافع مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ کرنے کو شرط قرار نہیں دیتے، ان کے نزدیک ''بل آف ایکسچینج'' کی بیع اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ ثمن ''بل'' کی رقم کے برابر ہو، مالکیہ کا

بھی یہی مذہب ہے۔

اس سے ظاہر ہوا کہ ''ڈسکاؤنٹنگ آف بل'' کسی بھی معتبر فقہی مذہب میں جائز نہیں، اس لئے کہ اس عقد میں نقد حال کو اقل نقد مؤجل کے عوض فروخت کرنا ہے، اور اسی کو ربا کہا جاتا ہے۔ چنانچہ ''اسلامی فقہ اکیڈمی'' اپنے ساتویں اجلاس میں اسی نتیجے پر پہنچی ہے، چنانچہ اس نے یہ قرارداد پاس کی کہ :

**ان جسم (خصم) الأوراق الجارية غير جائز شرعًا، لأنه يؤول الى ربا النسيئة المحرم . (۱)**

''بازار میں جاری اوراق کی کٹوتی شرعاً جائز نہیں، اس لئے کہ ربا النسیئہ تک پہنچتی ہے، جو حرام ہے''

## ملیشیا کے بعض حضرات کا موقف

ملیشیا کے بعض بھائیوں نے دین کی بیع کے جواز کا فتوی دیا ہے، اسی کی بنیاد پر ''بل آف ایکسچینج'' کی کٹوتی کو جائز قرار دیا ہے، چنانچہ ملیشیا کے ''مؤسسة الأوراق المالية'' نے ان حضرات کے ساتھ میری بات چیت کی نشست منعقد کی، اور کوالپور میں ان حضرات کے ساتھ ملاقات ہوئی، جس کے نتیجے میں اس فتوی کے بارے میں ان کے دلائل میرے سامنے آئے، جس سے پتہ چلا کہ اس بارے میں انہوں نے مندرجہ ذیل دلائل پر اعتماد کیا ہے۔

(۱) ان حضرات نے ''قرض'' اور اس ''دین'' کے درمیان فرق کیا

---

(۱) قرارداد نمبر ٧/٢/٦٦ فقره نمبر ٣ ، مجلة مجمع الفقه اكيڈمی الاسلامی

ہے جو کسی چیز کو فروخت کرنے کے نتیجے میں دوسرے کے ذمہ واجب ہوتا ہے، چنانچہ ان لوگوں نے کہا کہ ''قرض'' کی بیع و شراء جائز نہیں، لیکن ''دین'' جو بیع مؤجل کرنے کے نتیجے میں وجود میں آجائے، اس ''دین'' کی نسبت ''سامان'' کی طرف کی جاتی ہے، جس کی بیع مکمل ہوچکی ہو، ایسے ''دین'' کی دستاویزات نقود خالص کے مماثل نہیں، بلکہ ان نقود کے مماثل ہے جو فروخت شدہ سامان کے قائم مقام ہوتے ہیں، لہٰذا ان دستاویز کی بیع اس ''دین'' کی بیع ہے جو سامان کے قائم مقام ہوتا ہے، گویا کہ وہ ''سامان'' ہی کی بیع ہے۔ ان حضرات کے احترام کے باوجود، ان حضرات کی مندرجہ بالا دلیل کی کمزوری مخفی نہیں۔

**اوّلاً** : اس لئے کہ عقد بیع کے لازمی نتائج میں سے ایک نتیجہ اس مبیع کی ملکیت کا مشتری کی طرف منتقل ہونا ہے، جب طرفین سے بیع تام ہوجاتی ہے تو وہ سامان مشتری کی ملک میں چلا جاتا ہے، اور بائع کو صرف اس ثمن کے مطالبہ کا حق ہوتا ہے جو مشتری کے ذمہ میں ثابت ہوچکا، یہی ثمن وہ ''دین'' ہے جو ''بل آف ایکسچینج'' کے مماثل ہے، اور مشتری کے ذمہ ثمن کے ثبوت کے بعد ''قرض'' لئے ہوئے نقود کے درمیان اور ان نقود کے درمیان جو مشتری کے ذمہ سامان خریدنے کے سبب واجب ہوئے، کوئی فرق باقی نہیں رہتا، اور یہ نقود سامان کے قائم مقام نہیں اس طور پر کہ اس سامان کا اپنی جگہ پر لوٹنا ممکن ہو، بلکہ یہ نقود اس فروخت شدہ سامان کا عوض ہے، جس کی بیع یقینی طور پر اس طرح مکمل ہوچکی ہے کہ اب اس سے رجوع نہیں ہوسکتا، لہٰذا یہ ممکن نہیں کہ ان نقود پر سامان کے احکام جاری ہوسکیں، ورنہ تو پھر وہ تمام نقود جو انسان کو کسی سامان کے ثمن کے طور پر حاصل ہوں، سامان

کے قائم مقام ہو کر اس میں ''تفاضل'' کے ساتھ تبادلہ کرنا جائز ہونا چاہیے، حالانکہ یہ تفاضل کا تبادلہ بداہۃً شرعاً ممنوع ہے۔

ثانیاً : یہ کہنا کہ ''بل آف ایکسچینج'' کی کٹوتی درحقیقت ایسے سامان کی بیع ہے کہ ''دین'' اس کے قائم مقام ہوسکتا ہے، یہ قول ایک سامان پر دو مختلف جہتوں سے دو مرتبہ فروختگی واقع ہونے کو مستلزم ہے، اس لئے کہ اس سامان کی ایک بیع ''بل آف ایکسچینج'' جاری کرنے والے کی طرف سے مکمل ہوگئی، اور اس سامان کی ملکیت اس طرف منتقل ہوگئی، تو اب ''بل آف ایکسچینج'' کا حامل وہی سامان دوسرے شخص کو کیسے فروخت کرسکتا ہے؟ جبکہ ''بل آف ایکسچینج'' کا حامل اس سامان کا مالک نہیں، اور نہ ہی کوئی دوسرا شخص اس معاملہ کے تمام مراحل میں سے کسی مرحلے پر بھی وہ سامان حاصل کرسکتا ہے۔

ثالثاً : یہ کہ ان حضرات کی پیش کردہ مندرجہ بالا دلیل نص کے بھی معارض ہے، وہ نص حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث ہے کہ :

**كنت ابيع الابل بالبقيع، فابيع بالدنانير و آخذ الدراهم، و أبيع بالدراهم و آخذ الدنانير، آخذ هذه من هذه، و اعطى هذه من هذه. فأتيت النبى صلى الله عليه وسلم وهو فى بيت حفصة، فقلت يا رسول الله : رويدك أسئلك، انى أبيع بالبقيع، فابيع بالدنانير و آخذ الدراهم، و أبيع بالدراهم و آخذ الدنانير، آخذ هذه من هذه و اعطى هذه من هذه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا بأس ان تاخذها بسعر يومها مالم تفترقا و**

بینکما شئی . (۱)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ میں ''بقیع'' میں اونٹ بیچا کرتا تھا، تو میں دنانیر کے ذریعہ بیع کرتا، اور دراہم وصول کرلیتا، کبھی دراہم کے ذریعہ بیع کرتا، اور دینار وصول کرلیتا، یعنی دنانیر کے بدلے دراہم اور دراہم کے بدلے دنانیر وصول کرتا اور دیتا۔ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا، آپ اس وقت حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے گھر پر تھے، میں نے کہا کہ یا رسول اللہ! ذرا میں ایک سوال کرنا چاہتا ہوں۔ وہ یہ کہ میں بقیع میں اونٹ فروخت کرتا ہوں، کبھی دینار کے ذریعہ اونٹ فروخت کرتا ہوں، اور اس کی جگہ دراہم وصول کرلیتا ہوں کبھی دراہم کے ذریعہ فروخت کرتا ہوں، اور ان کی جگہ دینار وصول کرلیتا ہوں، اس کے بدلے وہ لیتا ہوں، اور اُس کے بدلے یہ لیتا ہوں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم اسی روز کے بھاؤ سے لے لو تو اس میں کوئی حرج نہیں، اور تم دونوں اس وقت تک جدا نہ ہو جب تک تمہارے درمیان ایک دوسرے کے ذمہ کوئی چیز باقی ہو۔

یہ حدیث اس بات پر دلالت کررہی ہے کہ اگر کسی ایک کرنسی پر نقد بیع ہو، اور پھر دونوں متعاقدین اس کرنسی کو دوسری کرنسی میں بدلنا چاہیں تو ایسا کرنا دو شرائط کے ساتھ جائز ہے، ایک یہ کہ یہ تبادلہ ادائیگی کے دن کے نرخ کے اعتبار سے ہو،

---

(۱) سنن ابو داؤد، کتاب البیوع، حدیث نمبر: ۳۳۵٤ ، جلد: ۳ ، صفحہ: ۲۵، و هذا لفظه، وأخرجه الترمذی فی البیوع باب ماجاء فی الصرف، حدیث نمبر: ۱۲٤۲ و النسائی، جلد: ۷ ، صفحہ: ۲۷۱، باب بیع الفضة بالذهب و بیع الذهب بالفضة، و ابن ماجة ، باب اقتضاء الذهب من الورق ، حدیث نمبر: ۲۲٦۲ ، و رجاله ثقات

دوسرے یہ کہ مجلس عقد ہی کے اندر ادائیگی مکمل ہو جائے، اور مشتری کے ذمہ کوئی چیز باقی نہ رہے۔

یہ بات مخفی نہیں کہ مذکورہ معاملہ میں مبیع ''اونٹ'' ہیں، اور مشتری کے ذمہ اس بیع کے نتیجے میں مثلاً ''دراہم'' واجب ہوئے، گویا کہ وہ دراہم مشتری کے ذمہ ''دین'' ہو گئے، اب مشتری یہ چاہتا ہے کہ وہ اس ''دین'' کو دراہم سے دینار کی طرف تبدیل کر دے، تو اس کے لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شرط تو یہ لگائی کہ اسی روز کے بھاؤ کے ذریعہ تبادلہ ہو، اور دوسری شرط یہ لگائی کہ مشتری کے ذمہ کوئی ثمن باقی نہ رہے، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دو شرطیں اس لئے لگائیں کہ آپ نے اس تبادلہ کو ''بیع صرف'' قرار دیا، لہٰذا ''بیع صرف'' کے جواز کے لئے جو شرائط ہیں وہی شرائط آپ نے لگائیں، باوجودیکہ اصل بیع ''اونٹ'' کی ہوئی تھی، اب اگر وہ ثمن ''سامان'' کے قائم مقام ہوتا، جیسا کہ یہ حضرات کہتے ہیں تو یہ تبادلہ اسی سامان کی خریداری کے ساتھ ہوتا، پھر اس کے جواز کے لئے وہ شرائط نہ لگاتے، جو شرائط ''بیع صرف'' کے جواز کے لئے لگائی جاتی ہیں۔

یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ مندرجہ بالا معاملہ صرف بائع اور مشتری کے درمیان پیش آیا، درمیان میں کسی تیسرے شخص کا کوئی عمل دخل نہیں تھا۔ آسان صورت تو یہ بھی تھی کہ یہ کہدیا جاتا کہ ان دونوں نے سابقہ بیع کو (جو دراہم کے ذریعہ ہوئی تھی) فسخ کر دیا، اور دوسرا جدید عقد دینار کی بنیاد پر کر لیا۔ اس لئے ادائیگی کے دن کے بھاؤ کی شرط کی ضرورت نہ رہی، اور نہ مجلس عقد میں تقابض کی شرط کی ضرورت رہی۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کو ''بیع صرف'' قرار دیا، یا کہ ''ربا''

کے شبہ سے بھی احتراز ہو جائے۔ اسی طرح اس لین دین میں ''دین'' کی بیع اس شخص کے ساتھ ہو رہی تھی، جس کے ذمہ ''دین'' تھا، اس کے باوجود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ''بھاؤ'' میں بدلین کی برابری کو شرط قرار دیا، لہٰذا جس صورت میں کہ ''دین'' کی بیع اس شخص کے علاوہ سے ہو رہی ہو، جس پر دین ہے، اس صورت میں تو بطریق اولیٰ یہ شرائط لگائی جائیں گی، اس لئے کہ تیسرے شخص کی خلل اندازی اس معاملہ سے ''استبدال'' اور ''سابقہ بیع کا فسخ'' اور ''عقد جدید'' کے تمام احتمالات کو دور کر دے گا۔

(۲) ان حضرات میں سے بعض نے مالکیہ اور بعض نے شوافع کے مسلک سے استدلال کیا ہے کہ مالکیہ اور بعض شوافع نے ''بیع الدین من ھو غیر ھو علیہ'' کو جائز قرار دیا ہے، اور انہوں نے لفظ ''بیع الدین'' سے استدلال کیا ہے، اور یہ کہا ہے کہ جب ''دین'' کی بیع جائز ہے، تو ''بیع'' اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ عاقدین جس ثمن پر بیع کرنے پر اتفاق کر لیں، اس ثمن پر بیع جائز ہوگی، لہٰذا دین کی بیع دین کی رقم سے کم پر بھی جائز ہوگی اگر طرفین اس ثمن پر راضی ہیں۔

ان حضرات کی یہ دلیل پہلی دلیل سے زیادہ کمزور ہے، اس لئے کہ جب کسی چیز کی بیع کے جواز کے بارے میں کہا جاتا ہے تو یہ جواز ان تمام لازمی شرائط کے ساتھ مشروط ہوتا ہے، جو شرائط اس چیز کی بیع کے لئے لگائی گئی ہیں، مثلاً جب ہم یہ کہتے ہیں کہ سونے کی بیع جائز ہے، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ سونے کی سونے سے بیع کرنے کی صورت میں کمی زیادتی کے ساتھ جائز ہے۔ بلکہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ بیع ان تمام شروط معتبرہ کے ساتھ جائز ہے، جو شرائط اس کے جواز کے لئے

شریعت نے لگائی ہیں۔ چنانچہ سونے کی بیع جائز ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ اگراس سونے کو سونے سے فروخت کیا جائے تو پھر ''تفاضل'' جائز نہیں ہوگا۔

اسی طرح جب ان فقہاء مالکیہ اور شافعیہ نے ''بیع الدین'' کو جائز کہا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اسکے جواز کی جو شرائط ہیں، ان کے ساتھ جائز کہا ہے، اور ان شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ ''تفاضل'' جائز نہیں، علماء مالکیہ نے تو اس کی صراحت کی ہے، جیسا کہ ماقبل میں ان کے مذہب پر تنقیح کرتے ہوئے گزر چکا۔ جہاں تک شوافع کا تعلق ہے تو انہوں نے اس معاملہ کو ''دین کو غیر جنس سے فروخت'' کرنے کی قبیل سے شمار کیا ہے، اس کی مثال یہ دی ہے جیسے ''مدیون سے دراہم کے عوض غلام خریدنا'' اسی وجہ سے انہوں نے تساوی اور برابری کی شرط نہیں لگائی۔ لیکن اگر ''دین'' اموال ربویہ میں سے ہو اور بیع اسی دین کی جنس سے ہو تو تساوی کی شرط کا ہونا بدیہی بات ہے، اور ''مسئلۃ الاستدلال'' یعنی (بیع الدین ممن علیہ الدین) میں ذکر کیا ہے کہ اگر یہ استدلال اموال ربویہ میں سے ہو تو مجلس کے اندر بدل پر قبضہ کرنا جواز کے لئے شرط ہے(۱) اس سے ظاہر ہوا کہ شوافع نے اموال ربویہ کے تبادلہ میں ان تمام شرائط کو لازمی قرار دیا ہے جو اموال ربویہ میں بیع کے جائز ہونے کے لئے ضروری ہیں۔

(۳) بعض اوقات ان میں سے بعض حضرات "ضع و تعجل" کے جواز سے استدلال کرتے ہیں، جس کو علماء نے ''بنی نضیر'' کے واقعہ سے استدلال

---

(۱) المجموع شرح المهذب، جلد: ۹ ، صفحہ: ۲۹۹

کرتے ہوئے جائز قرار دیا ہے کہ جس وقت قبیلہ بنی نضیر کو مدینہ منورہ سے جلا وطن کیا گیا اس وقت اہل مدینہ کے ذمہ ان کے دیون باقی تھے، روایت میں آتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ "ضعوا و تعجلوا من دیونهم" کہ ان کے دین کم کرا کر جلدی سے ادا کرو، چنانچہ اس اصول کی بنیاد پر ان لوگوں نے مدیونوں سے اپنا دین جلدی لے لیا۔(۱)

واقعہ یہ ہے کہ جمہور فقہاء امت نے "ضع و تعجل" کو نا جائز کہا ہے، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عمر، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہما، اور حضرت محمد بن سیرین، حضرت حسن بصری، حضرت ابن المسیب، حکم بن عتبہ، امام شعبی اور أئمہ اربعہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہی مذہب ہے(۲) اور بنی نضیر کے واقعہ والی روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ البتہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما، ابراہیم نخعی، زفر بن الہذیل، اور ابو ثور رحمہم اللہ سے اس کا جواز مروی ہے، اور علامہ ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد علامہ ابن قیم جوزی رحمۃ اللہ علیہما اسی طرف گئے ہیں(۳) لیکن جو حضرات اس کے جواز کی طرف گئے ہیں، انہوں نے اس معاملے کو اس وقت جائز قرار دیا ہے جب کہ یہ معاملہ دائن اور مدیون کے درمیان ہو، اور اگر کوئی تیسرا شخص اس معاملہ کے درمیان میں ہو تو پھر اس معاملہ کو کسی فقیہ نے جائز قرار نہیں دیا، لہٰذا

---

(۱) السنن الکبری للبیهقي، ج:٦، ص:٢٨، کتاب البیوع، اس مسئلہ پر تفصیلی بحث اور فقہاء کے مذاہب اور انکے دلائل فقہی مقالات، ج:۱، ص:۱۰۸ پر گزر چکی ہے۔

(۲) موطا امام مالك، ج:١، ص:٦٠٦، مصنف عبد الرزاق، ج:٨، ص: ٧١-٧٢، موطا امام محمد، ج:١، ص:٣٣٢، المغني لابن قدامة، ج:٤، ص:١٧٤-١٧٥

(۳) کنز العمال، ج:٢، ص:٢٣٥، اعلاء السنن، ج:٣، ص:٣٧١

''بل آف ایکسچینج'' کی کٹوتی کو "ضع و تعجیل" پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے کہ دین مالک دائن کا ہوتا ہے، اس کو یہ اختیار ہے کہ اپنے دین میں سے جتنا چاہے کم کردے، لیکن جس شخص نے اس دین کو نقد کے عوض خرید لیا، گویا کہ اس نے اس ''نقوذ'' واجبہ کو خریدا ہے جو مدیون کے ذمہ تھی، لہٰذا یہ ''نقود کی بیع نقوذ'' سے ہوگئی، اور نقود کی بیع نقود سے ہونے کی صورت میں تفاضل جائز نہیں ہوتا۔

اور اس مسئلہ کے بارے میں ''اسلامی فقہ اکیڈمی'' نے اپنے ساتویں اجلاس میں ایک قرارداد بھی متفقہ طور پر منظور کی ہے، جو مندرجہ ذیل ہے :

**الحطيطة من الدين المؤجل، لأجل تعجيله، سواء كانت بطلب الدائن أو المديون (ضع و تعجيل) جائزة شرعًا، لا تدخل فى الربا بالمحرم، اذا لم تكن بناء على اتفاق مسبق، ومادامت العلاقة بين الدائن و المديون ثنائية، فاذا دخل بينهما طرف ثالث لم تجز، لأنها تأخذ عندئذ حكم الأوراق التجارية.** (١)

دین مؤجل کو جلدی وصول کرنے کے لئے دین میں سے کچھ کم کر دینا، چاہے یہ کمی دائن کی طلب کی بنیاد پر ہو، یا مدیون کی طلب کی بنیاد پر ہو، شرعاً جائز ہے (یہ ضع و تعجل ہے) اور یہ ربا حرام میں داخل نہیں، بشرطیکہ یہ کمی کسی سابقہ اتفاق کی بنیاد پر نہ ہو، اور جب تک یہ معاملہ دائن اور مدیون کے درمیان دائر ہو، لیکن اگر اس معاملہ میں ''ثالث'' داخل ہو جائے گا تو یہ معاملہ ناجائز ہو جائے گا،

(١) قرار داد نمبر:٦٦/٢/٧۔ اسلامی فقہ اکیڈمی العدد السابع ٢/ ٢١٧ فقرہ نمبر ٤۔

کیونکہ اس صورت میں یہ معاملہ ''تجارتی دستاویز'' کے لین دین کے حکم میں ہو جائے گا۔

## ''حوالہ'' کی بنیاد پر ''بل آف ایکسچینج'' کی کٹوتی کا حکم

اب تک ہم نے ''بل آف ایکسچینج'' کی کٹوتی کا حکم بیان کیا، وہ حکم ''بیع الدین'' کی بنیاد پر مبنی تھا، اور میرے خیال میں ''بل آف ایکسچینج'' کی کٹوتی کا معاملہ حقیقت میں ''بیع'' نہیں، بلکہ یہ قرض دینے اور قرض کا حوالہ کرنے کا معاملہ ہے، جو شخص ''بل آف ایکسچینج'' کی کٹوتی کراتا ہے وہ درحقیقت ایک مخصوص رقم حامل ''بل'' کو بطور قرض دیتا ہے، اور پھر ''حامل بل'' جو قرض لینے والا ہے، اس قرض کا حوالہ ''بل جاری کرنے والے'' کی طرف کر دیتا ہے۔ ''حوالہ'' ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اکثر ممالک کے قوانین میں یہ بات درج ہے کہ ''بل'' کی کٹوتی کرنے والا شخص قرض کی عدم ادائیگی کا خطرہ اپنے اوپر نہیں لے گا، بلکہ بل جاری کرنے والے کی طرف سے عدم ادائیگی کی صورت میں اس کو یہ حق ہوگا کہ وہ ''حامل بل'' سے اپنے قرض کی وصولی کے لئے رجوع کرے (حنفی مذہب کے مطابق) یہی حوالہ کا طریقہ ہے۔

بہرحال! اس لحاظ سے ''بل کی کٹوتی کرنے والا'' شخص جو رقم ''حامل بل'' کو دے رہا ہے وہ دراصل اس شرط پر اس کو قرض دے رہا ہے کہ وہ اس رقم سے زیادہ رقم کا ''حوالہ'' اپنے مدیون کی طرف کر دے گا، ظاہر ہے کہ یہ صریح سود ہے، اس لئے کہ ''حوالہ'' کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ دونوں طرف کے دیون کی رقم

برابر ہو، یہاں یہ بات طے شدہ ہے کہ قرض دینے والے شخص کو بعد میں وصول ہونے والی رقم قرض کی رقم سے زیادہ ہوگی، اور یہ زیادتی ''اجل'' کے مقابل میں ہوگی، یہ ''ربا النسیئۃ'' میں سے ہے۔

## ''بیع الدین'' کے ممکنہ متبادل طریقے

گزشتہ بحث سے یہ بات سامنے آگئی کہ ہر وہ ''مالیاتی دستاویز'' جو اس دستاویز کو جاری کرنے والے کے ذمہ ''دین'' کے ہونے کی نمائندگی کرے، ایسے مالی دستاویزات کا حکم ''بانڈ'' اور ''بل آف ایکسچینج'' کی طرح ہے، ان کا لین دین اس کی ظاہری قیمت کے برابر رقم سے کرنا جائز ہے (کمی زیادتی سے کرنا جائز نہیں) پھر ان کا ظاہری قیمت سے لین دین مالکیہ اور بعض شوافع کے نزدیک بیع کے طریقے پر ان شرائط کے ساتھ جائز ہے، جن کا بیان اوپر گزر چکا، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک بیع کے طریقے پر انکا لین دین کرنا جائز نہیں، البتہ تمام فقہاء کے نزدیک ''حوالے'' کے طریقے سے انکا تبادلہ جائز ہے۔ جسکا مطلب یہ ہے کہ ''بانڈ ہولڈر'' اور ''بل ہولڈر'' تیسرے شخص سے ''بانڈ'' یا ''بل'' کے برابر رقم بطور قرض لیتا ہے، اور پھر وہ ''بانڈ ہولڈر'' ثالث شخص کو ''بانڈ'' اور ''بل'' جاری کرنے والے ادارے کی طرف حوالہ کر دیتا ہے، لہٰذا اس لین دین پر ''حوالہ'' کے شرعی احکام جاری ہوں گے۔

یہ بات مخفی نہیں کہ ان ''دستاویزات'' کا لین دین ان کی ظاہری قیمت کے مساوی قیمت کے ساتھ موجودہ ''اسٹاک ایکسچینج'' کے ذریعہ مطلوبہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے، لیکن کیا کوئی ایسا طریقہ ہے جس کے ذریعہ ان ''مالیاتی دستاویزات''

کے تبادلے کے لئے ایسا ''اسٹاک ایکسچینج'' وجود میں لایا جائے جو شرعاً قابل قبول ہو؟ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ کیا ''بانڈز'' اور ''بل آف ایکسچینج'' کے لین دین کے لئے کوئی ایسا متبادل طریقہ ہے جو شرعاً قابل قبول ہو؟ جواب یہ ہے کہ جی ہاں! متبادل موجود ہے، لہٰذا ہم ذیل میں اختصار کے ساتھ ان متبادل طریقوں کو بیان کرتے ہیں۔ واللہ سبحانہ ھو الموفق للصواب

## ''بل آف ایکسچینج'' کی کٹوتی کا متبادل

جہاں تک ''بل آف ایکسچینج'' کی کٹوتی کا تعلق ہے، اس مقصد کے حصول کے تین طریقے ہیں :

(۱) ''بل آف ایکسچینج'' کی کٹوتی کی ضرورت اس تاجر کو پیش آتی ہے جو اپنا سامان ادھار فروخت کرتا ہے، اور وہ یہ چاہتا ہے کہ اس سامان کی قیمت (یا اس کے قریب قریب رقم) مدت آنے سے پہلے نقد وصول ہوجائے، تاکہ جن تاجروں سے اس نے ایکسپورٹ کرنے کے لئے سامان خریدا ہے، یا جن کاریگروں سے اس نے وہ سامان تیار کروایا ہے، ان کو رقم کی ادائیگی کرسکے۔ رقم کی جلد وصولیابی کی ضرورت ان تاجروں کو پیش آتی ہے جو اپنا سامان دوسرے ممالک میں قابل اعتماد ذریعہ سے ایکسپورٹ کرتے ہیں، ان کو زیادہ ضرورت ہوتی ہے، چنانچہ ایسے تاجر اس ''بل'' کو لے کر بینک کے پاس جاتے ہیں، تاکہ وہ بینک اس ''بل'' پر کٹوتی کرکے اور ''بل'' مین درج شدہ رقم میں سے کچھ کم کرکے باقی رقم ان کو ادا کردے۔

اس مقصد کے حصول کے لئے ایسا طریقہ جو شرعی اعتبار سے بالکل بے غبار ہو، یہ ہے کہ تاجر حضرات ایکسپورٹ کرنے سے پہلے بینک کے ساتھ عقد مشارکہ کرلیں، چونکہ باہر ملک سے جو آرڈر تاجروں کے پاس آیا ہے، وہ متعین ہے، اور فریقین کے درمیان جو ''ریٹ'' طے ہوا ہے، وہ بھی معلوم ہے، اور سامان بھیجنے پر جو مصارف آئیں گے، وہ بھی معلوم ہیں، اس لئے ان خصوصیات کے ساتھ بینک کے لئے اس معاملہ میں مشارکت اختیار کرنا مشکل نہیں ہوگا، لہٰذا اس معاملہ میں ہونے والا نفع یقین کے قریب ہے، لہٰذا بینک ''مشارکہ'' کی بنیاد پر اس تاجر کو مطلوبہ رقم دیدے، اور اس معاملے میں جو نفع ہوگا، اس نفع کے متناسب حصہ کا مطالبہ کرے۔ اس عقد کے نتیجے میں اس تاجر اور عمیل کو کاموں میں سہولت حاصل ہو جائے گی، اور ایکسپورٹ کے لئے مال تیار کرانے کے نتیجے میں جو واجبات تاجر کے ذمہ آئیں گے، ان واجبات کی ادائیگی اس کے لئے ممکن ہوگی، اور بینک کو نفع میں سے ایک متناسب حصہ مل جائے گا۔

(۲) دوسرا طریقہ یہ ہے کہ بینک ''حامل بل'' کو مالکیہ اور بعض شوافع کے مذہب کے مطابق اس ''بل'' کے بدلے کوئی واقعی سامان فروخت کرے، یا اس ثمن کے بدلے جو ثمن اس ''بل'' کی رقم کے برابر ہو، کوئی سامان فروخت کرے، اور پھر ''بل'' جاری کرنے والے کی طرف رقم کی وصولیابی کے لئے ''حوالہ'' قبول کرے، چونکہ ''بل'' کے مقابل سامان ہے، اس لئے اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ بینک وہ سامان بازاری ریٹ سے زیادہ ریٹ پر فروخت کرے، اس طریقہ سے بینک کو نفع حاصل ہو جائے گا۔

(۳) تیسرا طریقہ یہ ہے کہ بینک اور ''حامل بل'' کے درمیان دو معاملات بالکل مستقل اور علیحدہ علیحدہ ہوں، پہلا معاملہ یہ ہو کہ ''بل'' کا حامل بینک کو اپنا وکیل بنادے کہ جب اس ''بل'' کو کیش کرانے کی تاریخ آجائے تو ''بل'' جاری کرنے والے سے اتنی رقم وصول کرلے، اور اس خدمت اور سروس کے عوض حامل بل بینک کو ایک متعین رقم دیدے۔

دوسرا معاملہ یہ ہو کہ بینک اس تاجر یا ایجنٹ کو ''بل'' میں درج شدہ رقم سے اپنی وکالت کی رقم کم کر کے بقیہ رقم تاجر کو غیر سودی قرض کے طور پر دیدے۔

**مثلاً** : زید ''حامل بل'' ہے، اور ''بل'' کی رقم ایک لاکھ روپے ہے، اب زید بینک کو اپنا وکیل بنادیتا ہے کہ بینک ''بل'' جاری کرنے والے سے اس کی تاریخ آنے پر یہ میری طرف سے رقم وصول کرلے، اور اس خدمت پر ایک ہزار روپے زید بطور اجرت کے بینک کو دیگا۔ پھر بینک زید کو ایک مستقل عقد کے ذریعہ ننانوے ہزار روپے غیر سودی قرض کے طور پر دیتا ہے، اور جب بینک کو ایک لاکھ روپے تاریخ آنے پر بل جاری کرنے والے کی طرف سے وصول ہوں گے، اس وقت آپس میں مقاصہ ہو جائے گا، وہ اس طرح کہ بینک ننانوے ہزار روپے تو قرض کے عوض رکھ لے گا، اور ایک ہزار روپے رقم وصول کرنے کی اجرت کے طور پر رکھ لے گا۔

البتہ مندرجہ بالا طریقہ کے جواز کے لئے مندرجہ ذیل تین شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔

۱) پہلی شرط یہ ہے کہ دونوں عقد ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہوں، لہذا قرض والے عقد میں ''وکالت'' شرط نہ ہو، اور نہ ہی ''وکالت'' والے عقد

میں قرض کی شرط ہو۔

۲) وکالت کی اجرت ''بل'' کو کیش کرانے کی مدت سے منسلک نہ ہو، کہ اگر ''بل'' کیش کرانے کی مدت طویل ہو جائے تو اجرت زیادہ ہو جائے گی، اور اگر کیش کرانے کی مدت کم ہو تو اجرت بھی کم ہو جائے گی۔

۳) بینک نے جو قرضہ دیا ہے اس قرض کے سبب اجرت وکالت میں اضافہ نہ کیا گیا ہو، اس لئے کہ اس صورت میں "کل قرض جر نفعا" میں داخل ہو کر سود ہو جائے گا۔

## کمپنیوں کی طرف سے جاری شدہ ''بانڈز'' کا متبادل

وہ ''بانڈز'' جنہیں تجارتی کمپنیاں اسلئے جاری کرتی ہیں، تا کہ اسکے ذریعہ عوام الناس سے قرض وصول کر کے اپنی مالی قوت میں اضافہ کریں۔ ان ''بانڈز'' کا متبادل ''صکوک'' ہیں، جن کو ''مشارکت'' یا ''مضاربت'' کی بنیاد پر تجارتی کمپنیاں جاری کریں، اور ''صکوک ہولڈر'' کمپنی کے ساتھ اس کی تجارتی سرگرمیوں میں شریک ہونگے، اور تجارتی سرگرمیوں کے نتیجے میں کمپنی کو جو نفع ہوگا ''صکوک ہولڈر'' میں وہ نفع طے شدہ تناسب سے تقسیم کیا جائے گا، چونکہ یہ ''صکوک'' کمپنی کے موجودہ اثاثوں میں مشترکہ حصہ کی نمائندگی کرتے ہیں (اسلامی فقہ اکیڈمی کے فتوی کے مطابق کمپنی کے اثاثے موجود اشیاء کی صورت میں کل سرمایہ کاری کے کم از کم 51% فیصد ہونے چاہئیں) ان صکوک کا ''اسٹاک مارکیٹ'' میں تبادلہ ہر اس قیمت پر جائز ہوگا جس پر مشتری اور بائع متفق ہو جائیں، اسلئے کہ ان ''دستاویز''

کی تجارت ممنوع ہے جو ان ''نقود'' اور ''دیون'' کی نمائندگی کریں، جو ان دستاویز کے مقابل ہوں، لیکن اگر وہ دستاویز کمپنی کی اشیاء موجودہ کے کسی حصہ مشاع کی نمائندگی کررہے ہوں، جیسے ''شیئرز'' تو ایسے ''دستاویز'' کی تجارت جائز ہے، اور ان ''دستاویز'' کی قیمت ان کی طلب اور رسد کی بنیاد پر متعین ہوجائے گی، جیسے دوسرے تمام تجارتی سامان کی قیمت رسد اور طلب کی بنیاد پر متعین ہوجاتی ہے۔

''اسلامی فقہ اکیڈمی'' نے اپنے چوتھے اجلاس میں اس موضوع پر غور وخوض کیا تھا، اور ایک تفصیلی ''قرار داد'' منظور کی تھی (۱) جس میں ان ''صکوک'' کے بارے میں ضوابط بیان کئے ہیں، اور اسی اجلاس میں ان مقالات پر تفصیلی بحث ہوچکی ہے، جو اس موضوع پر پیش کئے گئے تھے، لہٰذا یہاں اس مقالہ میں ''صکوک'' کے مسائل پر تفصیلی بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔

## حکومت کے جاری کردہ ''بانڈز'' کا متبادل

جہاں تک ان بانڈز کا تعلق ہے جو حکومت اپنے بجٹ خسارے کو پورا کرنے کے لئے جاری کرتی ہے، تو ''شرعی صکوک'' کے ذریعہ ان کا متبادل لانا ممکن ہے، لیکن شرعی طریقوں میں حکومت کے لئے یہ ممکن نہیں ہوگا کہ وہ اس خسارے کو پورا کرنے کے لئے قرضے حاصل کرکے جس طرح چاہے ان کے اندر تصرف کرے، بلکہ شرعی سرمایہ کاری کے طریقوں میں یہ ضروری ہوگا کہ وہ سرمایہ کاری معین منصوبوں کے ساتھ ہی مربوط ہو، اور جس منصوبے میں سرمایہ کاری کا ارادہ ہو، اس

(۱) قرار داد نمبر: ۵، چوتھا دورہ، مجلۃ اسلامی فقہ اکیڈمی، العدد الرابع ۳: ۲۱۶۱

منصوبے کے مزاج کے مطابق یہ طریقے مختلف ہو سکتے ہیں، اس طرح یہ ممکن ہے کہ جن مختلف مواقع میں سرمایہ کاری کی ضرورت ہو، ان میں مندرجہ طریقوں میں کوئی ایک طریقہ اختیار کیا جا سکتا ہے۔

## (۱) صکوک المشارکہ یا مضاربہ

بہت سی حکومتوں کے پاس تجارتی منصوبے ایسے ہوتے ہیں جو بہت زیادہ نفع بخش ہوتے ہیں، مثلاً پانی اور بجلی کی سپلائی، ٹیلیفون سروس، ڈاک سروس، آمد و رفت کی سروس، مثلاً ریلوے، یا بحری جہاز کے ذریعہ مال کی سپلائی، ایئر لائن سروس، ان تجارتی منصوبوں کے لئے اگر حکومت کو سرمایہ کاری کی ضرورت ہو تو ''صکوک المضاربہ اور مشارکہ'' جاری کرنے کے ذریعہ سرمایہ کاری ممکن ہے، مندرجہ بالا اداروں میں سے ہر ادارہ یہ ''صکوک'' عوام کے سامنے پیش کرے، اور پھر جس شخص سے ان ''صکوک'' کے عوض رقم وصول ہو، وہ شخص تجارتی سرگرمی میں اس ادارہ کے ساتھ شریک بن جائے گا، اور وہ شخص حصہ مشاع کی نسبت سے نفع کا مستحق ہوگا۔ چونکہ یہ ''صکوک'' اس ادارہ کی موجودہ اشیاء میں حصہ مشاع کی نمائندگی کرتے ہیں، اس لئے ''اسٹاک ایکسچینج'' میں ان ''صکوک'' کا لین دین جائز ہوگا، اور رسد اور طلب کی بنیاد پر ان ''صکوک'' کی قیمت متعین ہو جائے گی، جیسا کہ شراکت دار کمپنیوں کے ''شیئرز'' کی قیمت متعین ہو جاتی ہے۔

## (۲) صکوک التأجیر

کبھی حکومت کو ایسے منصوبوں کی تعمیر کی ضرورت ہوتی ہے جن کو کرایہ پر دینا

ممکن ہوتا ہے، ایسے منصوبوں کی سرمایہ کاری کے لئے یہ ممکن ہے کہ حکومت ''صکوک الثأجیر'' جاری کردے، مثلاً حکومت ایک ''پل'' بنانا چاہتی ہے، اور یہ ممکن ہے کہ جو شخص اس ''پل'' کو استعمال کرے اس سے ٹیکس وصول کیا جائے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ ''پل'' کسی تجارتی ادارے کو کرایہ پر دیدیا جائے، اور وہ ادارہ اس ''پل'' کو استعمال کرنے والوں سے ٹیکس وصول کرے۔ لہٰذا حکومت ''صکوک'' جاری کر کے عوام سے ان ''صکوک'' پر ایک متعین رقم وصول کرے، جس کے نتیجے میں ''حامل صکوک'' اس پل کی ملکیت میں حصہ مشاع کے تناسب سے شریک ہوجائیں گے، پھر وہ شرکاء اسی ملکیت کے تناسب سے اس پل کے کرایہ کے یا ٹیکس کے مستحق ہوجائیں گے، جو کرایہ ''پل'' کو کرایہ پر لینے والے ادارہ سے وصول ہوگا، یا جو ٹیکس اس ''پل'' کو استعمال کرنے والوں سے وصول ہوگا۔

## (۳) حکومتی مالیاتی فنڈ

بعض اوقات حکومت کے سامنے ایسے منصوبے ہوتے ہیں جو نفع بخش نہیں ہوتے، یا اتنا کم نفع دینے والے ہوتے ہیں کہ وہ نفع لوگوں کو اس میں شرکت کی رغبت دلانے کے لئے کافی نہیں ہوتا، مثلاً مسلح افواج کو مستحکم کرنا، تعلیمی مراکز قائم کرنا، یا پبلک ہسپتال قائم کرنا، یا دوسری ایسی عمارتیں بنانا جو نفع بخش نہیں ہیں، ایسے منصوبوں میں ''شرکت'' یا ''مضاربت'' کی بنیاد پر سرمایہ کاری ممکن نہیں۔

ایسے منصوبوں میں سرمایہ کاری کے لئے خاص ''حکومتی سرمایہ کاری فنڈ'' کی بنیاد ڈالی جائے، اور یہ ''فنڈ'' عام لوگوں کے اشتراک سے قائم کیا جائے، اور

حکومت عام لوگوں کے لئے ''صکوک'' جاری کرے جوان لوگوں کی اس فنڈ میں شراکت داری کا ثبوت ہو۔ پھر یہ ''فنڈ'' حکومت کے اس قسم کے منصوبوں میں ''مرابحہ'' یا ''کرایہ داری'' یا ''استصناع'' کی بنیاد پر اس منصوبے کے مزاج کے مطابق سرمایہ کاری کرے۔ مثلاً اگر حکومت کو اسلحہ خریدنے کی ضرورت ہے، تو یہ ''فنڈ'' ایکسپوٹرز سے اسلحہ خریدے گا، اور پھر حکومت کو وہ اسلحہ ''مرابحہ مؤجلہ'' کی بنیاد پر فروخت کرے گا۔ اور اگر حکومت کو مشینری اور دوسرے آلات کی ضرورت ہو تو یہ ''فنڈ'' اس مشینری اور آلات کو خرید کر حکومت کو اجارہ پر دیگا، پھر چاہے تو عام اجارہ داری کی بنیاد پر دے، یا ایسے اجارہ کی بنیاد پر دے جو بالآخر تملیک پر منتہی ہو۔ اور اگر حکومت کو کسی عمارت کے بنانے کی ضرورت ہو تو یہ حکومت اس ''فنڈ'' سے ''استصناع'' کا معاملہ کرے، اور پھر یہ ''فنڈ'' اندرونی ٹھیکیدار کے طور پر عمارت تعمیر کرائے، اور تیار ہونے کے بعد وہ عمارت حکومت کے حوالے کردے، اور حکومت طے شدہ اقساط میں اس عمارت کا ثمن ''فنڈ'' کو ادا کرے، اور استصناع کے ثمن کی مقدار متعین کرنے میں اس بات کا لحاظ رکھا جائے کہ ''فنڈ'' کو اس پر مناسب نفع بھی حاصل ہو جائے، اور مندرجہ بالا مختلف کاموں کے نتیجے میں ''فنڈ'' کو جو نفع حاصل ہو، وہ نفع اس فنڈ کے ''صکوک ہولڈر'' کے درمیان تقسیم کردیا جائے۔

اور اس ''فنڈ'' کے تمام معاملات میں اس بات کی رعایت رکھی جائے کہ اس ''فنڈ'' کے مجموعی معاملات کے تناسب سے مرابحہ کے معاملات 49% فیصد سے زیادہ نہ ہوں، تاکہ اس ''فنڈ'' کی ملکیتوں کی بڑی مقدار ''اعیان'' اور اشیاء کی شکل میں ہوں، اور اس صورت میں اس فنڈ کے ''صکوک'' اس ''فنڈ'' کی موجودات کی

بڑی مقدار کے حصہ مشاع کی نمائندگی کریں گے۔ جس کے نتیجے میں ان ''صکوک'' کی اسٹاک ایکسچینج'' میں لین دین جائز ہو جائے گی، اور ان ''صکوک'' کی قیمت رسد اور طلب کے مطابق متعین ہو جائے گی۔

## غیر سودی قرض سرٹیفکیٹ

مندرجہ بالا تین طریقوں کے ذریعہ حکومت ان بے شمار ضروریات کو پورا کر سکتی ہے، جن کی حکومت کو اپنے شہریوں سے سرمایہ کاری کے ذریعہ پورا کرنے کی ضرورت ہو، لیکن چونکہ سرمایہ کاری کے مندرجہ بالا تینوں طریقے معین منصوبوں کے ساتھ منسلک ہوتے ہیں، اس لئے یہ اس بات کے ضامن ہوتے ہیں کہ جو رقم ان حقیقی منصوبوں کے لئے وصول کی جائے گی، ان کا نفع عوام کو حاصل ہوگا۔ لیکن جہاں تک ان قرضوں کا تعلق ہے جو کسی خاص منصوبے کے ساتھ منسلک نہیں ہیں، ان میں اس بات کا اندیشہ ہے کہ وہ اسراف اور عیش وعشرت میں خرچ ہو جائیں۔ بہر حال اگر مندرجہ بالا تین طریقوں سے مختلف منصوبوں میں کام لینے کے بھی کچھ ایسے حقیقی مواقع باقی رہ جائیں جن میں مندرجہ بالا تین طریقوں میں کسی طریقے کو اختیار کرنا حکومت کے لئے ممکن نہ ہو تو اس صورت میں حکومت اپنے شہریوں سے ''غیر سودی قرضے'' طلب کرے، اگر عوام کو یہ بات معلوم ہو جائے کہ حکومت نے شرعی طریقوں سے سرمایہ حاصل کرنے کی اپنی وسعت کی حد تک کوشش کر لی، اور اب بھی حکومت کو ایسے مقاصد کیلئے سرمایہ میں اضافہ کی واقعی ضرورت ہے، جن کا نفع بالآخر عوام ہی کو پہنچے گا، اور یہ سرمایہ عیش وعشرت کیلئے طلب نہیں کیا جارہا ہے، تو

ایسی صورت میں عوام حکومت کو ''غیر سودی قرض'' دینے پر تیار ہو جائیں گے، خاص طور پر اس وقت جب حکومت تعلیم اور میڈیا کے ذریعہ دینی فضا قائم کرے۔

ان قرض دینے والوں کو ان کے قرض کے وثیقہ کے طور پر ''سرٹیفکیٹ'' دیے جائیں گے، اور ان ''سرٹیفکیٹ'' کو بازار میں کم یا زیادہ قیمت پر فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا کہ دین کی بیع کمی یا زیادتی کے ساتھ جائز نہیں، البتہ قیمت مثل سے حوالہ کی بنیاد پر ان سرٹیفکیٹ کو آگے بڑھا دینا ممکن ہے۔

حکومت کے لئے یہ ممکن ہے کہ ان حاملین سرٹیفکیٹ سے کچھ ٹیکس معاف کر دے، یا ان ٹیکس کے تناسب میں کمی کر دے۔ اور بظاہر یہ "کل قرض جر نفعًا" میں داخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ عام قرض ''سودی قرض'' میں اس وقت داخل ہوتا ہے جب قرض لینے والا رأس المال سے زیادہ دینے کی ضمانت دے، یا قرض دینے والے کو ایسا دین معاف کر دے جو اس کے ذمہ واجب ہو۔ جہاں تک ''ٹیکسوں'' کا تعلق ہے یہ شہریوں پر دیون واجبہ کی قبیل سے نہیں ہیں، اور حکومت کے لئے جائز ہے کہ وہ بعض شہریوں پر ٹیکس واجب کرنے جبکہ دوسرے شہریوں پر واجب نہ کرنے کے سلسلے میں مختلف معیار مقرر کر لے، اور مختلف لوگوں سے مختلف تناسب سے ٹیکس وصول کرے۔

چونکہ ان ''غیر سودی قرض'' دینے والوں نے حکومت کو ایسے قرض دیے ہیں جس سے حکومت کی بعض ضروریات پوری ہوئی ہیں، اس لئے حکومت کو چاہئے کہ ان پر سے بعض ٹیکس معاف کر دے، یا بعض ٹیکسوں کی مقدار میں کمی کر دے، اسلئے

کہ حکومت کی ضرورت پوری کرنے کے لئے ان لوگوں نے اپنی ذمی داری پوری کی ہے، لہٰذا ان لوگوں سے ٹیکس کی اتنی مقدار کا مطالبہ نہ کیا جائے، جتنی مقدار کا مطالبہ ان دوسرے لوگوں سے کیا جاتا ہے جنہوں نے مطلقاً یہ ذمہ داری پوری نہیں کی۔

**واللّٰہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم، و لہ الحمد اوّلا و آخرا**

نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

# "النکاح من سنتی"

(ابن ماجہ)

## نکاح میری سنت ہے

# مراکز اسلامیہ کی طرف سے فسخ نکاح

یعنی

یعنی غیر اسلامی ممالک میں مراکز اسلامیہ کی طرف
سے مسلمان خواتین کے نکاح فسخ کرنے کا حکم

(۳)

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

## (۴) مراکز اسلامیہ کی طرف سے فسخ نکاح

یہ مقالہ حضرت والا مدظلہم نے ''فسخ نکاح المسلمات من قبل المراكز الاسلامية فی بلاد غير اسلامية '' کے عنوان سے تحریر فرمایا تھا، یہ مقالہ ''بحوث فی قضايا فقهية معاصرة '' کی جلد ثانی میں شائع ہو چکا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# مراکز اسلامیہ کی طرف سے فسخ نکاح

## یعنی

## غیر اسلامی ممالک میں مراکز اسلامیہ
## کی طرف سے مسلمان خواتین کے نکاح فسخ کرنے کا حکم

**الحمد للّٰہ رب العلیمن، والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ الکریم، و علی آلہ و اصحابہ اجمعین، و علی کل من تبعھم باحسان الی یوم الدین. امّا بعد:**

ہمارے موجودہ دور میں ایسے غیر ملکی مسلمانوں کی تعداد بہت زیادہ ہے جو غیر مسلم ممالک میں رہائش پزیر ہیں، اور جہاں کوئی قاضی نہیں ہوتا، باوجودیکہ وہاں کے مسلمانوں کو اپنے بہت سے معاملات میں کسی ایسے قاضی کے فیصلے کی ضرورت پیش آتی ہے جو ان کے آپس کے جھگڑوں کو نمٹائے، خاص طور پر وہ خواتین جو شرعی اسباب کی وجہ سے اپنے شوہر سے اپنا نکاح فسخ کرنے پر مجبور ہوتی ہیں۔

''رابطہ عالم اسلامی'' کی فقہ اکیڈمی کی جنرل سکریٹریٹ کو غیر اسلامی ممالک کے بعض ''اسلامی مراکز'' کی طرف سے اس معاملہ کا ایک سوال آیا کہ کیا مسلمان خاتون اپنے شوہر سے اپنا نکاح فسخ کرنے کے لئے غیر اسلامی عدالت کی طرف رجوع کر سکتی ہے؟ اور کیا ''اسلامی مراکز'' کے لئے جائز ہے کہ اس معاملہ کے لئے

کوئی قائم مقام شرعی قاضی مقرر کرے؟ اور پھر وہ شرعی اسباب میں سے کسی شرعی سبب کی بنیاد پر اس خاتون کا نکاح فسخ کردے؟...... چنانچہ ''اکیڈمی'' کی جنرل سکریٹریٹ کی طرف سے مجھے ذمہ داری سونپی گئی کہ میں اس موضوع پر مقالہ لکھوں، تاکہ اکیڈمی کے آئندہ اجلاس میں اس پر بحث کی جائے۔ بہر حال؛ مندرجہ ذیل سطور اسی حکم کو پورا کرنے کے لئے لکھی گئی ہیں۔ واللہ سبحانہ ہوالموافق

جہاں تک غیر مسلم قاضی کی طرف مسلمان عورت کے نکاح کو فسخ کرنے کا تعلق ہے، تو یہ شرعاً معتبر نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

**لَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا**

(النسآء : ١٤١)

''اور ہرگز نہ دے اللہ کافروں کو مسلمانوں پر غلبہ کی راہ''

دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا :

**يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا الْكَافِرِيْنَ اَوْلِيَاءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ اَتُرِيْدُوْنَ اَنْ تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُّبِيْنًا**

(النسآء : ١٤٤)

''اے ایمان والو! نہ بناؤ کافروں کو اپنا رفیق مسلمانوں کو چھوڑ کر، کیا اپنے اوپر اللہ کا صریح الزام لینا چاہتے ہو''

امام ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ اس آیت کے تحت فرماتے ہیں :

**و اقتضت الآية النهي عن الاستنصار بالكفار والاستعانة بهم والركون اليهم و الثقة بهم، وهو يدل على ان الكافر لايستحق و الولاية على المسلم بوجه . (١)**

---

(١) احكام القرآن للجصاص ج:٢ ص:٢٩ طبع لاهور

مندرجہ بالا آیت کفار سے نصرت طلب کرنے، اوران سے مدد طلب کرنے، اوران پر بھروسہ کرنے، اوران پر اعتماد کرنے سے ممانعت کا تقاضہ کررہی ہے۔ لہٰذا اس آیت سے اس بات پر دلالت ہورہی ہے کہ کافر کو مسلمان پر کسی طرح کی ولایت حاصل نہیں ہے۔

ہمارے علم کے مطابق فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ کافر کا مسلمان کے لئے قاضی بننا جائز نہیں، اوراس کا فیصلہ مسلمانوں پر نافذ نہیں ہوگا۔ چنانچہ علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

**القضاء خصال مشتركة فى صحة الولاية، وهى أن يكون ذكرًا، حرًا، مسلمًا، بالغًا، عاقلًا، واحدًا، فهٰذه ستة خصال لا يصح ان يولى القضاء الا من اجتمعت فيه، فأولى من لم تجتمع فيه لم ينعقد له الولاية . (١)**

عہدہ قضاء کی ولایت کے لئے چند مشترک خصال ہیں، وہ یہ کہ وہ مذکر ہو، آزاد ہو، مسلمان ہو، بالغ ہو، عاقل ہو، واحد ہو۔ بہرحال؛ یہ چھ صفات ہیں کہ کسی کو قضاء کا عہدہ دینا صحیح نہیں مگر جس میں یہ صفات موجود ہوں، لہٰذا جس شخص میں یہ صفات موجود نہ ہوں ولایت قضاء اس کے لئے منعقد نہ ہوگی۔

''مجموع شرح المہذب'' میں ہے :

**لا يجوز ان يكون القاضى كافرًا، ولا فاسقًا، ولا عبدًا، ولا صغيرًا . (٢)**

(١) حكاه عن الحطاب فى مواهب الجليل ج:٦ ص:٨٧

(٢) المجموع شرح المهذب ج:٢٠ ص:١٢٦

یہ جائز نہیں کہ قاضی کافر ہو، فاسق ہو، غلام ہو، نابالغ ہو۔

علامہ شروانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

(وشرط القاضی) أی من تصح تولية للقضاء(مسلم) لأن الكافر ليس اهلًا للولاية، و نصبه على مثله مجرد رئاسة لا تقليد و حكم القضاء، ومن ثم لا يلزمون بالتحكم عنده ولا يلزمهم حكمه، الا ان رضوا به . (۱)

قاضی کی شرط یہ ہے کہ، یعنی ولایت قضاء کسی کو دینے کی شرط یہ ہے کہ وہ مسلمان ہو، کیونکہ کافر ولایت کا اہل نہیں، کافر کو اس جیسے عہدے پر فائز کرنے سے اس کو صرف سرداری اور سربراہی حاصل ہو جائے گی، اس کے حکم اور فیصلے کی تقلید مسلمان کے لئے جائز نہ ہوگی، اسی وجہ سے فریقین کے درمیان تحاکم کے نتیجے میں کافر کا فیصلہ فریقین پر لازم نہ ہوگا........

علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

ولا يولى قاض حتى يكون بالغًا عاقلًا مسلمًا حرًا و عدلًا الخ...... (۲)

یعنی قاضی کو ولایت حاصل نہ ہوگی، حتی کہ وہ بالغ، عاقل، مسلمان، آزاد اور عادل ہو۔

فتاوی ہندیہ میں ہے :

و لا تصح ولاية القاضی حتى يجتمع فی المولی شرائط الشهادة، كذا فی الهداية، من الاسلام والتكليف

---

(۱) حواشی الشروانی علی تحفة المحتاج بشرح المنهاج للعلامة الهيثمی ج:۱۰ ص:۱۰٦

(۲) المغنی لابن قدامة ج:۱۱ ص:۳۸۰

والحرية . (۱)

یعنی قاضی کی ولایت صحیح نہیں حتی کہ اس کے اندر شہادت کی شرائط جمع ہو جائیں، کذا فی الہدایہ : یعنی مسلمان ہونا، مکلف ہونا (عاقل ہونا) آزاد ہونا الخ

علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

وحاصله ان شروط الشهادة من الاسلام و العقل و البلوغ شروط لصحة تولية و لصحة حكمه بعدها. (۲)

خلاصہ یہ ہے کہ شہادۃ کی شرائط یعنی اسلام، عقل، بلوغ یہ سب تولیت قضاء کی صحت کی، اور تولیت قضاء کے بعد فیصلے کے درست ہونے کی بھی شرائط ہیں۔

مندرجہ بالا دلائل اور نصوص کی بنیاد پر مسلمان خاتون کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنے شوہر سے نکاح فسخ کرنے کے لئے کافروں کی عدالت میں رجوع کرے، اور اگر کوئی مسلمان خاتون ایسا کرے گی تو اس کا نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ ہاں! اگر کسی خاتون کا نکاح شرعی طریقے پر فسخ ہو جائے۔ جس کا بیان انشاء اللہ آگے آجائے گا۔ اور قانونی طور پر اس نکاح کے فسخ کو تسلیم کرانے کے لئے غیر مسلم عدالت کا سہارا لئے بغیر کوئی سبیل نہ ہو تو اس مقصد کے لئے غیر مسلم عدالت کی طرف رجوع کرنا جائز ہے، اور غیر مسلم عدالت کا فیصلہ شرعاً نکاح کے فسخ کے لئے بنیاد نہ ہوگا، بلکہ غیر مسلم عدالت کا فیصلہ قانونی اداروں میں فسخ نکاح کو تسلیم کرانے کے لئے ہوگا۔

## دوسرا سوال

دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا غیر مسلم ممالک میں ''اسلامی مراکز'' کے لئے یہ

---

(۱) الفتاوى الهندية ج:۳ ص:۳۰۷

(۲) ردالمحتار ج:۵ ص:۳۵۷

جائز ہے کہ وہ شرعی اسباب کی بنیاد پر مسلمان خواتین کے ان کے شوہروں سے نکاح فسخ کرنے کے لئے شرعی قاضی کے قائم مقام بن جائیں؟......اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح میں اصل یہ ہے کہ وہ معاملہ شوہر کے اختیار اور قبضہ میں ہوتا ہے۔ لہٰذا عورت کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنے آپ کو طلاق دے، یا عام حالات میں اپنے شوہر سے اپنا نکاح فسخ کردے۔ لیکن بعض حالات ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں عورت کے لئے یہ جائز ہوتا ہے کہ وہ اپنا معاملہ شرعی قاضی کے سامنے پیش کرے، اور پھر وہ قاضی اپنی ولایت عامہ کی بنیاد پر اس عورت کا نکاح شوہر سے فسخ کردے اور اس فسخ نکاح کے لئے کچھ معروف اسباب ہیں، جن میں فقہاء کا اختلاف بھی ہے، مثلاً شوہر کا مفقود ہو جانا، شوہر کا عنین یا مجنون ہونا، شوہر کا متعنت ہونا کہ بیوی کو خرچہ نہیں دیتا ہے، یا بیوی کو تحمل سے زیادہ تکلیف دیتا ہے۔ وغیرہ......

لیکن مذہب حنفی، شافعی اور حنبلی میں یہ ضروری ہے کہ یہ فسخ نکاح شرعی قاضی کی طرف سے ہو۔ اور مجھے ان تینوں مذاہب میں کوئی بات ایسی نہیں ملی جس میں قاضی کے علاوہ کسی اور کو یہ اختیار سونپا گیا ہو، لہٰذا وہ غیر اسلامی ممالک جن میں شرعی قاضی موجود نہ ہو، ان ممالک میں رہنے والی مسلمان خواتین کی اس مشکل کا حل ان تینوں مذاہب میں موجود نہیں۔ ان چاروں مذاہب میں سے صرف ایک مذہب ایسا ہے جس میں اس مشکل کا حل موجود ہے، وہ ہے مذہب مالکی۔ چنانچہ مذہب مالکی کے فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ جن جگہوں پر ایسا شرعی قاضی موجود نہ ہو جس کے پاس مسلمان اپنے نزاع اور خصومات لے کر جائیں، ان جگہوں پر یہ ممکن

ہے کہ مسلمانوں کی ایک جماعت مسلمانوں کے نزاع اور خصومات کو نمٹانے کے لئے شرعی قاضی کے قائم مقام ہو جائے۔ اور فقہاء مالکیہ کی کتابوں میں یہ صراحت موجود ہے کہ یہ حکم تمام معاملات اور خصومات کے لئے عام ہے۔ چنانچہ علامہ دسوقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

**اعلم أن جماعة المسلمين العدول يقومون مقام الحاكم في ذلك، وفي كل امر يتعذر الوصول فيه الى الحاكم أو لكونه غير عدل.** (١)

جان لیں کہ اس معاملے میں عادل مسلمانوں کی ایک جماعت حاکم اور قاضی کے قائم مقام ہو جائے گی، اور ہر اس معاملے میں جس میں حاکم اور قاضی تک پہنچنا متعذر ہو، یا وہ حاکم غیر عادل ہو۔

مندرجہ بالا عبارت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ یہ حکم کہ مسلمانوں کی ایک جماعت شرعی قاضی کے قائم مقام ہو جاتی ہے، یہ حکم صرف ان غیر اسلامی ممالک کے لئے نہیں ہے جہاں شرعی قاضی موجود نہ ہو، بلکہ وہ اسلامی ممالک جہاں شرعی قاضی تو موجود ہو، لیکن وہ عادل نہ ہو، وہاں بھی یہی حکم ہے۔ جیسا کہ مندرجہ بالا عبارت سے یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ مسلمانوں کی جماعت کا قاضی کے قائم مقام ہونا کسی خاص معاملہ اور قضیہ کے ساتھ نہیں، بلکہ یہ قائم مقامی ان تمام قضایا اور معاملات میں ہوگی جن میں حاکم اور قاضی تک پہنچنا متعذر اور دشوار ہو۔ اسی لئے ہم فقہاء مالکیہ کو دیکھتے ہیں کہ انہوں نے بہت سے معاملات میں جماعت

---

(١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ج:٢ ص:٥١٩ باب الفقه

المسلمین کے فیصلے کو قاضی کے فیصلے کی طرح معتبر مانا ہے، ان کی بعض عبارات مندرجہ ذیل ہیں۔

چنانچہ علامہ حطاب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

ولزوجة المفقود الرفع للقاضی والوالی و والی الماء، و الّا فلجماعة المسلمین . (۱)

مفقود شوہر کی بیوی اپنا معاملہ قاضی کے پاس، والی کے پاس، اور والی الماء کے پاس لے جائے (اگر یہ نہ ہوں، یا عادل نہ ہوں) تو ورنہ جماعۃ المسلمین کے پاس لے جائے۔

حاشیۃ العدوی میں ہے :

(فانها ترفع امرها الی الحاکم) المراد بالحاکم القاضی، کان قاضی أنکحة أو غیرها، و أولٰی قاضی الجماعة الوالی، وهو قاضی الشرطة، أی السیاسة و والی الماء، أی الذی یأخذ الزکوٰة، و سمّوا ولایة المیاة، لأنهم یخرجون عند اجتماع الناس علی المیاة، والثلاثة فی مرتبة واحدة، لکن القاضی أحوط، فان لم تجد المرأة واحدة ممن ذکر فترفع أمرها لجماعة المسلمین . (۲)

یعنی وہ خاتون (جس کا شوہر مفقود ہو چکا ہو) اپنا معاملہ حاکم کے پاس لے جائے، اور حاکم سے مراد قاضی ہے، چاہے وہ قاضی نکاح ہو یا اس کے علاوہ ہو۔ البتہ بہتر یہ ہے کہ وہ پوری جماعت مسلمین کے قاضی اور والی کے پاس لے جائے،

---

(۱) مواهب الجلیل للحطاب ج:٤ ص:١٥٥

(۲) حاشیة العدوی ج:٢ ص:١٢١

اس سے مراد پولیس کا قاضی ہے، یعنی ملکی انتظام کا قاضی ہو، اور والی الماء ہو، یعنی جو زکاۃ وصول کرتا ہے، اور ان کو ''ولاۃ المیاہ'' اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ والی اس وقت نکلتے ہیں جب لوگ پانی پر (اس کی تقسیم کے لئے) جمع ہوتے ہیں۔ مندرجہ بالا تینوں افراد ایک درجہ میں ہیں، لیکن قاضی کا ہونا احوط ہے۔ البتہ اگر وہ خاتون مندرجہ بالا تینوں افراد میں سے کسی کو بھی نہ پائے تو پھر اپنا معاملہ ''جماعت المسلمین'' کے پاس لے جائے۔

الفواکہ الدوانی میں ہے کہ :

**لم ینص المصنف علی ماترفع له زوجة المفقود، و قد ذکرنا عن خلیل أنه القاضی أو الوالی أو جماعة من المسلمین . (۱)**

یعنی مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی وضاحت نہیں کی کہ مفقود شوہر کی بیوی اپنا قضیہ کس کے پاس لے کر جائے؟ البتہ ہم نے امام خلیل رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے یہ ذکر کیا تھا کہ وہ خاتون قاضی کے پاس، یا والی کے پاس، یا مسلمانوں کی جماعت کے پاس اپنا معاملہ پیش کرے۔

علامہ موّاق رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

**و قال القابسی و غیره من القرویین لو کانت المرأة فی موضع لا سلطان فیه لرفعت أمرها الی صالحی جیرانها یکشفوا عن خبر زوجها، ثم ضربوا له الاجل أربعة أعوام، ثم عدة الوفاة، و تحل للأزواج ، لأن فعل**

---

(۱) الفواکه الدوانی ج:۲ ص:۱۲۱

**الجماعة فی عدم الامام کحکم الامام .** (۱)

علامہ قابسی اور ان کے علاوہ دوسرے حضرات نے فرمایا کہ اگر وہ خاتون جس کا شوہر مفقود ہو چکا ہو، ایسے علاقے میں رہائش پذیر ہو جہاں مسلمانوں کی حکومت نہ ہو، تو وہ خاتون اپنا معاملہ نیک اور صالح پڑوسیوں کے سامنے پیش کرے، وہ لوگ اس کے شوہر کو تلاش کریں، اور پھر چار سال کی مدت انتظار کے لئے مقرر کریں، پھر اس کے بعد عدت وفات گزارے، اس کے بعد وہ عورت شادی کر کے دوسرے کے لئے حلال ہو جائے گی، اس لئے کہ امام کی عدم موجودگی میں جماعت کا حکم امام کے حکم کی طرح ہے۔

علامہ دردیر رحمۃ اللہ علیہ مسئلہ ایلاء میں فرماتے ہیں :

**فالحاصل أنه يؤمر بعد الأجل بالفيئة، فان امتنع منها أمر بالطلاق، فان امتنع طلق عليه الحاكم أو جماعة المسلمين .** (۲)

خلاصہ یہ ہے کہ ایلاء کی مدت گزرنے کے بعد شوہر کو رجوع کرنے کا حکم دیا جائے گا، اگر شوہر رجوع کرنے سے انکار کر دے تو پھر اس کو طلاق دینے کا حکم دیا جائے گا، اور اگر وہ طلاق دینے سے انکار کر دے تو پھر حاکم طلاق دیدے گا، یا مسلمانوں کی جماعت طلاق دیدے گی۔

نیز وصی کی تعیین کے مسئلہ میں علامہ دردیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

**واستحسن ان العرف كالنص، كما يقع كثيرًا لأهل**

---

(۱) التاج و الاکلیل للمواق بهامش الحطاب ج:٤ ص:١٥٦

(۲) الشرح الكبير للدردير ج:٢ ص:٤٣٦

البوادی و غیرهم أن یموت الأب و لا یوصی علی أولاده اعتمادًا علی أخ أو عمّ أو جدّ ، و یکفل الصغار من ذکر ، فلهم البیع بشروطه، و یمضی و لا ینقض، و ینبغی أن یکون ذلک فیمن عرف بالشفقة و حسن التربیة، و الا فلابد من حاکم أو جماعة المسلمین . (۱)

مستحسن یہ ہے کہ ''عرف'' بمنزلہ ''نص'' کے ہے، جیسا کہ اکثر اہل بوادی وغیرہ میں یہ عرف ہے کہ اگر باپ کا انتقال ہوجاتا ہے تو وہ بھائی، چچا، اور دادا پر اعتماد کرتے ہوئے اپنی اولاد پر کسی غیر کو وصی نہیں بناتا، بلکہ مذکورہ حضرات ان بچوں کی کفالت کرتے ہیں، لہٰذا یہ حضرات ان بچوں کی ضرورت کیلئے شرائط کے ساتھ خرید و فروخت کرینگے، البتہ بیع کو ختم نہیں کریں گے۔ البتہ مناسب یہ ہے کہ مندرجہ بالا رشتہ داروں میں سے جس میں شفقت اور حسن تربیت معروف ہو، اس کو ان بچوں کا کفیل بنایا جائے۔ ورنہ حاکم کو کفیل بنایا جائے، یا مسلمانوں کی جماعت کو بنادیا جائے۔

اور علامہ دسوقی رحمۃ اللہ علیہ نے ''کفالت بالنفس'' کے مسئلہ میں جہاں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ ''مضمون'' کو ''مضمون لہ'' کے سپرد کرنا ایسے شہر میں درست ہے جہاں پر حاکم موجود ہو، اور جہاں سپرد کرنے سے کفیل بالنفس کی خلاصی ممکن ہو، چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

قوله "ان کان به حاکم" المراد ان کان ذلک البلد الذی أحضر فیه یمکن خلاص الحق فیه، سواء کان فیه حاکم أو لم یکن، و انما فیها جماعة المسلمین . (۲)

---

(۱) المرجع السابق ج:۳ ص:۳۰۱

(۲) حاشیة الدسوقی ج:۳ ص:۳۴۵

ان کے یہ الفاظ ''ان کان بہ حاکم '' سے مراد یہ ہے کہ وہ شہر میں جس میں ''مضمون''، شخص کو حاضر کردینے سے حق سے دست برداری ممکن ہو، برابر ہے کہ اس شہر میں کوئی حاکم مقرر ہو یا نہ ہو، بلکہ مسلمانوں کی جماعت موجود ہو۔

نیز علامہ دسوقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

من جملة أمر الغائب فسخ نكاحه لعدم النفقة، أو لتضرر الزوجة بخلو الفراش، فلا يفسخ نكاحه الا القاضى مالم يتعذر الوصول اليه حقيقة او حكمًا، بأن كان يأخذ دراهم على الفسخ، والا قام مقامه جماعة المسلمين (۱)

غائب شخص کے معاملات میں سے ایک معاملہ ''عدم نفقہ کی وجہ سے یا خلو فراش کے نتیجے میں بیوی کو ضرر لاحق ہونے کی وجہ سے اس کا نکاح فسخ کرنا ہے'' لہٰذا اس غائب کا نکاح قاضی ہی فسخ کرے گا، جب تک کہ قاضی تک پہنچنا حقیقتاً یا حکماً متعذر نہ ہو۔ حکماً متعذر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فسخ نکاح پر وہ دراہم وصول کرتا ہو۔ ورنہ مسلمانوں کی جماعت ''قاضی'' کے قائم مقام ہو جائے گی۔

مندرجہ بالا عبارات سے ظاہر ہوا کہ فقہاء مالکیہ فیصلے کا اختیار جماعۃ المسلمین کی طرف ان تمام امور میں سپرد کر دیتے ہیں جن میں ''قضاء'' کی ضرورت ہوتی ہے، اور شرعی عادل قاضی موجود نہیں ہوتا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ غیر مسلم ممالک میں رہنے والے مسلمانوں کے لئے علماء مالکیہ کے اس قول میں بڑی گنجائش اور وسعت اور آسانی ہے، اور یہ بات معلوم ہے کہ ہمارے اس دور میں غیر مسلم ممالک

---

(۱) حاشية الدسوقی ج:۲ ص:۳۰۲

کو اپنا وطن بنانے والے مسلمانوں کی تعداد بہت زیادہ ہے، اور ان مسلمانوں کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ اپنے معاملات مسلمان ملکوں کی عدالت میں پیش کریں۔ جبکہ آج عدالتوں کی بہت بڑی تعداد شرعی احکام کی پابند نہیں ہے، یہاں تک کہ اسلامی ممالک میں بھی، جبکہ دوسری طرف غیر اسلامی ممالک میں رہنے والی مسلمان خواتین کی مشکلات میں اضافہ ہوتا جا رہا ہے، چنانچہ وہ خواتین اپنے شوہروں کی طرف سے شدید سختی کا سامنا کرتی ہیں، اور ان ممالک میں ان کے عزیز واقارب بھی نہیں ہوتے، اور شرعاً ان کے لئے یہ بھی جائز نہیں کہ وہ اپنا معاملہ کافر ججوں کے سامنے لے جائیں۔ اب اگر اس معاملے میں ہم مالکیہ کے قول کو نہ لیں تو اس کے نتیجے میں ناقابل برداشت تکلیف اور مشقت پیش آجائے گی۔

چنانچہ فقہاء معاصرین کی ایک قابل اعتماد جماعت نے اس معاملے میں ''مالکیہ'' کے قول کو اختیار کیا ہے، اور دیار ہند میں برطانیہ کے تسلط کے دور میں اس قول پر عمل کرنے کی ضرورت پیش آئی تھی، جس وقت کہ غیر ملکی قابضین نے شرعی عدالتوں پر پابندی لگادی تھی، اور مسلمانوں کے معاملات کے تصفیہ کے لئے غیر مسلم ججوں کو مقرر کر دیا گیا تھا، یہاں تک کہ مسلمانوں کے ذاتی اور خصوصی احوال میں بھی (غیر مسلم جج فیصلے کرنے لگے) جبکہ ہندوستان میں رہائش پذیر مسلمان کی غالب تعداد حنفی مذہب پر عامل تھی، اس کے باوجود فقہاء حنفیہ نے اس معاملے میں مذہب مالکیہ پر فتوی دیا، اور حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب تالیف کی جس کا نام ''الحیلة الناجزة للحلیلة العاجزة''

رکھا، اور اس کتاب کی تالیف کی دوران علماء مالکیہ کے بہت سے اہل افتاء کی طرف رجوع کیا، اور پھر مالکیہ کے قول پر فتویٰ دیا کہ اس جیسے ممالک میں مسلمانوں کی جماعت کے لئے قاضی کے قائم مقام ہو کر فسخ نکاح کے جواز کے جو شرعی اسباب ہیں ان کی بنیاد پر مسلمان خواتین کے نکاح کو فسخ کرنا جائز ہے۔ اور ہندوستان کے تمام علماء نے اس بارے میں ان کی موافقت کی، اور ان علماء کی موافقت ان کی اس کتاب میں موجود ہے۔ (۱)

مالکیہ کے قول، اور موجودہ دور کے جن علماء نے ان سے موافقت کی ہے، اس بنیاد پر میری رائے یہ ہے کہ غیر اسلامی ممالک میں ''مراکز اسلامی'' کے لئے مناسب یہ ہے کہ وہ اس اہم کام کے لئے مسلمانوں کی ایک جماعت بنالیں، لیکن اس کام کے لئے ان تمام شرائط کا لحاظ کرنا ضروری ہوگا جو شرعی اعتبار سے ان کے فیصلے کو قبول کرنے کے لئے لازم ہیں۔

فقہاء مالکیہ نے جو کچھ بیان کیا ہے، اس کی روشنی میں ان شرائط کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے :

## مسلمانوں کی جماعت کی تعداد

جو جماعت قاضی کے قائم مقام ہو کر کام کرے گی، اس جماعت کے اشخاص کی تعیین میں علماء مالکیہ کے مختلف اقوال ہیں، بعض حضرات اس طرف گئے ہیں کہ اس جماعت کے افراد کی کم از کم تعداد تین ہونی چاہیے، چنانچہ شیخ علیش رحمۃ اللہ

(۱) الحیلة الناجزة للحلیلة العاجزة، حضرت مولانا اشرف علی تھانوی ص: ۱۸۵ تا ۱۹۰

علیہ فرماتے ہیں :

**و تعبير المصنف كغيره بجماعة يقتضي أن الواحد لا يكفي و كذا الاثنان، و به صرح عج . (۱)**

بعض حضرات نے ذکر کیا ہے کہ کم از کم تعداد دو ہونی چاہیے، چنانچہ علامہ دردیر رحمۃ اللہ علیہ "الشرح الکبیر" میں فرماتے ہیں :

**" و أراد بجماعة المسلمين اثنين عدلين فاكثر "**

اس کے تحت علامہ دسوقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

**"ظاهره ان الواحد من العدول لايكفي، والذى فى كبير خش و شب نقلًا أن الواحد من جماعة المسلمين يكفي"**

پھر علامہ دردیر رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کرتے ہوئے قول فیصل ذکر کیا ہے، چنانچہ فرمایا کہ :

**قوله : فان لم توجد عدالة فالجمع على اصله، اى لأن زيادة العدد تجبر خلل الشهادة، وظاهره أنه يكتفى بثلاثة من غير العدول، ولايسلم هذا، بل اذا عدمت العدول يستكثر من الشهود بحيث يغلب على الظن الصدق المتأتى بالعدول كما هو القاعدة . (۲)**

اگر اس جماعت کے افراد میں عدالت نہ ہو تو پھر "جمع" اپنی اصل پر رہے گی (یعنی کم از کم تین افراد ہونا ضروری ہیں) اس لئے کہ تعداد کی زیادتی شہادۃ کے اندر پائے جانے والے خلل کی تلافی کردے گی، اس سے ظاہر یہ ہے کہ غیر عدول میں سے تین کی تعداد کافی ہے۔ لیکن یہ بات تسلیم نہیں کی جائے گی، بلکہ عدالت کے

---

(۱) منح الجليل للشيخ عليش ج:۲ ص:۳۸۵

(۲) الدسوقى على الشرح الكبير ج:۲ ص:۱۵۳

منعدم ہونے کی صورت میں شہود کی کثرت اتنی ہونی چاہئے کہ ان کے سچے ہونے کا ظن غالب ہو، جیسا کہ قاعدہ ہے۔

لہٰذا احوط یہ ہے کہ جماعت المسلمین کی تعداد تین سے کم نہ ہو۔ اوّلاً اس لئے تا کہ اختلاف باقی نہ رہے۔ ثانیاً اس لئے کہ ان افراد میں عدالت کی کمی کی صورت میں چونکہ تعداد کی کثرت واجب ہے، حتیٰ کہ ان لوگوں کے نزدیک بھی جو ایک اور دو کی تعداد پر اکتفاء کرنے کے قائل ہیں، جیسا کہ ماسبق میں علامہ دردیر اور علامہ دسوقی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارات گزر چکیں۔ ثالثاً اس لئے کہ تین کی تعداد پر اعتماد زیادہ ہے، خاص طور پر ہمارے زمانے میں، اس لئے کہ فیصلہ میں صرف ایک آدمی کی رائے بعض اوقات تہمت تک پہنچا دیتی ہے۔ اور اس لئے بھی کہ لفظ ''جماعت'' کا ظاہر تین کے عدد کا تقاضہ کر رہا ہے۔

## جماعت المسلمین کے اوصاف

جہاں تک جماعۃ المسلمین کے افراد کی قابلیت اور علمی استعداد کا تعلق ہے، تو فقہاء مالکیہ نے ''عدالت'' کے علاوہ کسی اور قابلیت کا ذکر نہیں کیا، اور یہ بھی شرط نہیں لگائی کہ وہ افراد ہمیشہ علماء میں سے ہوں۔ لیکن بدیہی بات ہے کہ جو معاملہ اس جماعت کے سامنے پیش ہو، اس کے بارے میں شرعی احکام کا علم اس جماعت کو ہونا ضروری ہے۔ مثلاً اگر وہ جماعت نکاحوں کے بارے میں فیصلے کرتی ہو تو اس جماعت کو ان کے شرعی اسباب کا علم ہونا ضروری ہے جو نکاح کے فسخ کے لئے ضروری ہیں، اور نکاح کو برقرار رکھنے کے لئے شرعی طریقوں کا علم ہونا ضروری

ہے، اور اس سے متعلق دوسرے مسائل کا جاننا ضروری ہے۔

اس وجہ سے مناسب یہ ہے کہ وہ جماعت علماء شریعت پر مشتمل ہونی چاہیے، اور اگر علماء کی مطلوبہ تعداد میسر نہ ہو تو اس جماعت کا ایک ممبر ضرور عالم ہونا چاہیے، ورنہ کم از کم اس جماعت کے ارکان قابل اعتماد علماء سے شریعت کے ان احکام کا علم ضرور حاصل کرلیں جن کی ان کو ضرورت پیش آتی ہو۔ یا وہ حضرات کسی معاملہ میں فیصلہ کرنے سے پہلے اس معاملے کے بارے میں فقہاء اور علماء سے ضرور استفتاء کرلیں۔

## جماعت کے ارکان کے اختلاف کی صورت میں عمل

اگر وہ جماعت المسلمین تین افراد پر مشتمل ہو تو کیا انکے درمیان اختلاف کی صورت میں اغلبیت کی بنیاد پر فیصلہ صادر کرسکتے ہیں؟ فقہاء مالکیہ کی کتابوں میں نے نہیں دیکھا کہ اس مسئلہ سے تعرض کیا ہو، لیکن انکی عبارات سے یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ جماعت المسلمین کا فیصلہ تمام ارکان کے اتفاق سے صادر ہوگا، ''حکمین'' کے بارے میں ان حضرات کے قول پر قیاس کا تقاضہ بھی یہی ہے۔ چنانچہ المدونۃ الکبریٰ میں ہے

قلت : فلو أنهما اختلفا فطلق أحدهما ولم يطلق الآخر،
قال : اذًا لا يكون هناك فراق، لأن الى كل واحد
منهما ما الى صاحبه باجتماعهما عليه . (۱)

میں نے کہا اگر ''حکمین'' میں اختلاف ہوجائے، ایک حکم طلاق دیدے،

(۱) المدونة الكبرى للامام مالك ج:۲ ص:۲۵۷

اور دوسرا حکم طلاق نہ دے (تو کیا حکم ہے؟) انہوں نے جواب میں فرمایا: اس صورت میں میاں بیوی کے درمیان تفریق نہ ہوگی۔

علامہ باجی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

**و لو حكما جماعة فاتفقوا على حكم أنفذوه و قضوا به جاز، قاله ابن كنانة في المجموعة : و وجه ذلك أنهما اذا رضيا بحم رجلين أو رجال فلا يلزمهما حكم بعضهم دون بعض .** (۱)

اگر دو آدمیوں نے کسی معاملے میں ایک جماعت کو حکم بنایا، اور وہ جماعت کسی فیصلہ پر متفق ہوگئی، اور اس فیصلہ کو نافذ کر دیا، اور اس کے مطابق فیصلہ کر دیا تو یہ جائز ہے۔ ابن کنانہؒ نے مجموعہ میں فرمایا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ دونوں دو آدمیوں کے حکم بنانے پر یا دو سے زیادہ آدمیوں کے حکم بنانے پر راضی ہوئے تو پھر ان میں سے بعض افراد کا فیصلہ ان کے لئے لازم نہ ہوگا۔

اگر ہم ''جماعت المسلمین'' کے مسئلے کو ''حکمین'' کے مسئلے پر قیاس کریں، یا ''محکمین'' کی جماعت پر قیاس کریں تو اسکا نتیجہ یہ ہوگا کہ ''جماعت المسلمین'' کا فیصلہ اس وقت نافذ ہوگا جب وہ فیصلہ تمام ارکان کے اتفاق سے صادر ہو، اور اگر ارکان کے درمیان فیصلے میں اختلاف ہو تو وہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔ لیکن جب ہم آج کے دور کے فیصلوں کے عرف کو دیکھتے ہیں تو یہ نظر آتا ہے کہ اغلبیت کی بنیاد پر فیصلے کے نفاذ کو معتبر مانا جاتا ہے، اگر ججوں کی ایک جماعت کو کوئی معاملہ سونپا جائے تو ظاہر یہ

---

(۱) المنتقی للباجی ج:۵ ص:۲۲۷

ہے کہ اغلبیت کی بنیاد پر فیصلہ جائز ہوگا۔اور''جماعت المسلمین'' بھی ججوں کی ایک جماعت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ بہر حال؛ اس مسئلہ پر مزید غور وخوض کے لئے یہ مسئلہ موجودہ دور کے فقہاء کے سامنے پیش کیا جارہا ہے۔

## فسخ نکاح میں ''جماعت المسلمین'' کا اختیار

جو کچھ ہم نے اوپر ذکر کیا، اس کی روشنی میں یہ بات سامنے آئی کہ وہ مسلمان خواتین جو غیر اسلامی ملکوں میں رہائش پذیر ہیں، اور وہ اپنا نکاح فسخ کرانا چاہتی ہیں، تو ان کیلئے چھٹکارے کا صحیح راستہ یہ ہے کہ وہ اس جماعت کی طرف رجوع کریں جو اسی غرض کے لئے اس ملک میں علماء کی جانب سے یا''مراکز اسلامی'' کی جانب سے بنائی گئی ہے، اور یہ جماعت اس سلسلے میں وہ تمام اقدامات جو شرعی اعتبار سے لازم ہیں، ان کو اختیار کرے، اور تمام ضروری اقدامات کرنے کے بعد، اور اس بات کی یقین دہانی کے بعد کہ فسخ نکاح کو جائز قرار دینے کے تمام شرعی اسباب پائے جارہے ہیں، اس جماعت کے لئے یہ جائز ہوگا وہ یا تو اس خاتون کا نکاح فسخ کردے، یا شوہر کی طرف سے نائب بن کر اس خاتون کو طلاق دیدے، یا شوہر کے مفقود ہونے کی صورت میں شوہر کی موت کا فیصلہ کردے، جیسا کہ کتب فقہ میں تفصیلات موجود ہیں، اور اس جماعت کا فیصلہ شرعی اعتبار سے معتبر مانا جائے گا، اور عدت گزارنے کے بعد اس خاتون کے لئے دوسرے شوہر سے نکاح کرنا جائز ہوگا۔

چونکہ جماعت کا یہ فیصلہ غیر اسلامی ممالک میں قانونی اعتبار سے معتبر نہیں مانا جائے گا، اس لئے''جماعت المسلمین'' کی طرف سے فسخ نکاح کے فیصلے کے بعد

اس خاتون کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنا معاملہ اس ملک کی عدالت میں پیش کرے، اور وہاں سے طلاق یا فسخ نکاح کا فیصلہ حاصل کرائے۔ وہ خاتون عدالت کی طرف رجوع اس لئے نہیں کرے گی کہ عدالت کی طرف رجوع کرنا فسخ شرعی کا حصہ ہے، بلکہ ان مشکلات سے بچنے کے لئے جو سابق شوہر سے فسخ نکاح کو قانونی حیثیت حاصل نہ ہونے کی وجہ سے اس خاتون کو پیش آسکتی ہیں۔

اگر کسی خاتون کو غیر مسلم عدالت کی طرف سے طلاق مل جائے تو وہ طلاق شرعاً معتبر نہ ہوگی، لیکن اگر وہ خاتون اپنی طلاق کی تکمیل کے لئے ''مرکز اسلامی'' کی طرف (یا جماعت المسلمین کی طرف) رجوع کرے تو اوّلاً مرکز اسلامی اس بات کی یقین دہانی حاصل کرے کہ آیا فسخ نکاح کو جائز قرار دینے کے لئے یہاں شرعی اسباب موجود ہیں یا نہیں؟ اگر وہاں فسخ نکاح کو جائز قرار دینے کے لئے کوئی سبب شرعی موجود نہ ہو تو پھر ''مرکز اسلامی'' (یا جماعت المسلمین) کے لئے یہ جائز نہیں ہوگا کہ وہ عدالت کے فیصلے کو برقرار رکھے یا اس خاتون کا نکاح فسخ کردے۔ البتہ اگر فسخ نکاح کے لئے شرعی سبب موجود ہو، مثلاً یہ کہ شوہر مفقود ہے، یا عنین ہے، یا مجنون ہے، یا متعنت ہے، یا ان کے علاوہ اسباب فسخ نکاح میں سے کوئی سبب موجود ہو جو کتب فقہ میں تفصیل کے ساتھ موجود ہیں، تو مرکز اسلامی پر لازم ہوگا کہ وہ نئے سرے سے تمام عدالتی اقدامات کرے، اور اس بارے میں تمام شرعی تقاضوں کے پائے جانے کی یقین دہانی کے بعد فسخ نکاح کا فیصلہ کرے، اور مرکز اسلامی کے لئے صرف وہاں کی عدالت کے فیصلے کو جاری رکھنے پر اکتفاء کرنا جائز نہیں۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

# اسلامی ملکوں میں غیر مسلموں کے ساتھ

## اچھا سلوک کرنے کا حکم

(۴)

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

(۴) اسلامی ملکوں میں غیر مسلموں کے ساتھ اچھا سلوک کرنے کا حکم

یہ مقالہ حضرت والا مدظلہم نے ''سماحۃ الاحکام الشرعیۃ فی علاقۃ المسلمین بغیرہم'' کے عنوان سے رابطہ عالم اسلامی کے تیسرے اجلاس منعقدہ مکۃ المکرمۃ، سعودی عرب، بتاریخ ۲ تا ۴/فروری ۲۰۰۳ء میں پیش کرنے کے لئے تحریر فرمایا تھا، یہ مقالہ ''بحوث فی قضایا فقھیۃ معاصرۃ'' کی جلد ثانی میں شائع ہو چکا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# اسلامی ملکوں میں غیر مسلموں کے ساتھ

## اچھا سلوک کرنے کا شرعی حکم

**الحمد لله رب العلیمن، والصلوٰة والسلام علی سیدنا و مولانا محمد النبی الأمین، وعلی آله و اصحابه اجمعین، وعلی کل من تبعهم باحسان الی یوم الدین.**
**اما بعد:**

یہ مقالہ ''مسلم علاقوں میں غیر مسلموں کے ساتھ شرعی احکام کی اعلیٰ ظرفی'' کے بیان پر مشتمل ہے، خاص طور پر وہ احکام جو ملکی تعلقات سے تعلق رکھتے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ''اسلام'' پوری انسانیت کو صرف ایک اللہ پر ایمان لانے اور تمام انبیاء پر اور تمام رسولوں پر اور قیامت کے دن پر ایمان لانے کی دعوت دیتا ہے، اور زندگی کے تمام معاملات اور حالات میں اللہ کی شریعت پر عمل کرنے کی دعوت دیتا ہے، لیکن ''اسلام'' ان چیزوں پر ایمان لانے کے لئے کسی پر جبر و اکراہ نہیں کرتا، بلکہ دعوت کے طریقے پر اور عملی اسالیب سے دلائل قائم کر کے حجتوں کی روشنی میں یہ کام انجام دیتا ہے، اور شک و شبہات دور کرتے ہوئے یہ کام انجام دیتا ہے، تاکہ جس شخص کا اسلام لانے کا ارادہ ہو، اس کے سامنے حق ظاہر ہو جائے۔

اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے :

لَا اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَّكْفُرْ بِالطَّاغُوْتِ وَ يُؤْمِنْ بِاللّٰهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقٰى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ ۔ (البقرۃ : ۲۵۶)

اس میں کوئی شک نہیں کہ ''اسلام'' ایمان اور کفر کے درمیان تفریق کرتا ہے، اس حیثیت سے کہ ''ایمان'' اللہ تعالیٰ کی رحمت اور اس کی رضا مندی کا سبب ہے، نیز اس کا بدلہ وہ نعمت ہے جو اللہ تعالیٰ نے آخرت کی ابدی زندگی میں ایمان والے بندوں کے لئے تیار کی ہے۔ جبکہ ''کفر'' اللہ تعالیٰ کی ناراضگی اور آخرت میں اللہ کے عذاب کا سبب ہے۔ اور ''ایمان'' اللہ تعالیٰ کو پسند ہے، جبکہ ''کفر'' اللہ تعالیٰ کو ناپسند ہے۔ لہٰذا طبعی بات یہ ہے کہ مؤمن اور غیر مؤمن اللہ تعالیٰ کی نظر میں برابر نہیں ہو سکتے، اور اسی طرح مؤمن اور غیر مؤمن آپس میں دوست اور ولی نہیں ہو سکتے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكَافِرُوْنَ اَوْلِيَاءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ ۔

(آل عمران : ۲۸)

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا الْيَهُوْدَ وَ النَّصٰرٰى اَوْلِيَاءَ، بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَ مَنْ يَّتَوَلَّهُمْ فَاِنَّهُمْ مِنْهُمْ. (المائدۃ : ۵۱)

لیکن ناپسندیدہ چیز ''کفر'' اور ''عدم ایمان'' ہے، اور وہ اعمال ناپسندیدہ ہیں جو ایمان کے مقتضیٰ کے خلاف ہیں، لیکن کفار اور غیر مسلم اپنی ذات کے اعتبار سے ناپسندیدہ نہیں، اگر ان کی ذات ناپسندیدہ ہوتی تو اسلام لانے کی دعوت ہی ان کی

طرف متوجہ نہ ہوتی، نہ ہی مسلمان ان کے عقائد کی اصلاح کی کوشش کرتے، اور ان کو اللہ کے عذاب سے بچانے کی کوشش کرتے، جیسا کہ یہودی غیر یہودی کی ذات کو ناپسند کرتے ہیں، اس لئے ان کے ہاں دوسروں کو اپنے دین کی طرف دعوت دینے کی گنجائش نہیں، اس لئے مسلمانوں کے لئے غیر مسلموں کے ساتھ دوستی کی اجازت نہ ہونے کے باوجود اسلام انسانیت کی بنیاد پر غیر مسلموں کے ساتھ معاملات کرنے سے منع نہیں کرتا، بشرطیکہ وہ معاملات عدل وانصاف، ہمدردی، تعاون علی الخیر اور دفع شر، دفع ظلم اور نیکی اور صلہ رحمی کی بنیاد پر ہوں، بلکہ اسلام مسلمانوں کو یہ حکم دیتا ہے کہ وہ حقوق انسانی جس میں مسلمان اور کافر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، ان حقوق کے احترام کی بنیاد پر غیر مسلموں کے ساتھ زندگی گزاریں، لہٰذا اسلام نے مسلمانوں کو اس بات کی اجازت نہیں دی کہ وہ غیر حالت جنگ میں غیر مسلموں کے ساتھ ایذاء اور تکلیف دینے کا سلوک کریں، چاہے وہ تکلیف بدنی ہو، یا ذہنی ہو، فقہاء کرام نے یہاں تک فرمایا کہ :

**لو قال ليهودي أو مجوسي: يا كافر، يأثم ان شق عليه .(۱)**

اگر کوئی مسلمان کسی یہودی یا مجوسی کو ''کافر'' کہے، اور اس سے اس کو تکلیف ہو، تو وہ مسلمان گنہگار ہوگا۔

## اہل ذمہ کے ساتھ سلوک

وہ غیر مسلم ذمی جو اسلامی ملکوں میں معاہدہ اور امان کے ساتھ رہتے ہیں،

(۱) الفتاوى الهندية، ص:۲٤۸، كتاب الحظر والاباحة، الباب الرابع

''اسلام'' ان کے انسانی حقوق اور شہری حقوق کا اعتراف کرتا ہے اور ان حقوق کے بارے میں ان کے اور مسلمانوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رہتا، سوائے ان لوگوں کے جو اللہ کی زمین میں اللہ تعالیٰ کی شریعت نافذ کرنے میں خلل انداز ہوں۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :

**من قتل معاهدًا لم يرح رائحة الجنة، و ان ريحها يوجد من مسيرة أربعين عامًا . (۱)**

یعنی جو شخص کسی معاہد ذمی کو قتل کرے وہ جنت کی خوشبو بھی نہیں پائے گا، جبکہ جنت کی خوشبو چالیس سال کی مسافت تک آئے گی۔

ایک اور حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

**من قتل معاهدًا فی غیر کنهه حرم الله علیه الجنة . (۲)**

جو شخص معاہد کو وقت کے بغیر قتل کردے تو اللہ تعالیٰ اس پر جنت حرام کردیگا۔

علامہ ابن کثیر جزری رحمۃ اللہ علیہ اس کی تشریح میں فرماتے ہیں :

کنه الأمر : وقته و حقیقته، والمراد به هنا وقت . (۳)

''کنہ'' سے مراد وقت اور حقیقت ہے، اور یہاں پر کنہ سے مراد ''وقت'' ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

**من قتل نفسًا معاهدة له ذمة الله و ذمة رسوله، فقد اخفر بذمة الله فلا يرح رائحة الجنة، و ان ريحها ليوجد من**

---

(۱) صحیح بخاری، کتاب الجهاد، باب اثم من قتل معاهدًا

(۲) ابو داؤد، کتاب الجهاد، باب فی الوفاء للمعاهد

(۳) جامع الأصول لابن کثیر، ج:۲ ص:۶۵۰

مسيرة سبعين خريفًا. (۱)

جو شخص ایسے معاہد نفس کو قتل کر دے جس کے لئے اللہ تعالیٰ اور اللہ تعالیٰ کے رسول کا ذمہ ہے، اس نے اللہ کے عہد کو توڑ دیا، ایسا شخص جنت کی خوشبو نہیں پائے گا جبکہ جنت کی خوشبو ستر سال کی مسافت تک پائی جائے گی۔

ایک حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا گیا، آپ نے فرمایا :

الا من ظلم معاهدًا، أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته، أو اخذ منه شيئًا بغير طيب نفس فانا حجيجه يوم القيامة. (۲)

خبردار! جو شخص کسی معاہد ذمی کے ساتھ ظلم کرے، یا اس کے حق کو کم کرے، اور اس کی طاقت سے زیادہ کا اس کو مکلف کرے، یا اس کی کوئی چیز اس کی خوش دلی کے بغیر لے لے تو قیامت کے روز میں اس کی طرف سے دلیل میں غالب آنے والا بنوں گا۔

جیسا کہ ایک دوسری حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ :

من آذى ذميًا فانا خصمه، و من كنت خصمه خصمته يوم القيامة . (۳)

(۱) ترمذی، كتاب الديات، باب ماجاء فيمن قتل نفسا معاهدة، حديث نمبر ۱٤۰۳

(۲) ابوداؤد، كتاب الخراج والامارة، باب تعشير أهل الذمة، حديث نمبر ۳۰٥٤، في اسناده مجهولان

(۳) اخرجه الخطيب، كما في الجامع الصغير للسيوطي، و قال العزيزي : حديث منكر، السراج المنير للعزيزي، ج:٤ ص:۲٤٤

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کسی ذمی کو تکلیف پہنچائے تو میں اس کی طرف سے خصم بنوں گا، اور جس کی طرف سے میں خصم بنوں گا تو قیامت کے روز اس سے جھگڑا کروں گا۔

اور علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک حدیث بیان کی ہے، جس کی نسبت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی ہے کہ آپ نے فرمایا :

**فان قبلوا عقد الذمة فأعلمهم أن لهم ما للمسلمين و عليهم ما على المسلمين .** (۱)

یعنی کفار اگر عقد ذمہ کو قبول کرلیں تو ان کو بتادو کہ ان کے وہی حقوق ہیں جو مسلمانوں کے حقوق ہیں، اور ان پر وہی ذمہ داریاں ہیں، جو ذمہ داریاں مسلمانوں پر ہیں۔

یہ حدیث اگرچہ حدیث کی مشہور کتابوں میں مجھے نہیں ملی، لیکن اس حدیث کے معنی صحیح ہیں، اور فقہاء کے نزدیک شرعاً معتبر ہے، جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفاء راشدین غیر مسلمین میں سے اہل ذمہ کی حقوق کی حفاظت کا بہت اہتمام فرمایا کرتے تھے۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ اہل ذمہ کے حالات کا جائزہ لیتے رہتے تھے، اور مسلمانوں کو اس بات کی تاکید فرمایا کرتے تھے کہ وہ اہل ذمہ کو تکلیف نہ دیں۔ چنانچہ امام طبری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ روایت نقل کی ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بصرہ کے وفد سے فرمایا :

---

(۱) بدائع الصنائع، کتاب السیر ج:۷ ص:۱۰۰

**لعل المسلمين يفضون الى اهل الذمة باذى؟**

''شاید مسلمان ذمیوں کو تکلیف پہنچاتے ہیں''

جواب میں انہوں نے کہا :

**لا نعلم الّا الوفاء (۱)**

''ہمیں تو صرف حقوق کی ادائیگی کا علم ہے''

بہر حال! اہل ذمہ کے حقوق کی ادائیگی حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی وفات سے پہلے ان کے مقاصد میں سے سب سے بڑا مقصد تھا، چنانچہ وہ وصیت جو انہوں نے اپنے بعد آنے والے خلیفہ کے لئے کی، دنیا سے رخصت ہوتے وقت بھی اس کی تاکید سے غافل نہیں ہوئے، چنانچہ ان کے وصیت میں سے ہے کہ انہوں نے فرمایا :

**و اوصيه بذمة اللّٰه و ذمة رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم ان يوفى لهم بعهدهم، و أن يقاتل من ورائهم، و لا يكلفوا الا طاقتهم. (۲)**

اور میں اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمہ کی وجہ سے یہ وصیت کرتا ہوں کہ ان کے عہد کے مطابق ان کے حقوق ادا کرو گے، اور ان کی حفاظت کے لئے قتال کرو گے، اور ان کی طاقت سے زیادہ ان کو تکلیف نہیں دو گے۔

حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

---

(۱) تاریخ الطبری ج:٤ ص:۲۱۸

(۲) بخاری، کتاب المناقب، باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان رضى الله عنه، حدیث نمبر: ۱۳۷۰

انما قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم كأموالنا، و دمائهم كدمائنا . (۱)

انہوں نے عقد ذمہ کو اس لئے قبول کیا ہے تا کہ ان کے مال ہمارے مالوں کی طرح، اور ان کی جان ہماری جانوں کی طرح ہو جائیں۔

مندرجہ بالا اصول کی بناء پر فقہاء مسلمین نے اس کی صراحت کی ہے کہ مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ اہل ذمہ سے ظلم دور کریں گے، اور ان کی حفاظت کریں گے، چنانچہ امام محمد بن حسن الشیبانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

لأن المسلمين حين أعطوهم الذمة فقد التزموا دفع الظلم عنهم، وهم صاروا من أهل دارالاسلام . (۲)

اس لئے کہ مسلمانوں نے جب ذمیوں کو ذمہ اور عہد دیا تو انہوں نے ان سے ظلم کے دفع کا التزام کرلیا، اور اب ذمی ''اہل دارالاسلام'' ہو گئے۔

اور فقہاء مسلمین نے ہمیشہ حکام کو اس بات کی تاکید کی ہے کہ ان کے ساتھ اچھا سلوک کریں، اور ان کے حالات کی نگرانی کریں۔ چنانچہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ بادشاہ ہارون رشید کو وصیت کرتے ہیں، اور غیر مسلم ذمیوں کے بارے میں ان سے فرماتے ہیں :

و قد ينبغي يا امير المؤمنين أيدك الله أن تتقدم بالرفق باهل ذمة نبيك و ابن عمك محمد صلى الله عليه

(۱) بدائع الصنائع للكاساني ج:۷ ص:۱۱۱

(۲) شرح السير الكبير للسرخسي ج:۱ ص:۱۴۰ طبع دائرة المعارف سنة ۱۳۳۵، وراجع ايضًا كتاب الام للشافعي ج:۴ ص:۱۲۷، ۱۲۸، و المهذب ج:۲ ص:۲۷۲ ، وكشاف القناع ج:۱ ص:۱۲۹

وسلم والتفقد لهم حتى لا يظلموا، ولا يؤذوا، ولا يكلفوا فوق طاقتهم (۱)

اے امیر المؤمنین! اللہ تعالیٰ آپ کی مدد کرے، آپ کے لئے مناسب یہ ہے کہ وہ اہل ذمہ جو آپ کے نبی اور آپ کے چچا کے بیٹے جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمہ میں ہیں، ان کے ساتھ نرمی سے پیش آنا، اور ان کا خیال کرنا، تاکہ ان پر ظلم نہ ہو جائے، اور ان کو ایذاء مت دینا، اور ان کو کسی ایسے کام کرنے کا مکلف مت بنانا جس کی ان کے اندر طاقت نہ ہو۔

امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ کو جب یہ اطلاع ملی کہ جبل لبنان کے رہنے والے بعض ذمی امیر المؤمنین کی اطاعت سے نکل گئے ہیں، اور انہوں نے نیا طریقہ اختیار کر لیا ہے، اس زمانے میں شام پر صالح بن علی کی حکومت تھی، جو عباسی حکومت کے ایک حکمران تھے، انہوں نے جبل لبنان کے تمام ذمیوں سے لڑائی کی، اور ان کو جلا وطن کر دیا۔ اس وقت حضرت امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک طویل خط لکھا، جس میں ان کے اس عمل پر ان کو ملامت کی۔ اس خط کی عبارت درج ذیل ہے:

وقد كان من اجلاء اهل الذمة من اهل جبل لبنان، مما لم يكن تمالأ عليه خروج من خرج منهم، و لم تطبق عليه عامتهم، فقتل منهم طائفة، و رجع بقيتهم الى قرارهم، فكيف تؤخذ عامة بعمل خاصة؟ فيخرجون من ديارهم واموالهم؟ و قد بلغنا ان من حكم الله عز و جل انه لا يأخذ العامة بعمل الخاصة ..........من كانت له حرمة في دمه

(۱) كتاب الخراج لأبي يوسف ص:۲۵۷، طبع دار الاصلاح، مصر

**فله في ماله و العدل عليه مثلها، فانهم ليسوا بعبيد فتكونوا من تحويلهم من بلد الى بلد في سعة، و لكنهم أحرار . (۱)**

جبل لبنان کے رہنے والے ذمیوں کو جلا وطن کیا گیا، جبکہ ان ذمیوں میں ایسے بھی تھے جو امیر المؤمنین کی اطاعت سے نکلنے والوں میں شامل نہیں تھے، جو اپنی جماعت کے ساتھ متفق نہیں تھے، چنانچہ ان میں سے ایک جماعت کو قتل کیا گیا، اور باقی لوگ اپنی بستی کی طرف لوٹ گئے، تو خاص لوگوں کے برے عمل کی وجہ سے تمام لوگوں سے کیسے مواخذہ کیا جا سکتا ہے؟ کہ ان کو ان کے گھروں سے اور ان کے مالوں سے نکال دیا گیا، اور بیشک ہمارے پاس یہ بات پہنچی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حکم یہ ہے کہ خاص لوگوں کے عمل کی بنیاد پر تمام لوگوں سے مواخذہ نہیں کیا جائے گا...... جس شخص کی جان کی حرمت ہے، اس کے مال کی بھی حرمت ہے، اور مال میں بھی جان کے مثل انصاف کیا جائے گا، کیونکہ وہ کوئی غلام نہیں ہیں کہ ان کو ایک شہر سے دوسرے شہر کی طرف منتقل کرنے کی گنجائش ہو، بلکہ وہ لوگ آزاد ہیں۔

امام ابو عبید قاسم بن سلام رحمۃ اللہ علیہ نے بہت سی مثالیں ذکر کی ہیں، جو غیر مسلم ذمیوں کے معاملے میں مسلمانوں کی احتیاط پر دلالت کرتی ہیں، اور ان کے اموال سے فائدہ اٹھانے سے احتراز پر دلالت کر رہی ہیں، اگر چہ وہ ان اشیاء میں سے ہوں کہ عرف عام میں ان کے مالکوں کی طرف سے توسع پائی جاتی ہو، ہم ان میں سے بعض مثالیں یہاں نقل کرتے ہیں۔

(۱) كتاب الأموال لابي عبيد ص:۱٤۸، فقره نمبر ٤٦٦، ٤٦۷ دارالكتاب العلمية، بيروت ۱٤۰٦ھ

(۱) حضرت ابوامامہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ ایک شخص نے آپ سے سوال کیا، اور کہا کہ ہم ذمیوں کے پاس سے گزرتے ہیں، تو ہم ان سے کچھ جَو یا اور کوئی چیز لے لیتے ہیں؟ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے جواب دیا کہ ان کے ''ذمہ'' کی وجہ سے تمہارے لئے ان کی کوئی چیز حلال نہیں، مگر وہ چیز جس پر تم نے ان سے صلح کی ہو۔

(۲) حضرت صعصعۃ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے سوال کیا کہ ہم ذمیوں کی زمین میں چلتے ہیں تو ہم ان سے کچھ لے لیتے ہیں؟ انہوں نے پوچھا کہ بغیر قیمت کے؟ میں نے کہا کہ ہاں، بغیر قیمت کے لے لیتے ہیں، انہوں نے پوچھا کہ ایسی چیز کے بارے میں تم کیا کہتے ہو؟ میں نے کہا کہ ہم اس کو حلال سمجھتے ہیں، اور اس کے استعمال میں کوئی حرج محسوس نہیں کرتے، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا: تم وہی بات کہتے ہو جو اہل کتاب نے کہی تھی :

لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّيْنَ سَبِيْلٌ، وَ يَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ وَ هُمْ يَعْلَمُوْنَ (آل عمران : ۷۵)

(۳) حضرت طلحہ بن مصرف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت خالد بن ولید رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ارشاد فرمایا: تین افراد پر امارت کیلئے تین قدم بھی مت چلو، ذمی اور معاہد کے مال میں سے سوئی کے برابر یا اس سے زیادہ مال لیکر اسکے مال میں کمی کرنے کیلئے تین قدم مت چلو، امام المسلمین کو دھوکہ دیکر بغاوت کرنے کیلئے تین قدم مت چلو۔

(۴) یحییٰ بن ابی کثیر رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ ابوعبد

اللہ مولیٰ سعد نے فرمایا: ابوعبدالرحمٰن سے مروی ہے، ابوعبید کو اس بارے میں شک ہوگیا۔ فرمایا کہ میں حضرت سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ سفر میں تھا، ایک باغ کے پاس ہم پہنچے تو رات کی تاریکی نے ہمیں گھیر لیا۔ دوسری حدیث میں یہ الفاظ ہیں کہ، ذمیوں میں سے کسی ذمی کے باغ کے پاس پہنچے تو رات آگئی۔ ہم نے اس باغ کے مالک کو تلاش کیا، وہ مالک ہمیں نہیں ملا، تو حضرت سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: اگر تم کو یہ بات خوش کرتی ہے کہ تم کل قیامت کے روز اللہ تعالیٰ سے مسلمان ہونے کی حالت ملاقات کرو، تو اس باغ میں سے کسی چیز کی کمی مت کرنا۔ راوی فرماتے ہیں کہ ہم نے رات بھوکے ہونے کی حالت میں گزاری، حتیٰ کے صبح ہوگئی۔

(۵) حضرت ولید بن مسلم حضرت سعید بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ حضرت ابوالدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ جب سفر کے دوران ذمیوں کی کسی بستی میں اترتے تو سوائے اس کے کہ ان کے یہاں پانی پی لیں، اور ان کے سایہ سے فائدہ اٹھالیں، اور ان کے چراہ گاہوں میں اپنے جانوروں کو چرالیں، اس کے علاوہ کوئی چیز ان سے نہ لیتے، اور ان چیزوں کے عوض بھی ان کو کوئی چیز یا پیسے دینے کا حکم دیتے۔

(۶) حضرت ولید حضرت عثمان بن ابی عاتکہ سے روایت کرتے ہیں، انہوں نے فرمایا کہ ایک مرتبہ حضرت عبادۃ بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایک گاؤں کے پاس سے گزرے، جس کو ''دمر'' کہا جاتا تھا، اور یہ ''غوطہ'' کی بستیوں میں سے ایک بستی تھی، آپ نے اپنے غلام کو حکم دیا کہ نہر ''بردی'' کے کنارے ہموار زمین سے ایک مسواک لے آؤ، جب وہ غلام جانے لگا تو آپ نے کہا کہ واپس

آؤ، دیکھو! وہ مسواک ثمن دے کر لانا، اس لئے کہ وہ مسواک عنقریب سوکھ جائے گی، اور سوکھنے کے نتیجے میں وہ حطب بن جائے گی جو ثمن کے ذریعہ فروخت کی جاتی ہے۔

(۷) حضرت ولید فرماتے ہیں کہ امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے اس شخص سے فرمایا جو ایک غزوہ میں جانے کا ارادہ کر رہا تھا کہ کسی کھیت کو مت روندنا، اور امام کی اجازت کے بغیر کسی بلندی پر مت چڑھنا، اور ذمیوں کی گھاس لینے سے بھی پرہیز کرنا (کہیں ایسا نہ ہو) تم بعد میں کہو میں نمازی ہوں۔ راوی فرماتے ہیں کہ پھر ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ملاقات کی تو انہوں نے بھی اس شخص سے یہی الفاظ کہے۔

(۸) حضرت ولید بن مسلم، خالد بن یزید بن مالک سے، وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ مسلمانوں نے مقام ''جابیہ'' کا سفر کیا، ان میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی تھے، ذمیوں میں سے ایک شخص حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس آیا، اور آ کر اطلاع دی کہ لوگوں نے ان کے انگور توڑنے میں جلدی کی ہے، آپ باہر نکلے تو آپ کے اصحاب میں ایک شخص سے ملاقات ہوئی، جو ایک ڈھال اُٹھائے ہوئے تھے، اور اس ڈھال پر انگور تھے، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ان صاحب سے کہا: تم بھی؟ (کیا تم بھی انگور توڑنے والوں میں ہو گئے) ان صاحب نے کہا: اے امیر المؤمنین! ہمیں بھوک لگی ہوئی تھی، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ واپس تشریف لائے، اور انگور کے مالک کو

انگور کی قیمت ادا کرنے کا حکم جاری کر دیا۔ (۱)

ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایک بوڑھے یہودی کے پاس سے گزرے جو لوگوں سے سوال کر رہا تھا، آپ نے اس کا ہاتھ پکڑا، اور اپنے گھر لے آئے، اور اپنے ذاتی مال میں سے اس کو کچھ دیا، اور پھر اس کو بیت المال کے خازن کے پاس بھیجا، اور اس سے کہا کہ اس کو دیکھو، اور جزیہ دینے والوں کو دیکھو۔ اللہ کی قسم! اگر ہم نے ان کی جوانی کے زمانے میں ان کا جزیہ کھایا، اور پھر بڑھاپے میں ہم ان کو ذلیل کر دیں تو یہ ہم نے انصاف نہیں کیا۔ اور یہ صدقات تو فقراء اور مساکین کے لئے ہیں، فقراء تو مسلمان ہیں، اور یہ ذمی جو اہل کتاب میں سے ہیں، مساکین میں داخل ہیں، پھر آپ نے اس سے جزیہ اور ٹیکس ختم کر دیے۔ (۲)

جہاں تک دوسرے ممالک کے غیر مسلمین کا تعلق ہے، تو ان کے ساتھ تعلقات حالت امن اور حالت جنگ کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں :

## حالت امن میں غیر مسلم ممالک کے ساتھ تعلقات

غیر مسلم ممالک کے ساتھ مصالحت اور امن پسندی رکھنا اگر مسلمانوں کی مصلحت سے متعارض نہ ہو تو وہ نص قرآنی سے مشروع اور جائز ہے، قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا :

وَاِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ (الانفال : ٦١)

---

(۱) مندرجہ بالا آثار ابو عبیدۃ نے کتاب الاموال میں تخریج کئے ہیں، ص:۱۶۴ تا ۱۶۶ فقرہ نمبر:۴۱۴ تا ۴۲۳

(۲) كتاب الخراج أبي يوسف ص:٢٥٩، ٢٦٠

''اور اگر وہ صلح کی طرف جھکیں، تو بھی صلح کی طرف جھک جا اور اللہ پر بھروسہ رکھ''

حالت امن میں یہ تعلقات عدل و انصاف، مواسات، تعاون علی الخیر اور دفع شر کی بنیاد پر مبنی ہیں۔

## (۱) عدل وانصاف

جہاں تک عدل و انصاف کا تعلق ہے تو یہ تمام مسلمانوں سے ہر حالت میں مطلوب ہے۔

اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے:

یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰامِیْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَ لَوْ عَلٰی اَنْفُسِكُمْ اَوِ الْوَالِدَیْنِ وَالْاَقْرَبِیْنَ. (النسآء: ۱۳۵)

''اے ایمان والو! عدل و انصاف پر مضبوطی سے جم جانے والے اور خوشنودی مولا کے لئے سچی گواہی دینے والے بن جاؤ، اگر چہ وہ خود تمہارے اپنے خلاف ہو، یا تمہارے ماں باپ یا رشتہ داروں کے''

قرآن کریم میں دوسری جگہ پر اس آیت پر تنبیہ آئی ہے کہ کسی قوم کے ساتھ بغض اور عداوت مسلمانوں کو اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ مسلمان اس قوم کے ساتھ عدل و انصاف کے خلاف سلوک کریں۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰامِیْنَ لِلّٰهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ وَلَا یَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓی اَلَّا تَعْدِلُوْا اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی. (المائدة: ۸)

''اے ایمان والو! تم اللہ کی خاطر حق پر قائم ہو جاؤ، سچ اور انصاف کے ساتھ گواہی دینے والے بن جاؤ، کسی قوم کی عداوت تمہیں خلاف عدل پر آمادہ نہ کرے، عدل کیا کرو، وہ (عدل) پرہیزگاری کے زیادہ قریب ہے''

اور اللہ تعالیٰ نے خاص صفت کے ساتھ اس کی تاکید فرمائی کہ عدل و انصاف ہر مسلمان پر واجب ہے، حتیٰ کہ ان غیر مسلموں کے ساتھ معاملات کرنے میں جنہوں نے مسلمانوں کے ساتھ زیادتی کی ہو۔

اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا :

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَانُ قَوْمٍ اَنْ صَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اَنْ تَعْتَدُوْا ۔ (المائدۃ : ۲)

''جن لوگوں نے تمہیں مسجد حرام سے روکا تھا، ان کی دشمنی تمہیں اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ تم حد سے گزر جاؤ''

یہ آیت کریمہ مسلمانوں کو ان کفار پر زیادتی کرنے سے منع کر رہی ہے، جن کفار نے مسلمانوں پر ان کو مسجد حرام میں جانے سے اور عمرہ ادا کرنے سے روک کر زیادتی کی تھی، لیکن جب ان کفار کے ساتھ صلح حدیبیہ ہوگئی تو مسلمانوں کو ان کفار کو ایذاء دینے سے روک دیا گیا، باوجودیکہ اس سے پہلے مسلمانوں کے خلاف ان کی زیادتی اس زیادتی کے مقابلے میں کئی گنا زیادہ تھی، جس زیادتی کا مسلمانوں نے ان کو پہنچانے کا ارادہ کیا تھا۔

غیر مسلموں کے ساتھ معاملات کے وقت من جملہ اقامت عدل میں سے

وعدہ کی وفاداری، اور مصالحت کی شرائط کی پاسداری بھی ہے۔

اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے :

وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا ۔ (بنی اسرآئیل : ٣٤)

''اور پورا کیا کرو تم لوگ اپنے عہد کو، بیشک عہد کی باز پرس ہوگی''

وعدہ کی وفاداری کے واجب ہونے کے بارے میں قرآن کریم کی بہت سی آیات اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، اور یہ احکام صرف کتابوں کے اندر ہی موجود نہیں، بلکہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین، اور ان کے بعد مسلمان ایسی روشن مثالیں چھوڑ کر گئے ہیں کہ دوسری کسی قوم میں بھی ایفاء عہد کی ایسی مثالیں نہیں ملتیں۔

حضرت حذیفہ بن یمان رضی اللہ تعالیٰ عنہما اپنے والد حضرت یمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ مدینہ منورہ کی طرف حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کے لئے نکلے، کفار قریش نے ان دونوں کو پکڑ لیا، اور اس وقت تک ان کو نہیں چھوڑا جب تک ان سے یہ وعدہ اور عہد نہیں لے لیا کہ تم دونوں مدینہ منورہ جاؤ گے، لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مل کر قتال نہیں کرو گے۔ چنانچہ اس وعدہ پر ان دونوں کو چھوڑ دیا، یہ دونوں حضرات مدینہ منورہ پہنچے، اور اس وقت غزوہ بدر تیار تھا، ان دونوں نے یہ ارادہ کیا کہ ہم بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوہ میں شریک ہو جائیں، لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے فرمایا :

انصرفا، نفی لهم بعهدهم، و نستعين الله عليهم . (١)

---

(١) صحیح مسلم، کتاب الجهاد والسير، باب الوفاء بالعهد، تکمله فتح الملهم ج:٣ ص: ١٨٨

تم دونوں واپس جاؤ، ان کے عہد اور وعدہ کی وجہ سے ان کو شرکت سے منع فرمایا، اور دعا کی کہ ہم اللہ تعالیٰ سے ان کے خلاف مدد طلب کرتے ہیں۔ یہ غزوہ بدر ان غزوات میں سے تھا جس میں مسلمان اپنی تعداد بڑھانے کے زیادہ محتاج تھے، اور غزوہ بدر کی شرکت ایمان لانے کے بعد سب سے بڑا شرف تھا جو صحابہ کرام کو حاصل ہوا۔ دوسری طرف مکہ کے مشرکین نے حضرت حذیفہ اور ان کے والد حضرت یمان رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے جو عہد لیا تھا، وہ تلوار کی نوک پر لیا تھا۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کے لئے اس غزوہ کی شرکت کی فضیلت سے محروم ہونے کو پسند فرمایا، لیکن اس بات کو پسند نہیں فرمایا کہ ان کے صحابہ میں سے کسی صحابی کی طرف یہ بات منسوب ہو کہ انہوں نے مشرکین کے ساتھ کئے ہوئے عہد کو توڑا ہے۔

حضرت سلیم بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور رومیوں کے درمیان جنگ بندی کا معاہدہ تھا۔ اس جنگ بندی کے زمانے میں حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ رومیوں کے علاقے کی طرف چلتے رہے، جیسے ہی جنگ بندی کی مدت ختم ہوئی، ان پر حملہ کر دیا۔ پیچھے سے گھوڑے پر یا خچر پر سوار ایک شخص آئے، اور وہ بلند آواز میں کہہ رہے تھے ''اللّٰہ اکبر، اللّٰہ اکبر، وفاءٌ لا غدر'' یعنی مسلمان کا کام وفاداری ہے، غداری نہیں۔ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے لشکر نے دیکھا کہ وہ آنے والے شخص حضرت عمرو بن عبسہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں، حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کو اپنے پاس بلایا، اور ان سے پوچھا کہ کیا بات ہوگئی؟ انہوں نے فرمایا کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم سے سنا، آپ نے فرمایا :

**من كان بينه و بين قومه عهد، فلا يشد عقدة ولا يحلها حتى ينقضي أمدها، أو ينبذ اليهم على سواء**

یعنی جس شخص کا کسی قوم کے ساتھ عہد ہو تو وہ نہ اس عہد کو توڑے، اور نہ کھولے، یہاں تک کہ اس کی مدت پوری ہو جائے، یا اس عہد کو انکی طرف برابری کی بنیاد پر واپس ڈال دیا جائے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ یہ حدیث سن کر واپس لوٹ گئے۔ (۱)

حالانکہ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عہد کی مدت ختم ہونے سے پہلے قتال شروع نہیں کیا تھا، بلکہ اس مدت میں وہ دشمن کے شہر کی طرف جا رہے تھے، اور پھر عہد کی مدت ختم ہونے کے بعد ان پر حملہ کیا، لیکن حضرت عمرو بن عبسہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اسکو ''غداری'' کا نام دیا۔ امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا :

**و يشبه أن يكون عمرو انما كره مسير معاوية الى ما يتاخم بلاد العدو، والاقامة بقرب دارهم من أجل أنه اذا هادنهم الى مدة، وهو مقيم في وطنه، فقد صارت مدة مسيرة بعد انقضاء المدة كالمشروط مع المدة المضروبة في أن لا يغزوهم فيها، فيأمنونه على انفسهم، فاذا كان مسيره اليهم في ايام الهدنة حتى ينيخ بقرب دارهم كان ايقاعه بهم قبل الوقت الذي يتوقعونه، فكان ذلك داخلًا عند عمرو في**

(۱) أبو داؤد، كتاب الجهاد، حديث نمبر: ۲۷۵۹، ترمذی، باب ماجاء في الغدر، حديث نمبر: ۱۵۸۰، و قال: حسن صحيح

معنی الغدر . (۱)

خیال یہ ہے کہ حضرت عمرو بن عبسہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دشمنوں کے شہر کی سرحد کی طرف سفر کرنے، اور دارالحرب کے قریب قیام کرنے کو اس لئے ناپسند کیا کہ جب ان سے ایک مدت معینہ تک کے لئے صلح ہوگئی، اور وہ دشمن اپنے وطن میں مقیم ہے، تو مدت صلح ختم ہو جانے کے بعد سفر کرنے کی مدت بھی اسی مدت معینہ کے اندر داخل تھی، جس مدت میں ان کے ساتھ لڑائی نہیں کرنی تھی، لہٰذا وہ اس مدت میں اپنی جانوں پر بالکل مامون تھے۔ لیکن جب حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا سفر اپنے وطن میں زمانہ صلح میں ہوا، اور انہوں نے دشمن کے وطن کے قریب جا کر پڑاؤ ڈال دیا تو گویا کہ دشمنوں کو جس کی توقع تھی، اس سے پہلے ہی یہ حملہ ہوگیا، لہٰذا حضرت عمرو بن عبسہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک یہ چیز ''غدر'' کے مفہوم میں داخل تھی۔

امام ابوعبید رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

**قال يزيد : لم يرد معاوية أن يغير عليهم قبل نقضاء المدة ، و لكنه أراد ان تنقضى و هو فى بلادهم، فيغير عليهم و هم غارّون، فانكر ذلك عمرو بن عبسة، ألّا ان لا يدخل بلادهم حتى يُعلمهم و يُخبرهم أنه يريد غزوهم . (۲)**

(۱) معالم السنن للخطابی، مع تلخیص المنذری، ج: ٤ ص: ٦٤، المطبعة العربية لاهور ۱۳۹۹ھ

(۲) کتاب الاموال لأبی عبید، باب الصلح والموادعة، ص: ۱۷٦ فقره: ٤٤٨

یزید کہتے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مدت ختم ہونے سے پہلے ان پر حملہ کرنے کا ارادہ نہیں تھا، بلکہ ارادہ یہ تھا کہ جب صلح کی مدت ختم ہو تو وہ اپنے شہر ہی میں ہوں، اور ان پر اس وقت حملہ کریں جب وہ غفلت میں ہوں، حضرت عمرو بن عبسہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس پر نکیر فرمائی، الا یہ کہ ان کو اطلاع کئے بغیر ان پر داخل نہ ہوں، اور ان کو پہلے سے بتا دیا جائے کہ وہ ان پر حملہ کر رہے ہیں۔

حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جو عمل کیا، قوموں کی جنگوں کی تاریخ میں اس کی نظیر نہیں ملتی، کہ مدت صلح گزرنے کے بعد اچانک حملہ کر کے دشمن کے جتنے علاقے کو فتح کر لیا تھا، اس کو باطل کر دیا، اور دشمن کے شہر میں داخل ہونے کے بعد اور اس کی بعض زمینوں پر قبضہ کرنے کے بعد اس کے شہر سے واپس لوٹ گئے، یہ سب کچھ ایک دقیق رائے کی بنیاد پر کیا، جس کا اظہار حضرت عمرو بن عبسہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا، تاکہ ورع اور احتیاط سے تجاوز نہ ہو جائے۔ ورنہ صحیح بات یہ ہے کہ صلح کے زمانے دشمن کے بلاد کی طرف جانا معاہدہ کے خلاف نہیں ہے، جب تک کہ وہ چلنا مسلمانوں ہی کی زمین میں ہو، دشمن کی زمین میں داخل ہونا نہ ہو۔ اس کے باوجود حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس وقت کی لڑائی سے دست بردار ہو گئے جس سے دشمن پر غلبہ پانے اور اس پر فتح حاصل کرنے کی زیادہ امید تھی۔

جس عہد و پیمان کا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے احترام کیا، وہ صرف صراحت کے ساتھ الفاظ کی شکل کی حد تک محدود نہیں تھے، بلکہ ان میں وہ عہد و پیمان بھی شامل ہیں جو دشمنوں کے ساتھ صراحتاً نہیں باندھے گئے تھے، لیکن وہ عہد و پیمان یا تو عرف کے اعتبار سے ملحوظ تھے، اور بحکم الاقتضاء بھی ملحوظ تھے۔

انہی میں سے حضرت رافع رضی اللہ تعالیٰ عنہ، جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام تھے۔ کا واقعہ ہے کہ ان کے زمانہ کفر میں قریش نے ان کو اپنا خط دے کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجا، وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس خط لے کر آئے۔ وہ خود اپنا واقعہ مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کرتے ہیں :

بعثنی قریش الی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم، فلما رأیت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم القی فی قلبی الاسلام، فقلت : یا رسول اللّٰہ ! انی واللّٰہ لا ارجع الیہم أبدًا،فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم:انی لااخیس بالعہد، و لا أحبس البرد، و لکن ارجع، فان کان فی نفسک الذی فی نفسک الآن، فارجع، قال: فذھبت، ثم أتیت النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فأسلمت . (۱)

یعنی قریش نے مجھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجا، جب میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا تو میرے دل میں اسلام نے گھر کرلیا، میں نے کہا کہ یا رسول اللہ! اب میں ان قریش کے پاس کبھی واپس نہیں جاؤں گا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: میں بدعہدی نہیں کرونگا، اور میں قاصد کو اپنے پاس نہیں روکونگا، لیکن تم واپس جاؤ، وہاں جانے کے بعد بھی اگر تمہارے دل میں یہی خیال ہو جو خیال اس وقت ہے، تو تم واپس آجانا۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں واپس چلا گیا، اور پھر دوبارہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا، اور میں مسلمان ہوگیا۔

دیکھئے! اس واقعہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس پر راضی نہیں ہوئے

(۱) ابو داؤد، کتاب الجہاد، باب یستحن الامام فی العہود، حدیث نمبر ۲۷۵۸، باسناد صحیح

کہ حضرت ابورافع رضی اللہ تعالیٰ عنہ مسلمان ہوکر ان کے پاس رہ جائیں، جبکہ آپ کے دشمنوں نے ان کو اپنا قاصد اور رسول بنا کر بھیجا تھا، اس لئے کہ وہ لوگ ان کی واپسی کے منتظر تھے، چنانچہ امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

**قوله : "لا أحبس البرد" فقد يشبه أن يكون المعنیٰ فی ذلک أن الرسالة تقتضی جوابًا، والجواب لايصل الی المرسل الّا علی لسان الرسول بعد انصرافه، فصار كأنه عقد له العهد مدة مجيئه و رجوعه . والله اعلم (۱)**

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ "لا أحبس البرد" کہ میں قاصد کو اپنے پاس نہیں روکوں گا۔ اس کے معنی ہیں کہ "خط" جواب کا تقاضہ کرتا ہے، اور جواب خط بھیجنے والے تک قاصد ہی کے ذریعہ اس کے واپس جانے کے بعد اس کی زبانی پہنچے گا، گویا کہ اس قاصد نے ان کا خط لے کر جانے اور واپس آنے کا عہد کیا تھا (اب اگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ان کو روک لیتے تو اس عہد کی خلاف ورزی ہوتی، اس لئے آپ نے ان کو واپس کر دیا) واللہ اعلم

اس سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی دقت نظر اور احتیاط ملاحظہ کریں کہ حالت امن میں بھی غیر مسلموں کے ساتھ دھوکہ اور بدعہدی سے پرہیز فرمایا۔

## (۲) المواساۃ　(اظہار ہمدردی)

حالت امن میں غیر مسلموں کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقات صرف عدل و انصاف اور وفاداری کی حد تک منحصر نہیں ہوتے، بلکہ یہ تعلقات اظہار ہمدردی اور احسان

---

(۱) معالم السنن للخطابی ج:٤ ص:٦٣ المطبعه العربية، لاهور ١٣٩٩ھ

کرنے کی حد تک پہنچتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا :

لَا يَنْهٰكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَلَمْ يُخْرِجُوْكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَ تُقْسِطُوْا اِلَيْهِمْ ؕ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ . (الممتحنة : ۸)

انہی میں سے وہ واقعہ ہے جو صحیح احادیث میں مروی ہے کہ ایک مرتبہ مشرکین مکہ کو شدید قحط لاحق ہو گیا، جس کے نتیجے میں وہ لوگ جانوروں کی ہڈیاں اور کھالیں کھانے پر مجبور ہو گئے (حضرت) ابوسفیان جو اس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مدینہ منورہ آئے، اور کہا کہ اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) آپ کی قوم ہلاک ہو رہی ہے، آپ اللہ تعالیٰ سے دعا کریں کہ اللہ تعالیٰ ان پر سے یہ قحط ہٹا دیں، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے بارش کی دعا کی، جس کے بعد بارش ہوئی، اور قحط کی مصیبت ان سے دور ہو گئی۔ (۱)

حضرت اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں :

قدمت امي وهي مشركة في عهد قريش و مدتهم اذا عاهدوا النبي صلى الله عليه وسلم مع ابيها، فاستفتيت النبي صلى الله عليه وسلم، فقلت: ان اُمّي قدمت وهي راغبة، قال : نعم صلي امّك . (۲)

حضرت اسماء بنت ابوبکر فرماتی ہیں کہ میری والدہ جبکہ مشرکہ تھیں میرے پاس اس زمانے میں تشریف لائیں۔ جس زمانے میں قریش مکہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم

---

(۱) صحیح البخاری، کتاب الاستسقاء، و تفسیر سورة الدخان، حدیث نمبر ٤٨٢١ تا ٤٨٢٤

(۲) صحیح البخاری، کتاب الادب، باب صلة المرأة امها، حدیث نمبر:٥٩٧٩

کے ساتھ جنت میں ہوگا معاہدہ کیا تھا، میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا، میں نے کہا: کہ میری والدہ میرے پاس ضرورت کے لئے آئی ہیں (میں ان کے ساتھ اچھا سلوک کروں؟) حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہاں، اپنی والدہ کے ساتھ صلہ رحمی کرو۔

حضرت امام محمد بن الحسن الشیبانی رحمۃ اللہ علیہ "السیر الکبیر" میں فرماتے ہیں:

> عن ابن مروان الخزاعي قال: قلت المجاهد: رجل من اهل المشرک بيني و بينه قرابة، ولي عليه مال، أدعه له؟ قال: نعم و صله، وبه نأخذ فنقول: لاباس بان يصل المسلم الرجل المشرک قريبًا كان او بعيدًا، محاربًا كان أو ذميًا، لحديث سلمة بن الاكوع قال: صليت الصبح مع النبي صلى الله عليه وسلم فوجدت مسّ كف بين كتفي، فالتفت فاذا هو رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: هم أنت واهب لي ابنة أم قرفة؟ قلت: نعم، فوهبتها له، فبعث بها الى خاله حزن بن ابي وهب و هو مشرک، وهي مشركة، و بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس مائة دينار الى مكة حين قحطوا، و امر بدفع ذلک الى ابي سفيان بن حرب، و صفوان بن امية، ليفرّقا على فقراء اهل مكة، فقبل ذلک ابو سفيان و ابى صفوان، و قال: مايريد محمد بهذا الا ان يخدع شباننا . (١)

(١) شرح السير الكبير للسرخسي، باب صلة المشرك ج:١ ص:٦٩

ابن مروان خزاعی سے مروی ہے کہ، فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت مجاہد سے کہا کہ مشرکین میں سے ایک شخص کے ساتھ میری قرابت داری ہے، اور میرا اس کے ذمے مال ہے، کیا وہ مال میں اس کے لئے چھوڑ دوں؟ انہوں نے فرمایا، ہاں، اور اس کے ساتھ صلہ رحمی کرو، اسی سے ہم دلیل پکڑتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر کوئی مسلمان کسی مشرک کے ساتھ صلہ رحمی کرے، چاہے وہ مشرک قریبی رشتہ دار ہو، یا دور کا رشتہ دار ہو، چاہے وہ حربی ہو، یا ذمی ہو، تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس کی دلیل حضرت سلمہ بن اکوع رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں نے حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صبح کی نماز پڑھی، نماز کے بعد میں نے محسوس کیا کہ میرے کندھے پر کسی نے ہاتھ پھیرا، جب میں ادھر متوجہ ہوا تو وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تھے، آپ نے فرمایا: کہ کیا تم مجھے ابن قرفہ کی بیٹی ہبہ کردو گے؟ میں نے کہا: ہاں، چنانچہ میں نے ابن قرفہ کی بیٹی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے کردی، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ بچی ان کے ماموں حزن بن ابی وہب کے پاس بھیج دی، حزن ابن ابی وہیب بھی مشرک تھا، اور وہ بچی بھی مشرکہ تھی۔ اور جس زمانے میں مکہ مکرمہ میں قحط پڑا، اس زمانے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ سو دینار مکہ مکرمہ بھیجے، اور ابوسفیان ابن حرب اور صفوان بن امیہ کو دینے کا حکم دیا، تاکہ یہ دینار مکہ مکرمہ کے فقراء میں تقسیم کردئے جائیں، ابوسفیان نے ان دینار کو قبول کرلیا، لیکن صفوان بن امیہ نے انکار کردیا اور کہا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ان کے ذریعہ ہمارے نوجوانوں کو دھوکہ دینا چاہتے ہیں۔

تاریخ اسلام میں اس جیسی بے شمار مثالیں موجود ہیں، ان سب کو ہم یہاں جمع کرنا نہیں چاہتے، جو مثالیں ہم نے اوپر ذکر کیں، یہ سب اس بات کی دلیل ہیں کہ کفر اور شرک سے بغض مسلمانوں کو غیر مسلمین سے صلہ رحمی چھوڑنے اور ہمدردی چھوڑنے پر آمادہ نہیں کرتا، بلکہ غیر مسلموں کے ساتھ صلہ رحمی اور ہمدردی ان مکارم اخلاق میں شمار کرتے ہیں جب کی تکمیل کے لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ کو مبعوث کیا گیا۔

## (۳) اچھے کاموں میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون

اسی طرح کفر و شرک کے ساتھ بغض و عناد مسلمانوں کو اس بات پر آمادہ نہیں کرتا کہ وہ غیر مسلموں کے ساتھ عدل و انصاف قائم کرنے میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرنے سے اپنا ہاتھ روک لیں، اور ظلم اور شر کو دور کرنے میں، اور کمزوروں، ضعیف اور ناداروں کے ساتھ مدد کرنے سے اپنا ہاتھ روک لیں، بلکہ نیکی اور تقوی پر ایک دوسرے کے ساتھ تعاون شریعت اسلامیہ کے ان مبادی میں سے ہے جس کا حکم قرآن کریم میں آیا ہے، چنانچہ کفار پر ظلم اور تعدی نہ کرنے کے سیاق میں قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا :

يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تُحِلُّوْا شَعَائِرَ اللّٰهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِّيْنَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُوْنَ فَضْلًا مِّنَ اللّٰهِ وَ رِضْوَانًا وَ اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوْا وَ تَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَلَا تَعَاوَنُوْا عَلَى

الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ
(المائدة : ٢)

اس آیت کا شان نزول یہ ہے جیسا کہ مفسرین نے بیان کیا ہے کہ حدیبیہ کے سال میں جب مشرکین مکہ نے صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کو عمرہ ادا کرنے سے روک دیا تھا، اس لئے بعض مسلمانوں نے یہ چاہا کہ چونکہ مشرکین مکہ نے ایام صلح میں مناسک حج عمرہ دا کرنے سے ہمیں روک دیا تھا، اس لئے ہم ان سے انتقام لیں گے، اس پر یہ آیت نازل ہوئی، جس میں مسلمانوں کو انتقام لینے سے روک دیا، لہٰذا یہ آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ اس آیت میں جس تعاون کا ذکر ہے وہ غیر مسلمین کے ساتھ تعاون کو بھی شامل ہے، بلکہ یہ آیت غیر مسلمین کے سیاق میں نازل ہوئی۔

لہٰذا اگر غیر مسلمین کے پاس انسانیت کے نفع کے لئے کوئی ایسا لائحہ عمل اور طریقہ کار ہو، جس میں شریعت اسلامیہ کے معارض کوئی بات نہ ہو تو مسلمانوں کے لئے اس طریقہ کار میں اور اس منصوبے میں شریک ہونا، اور اس بارے میں غیر مسلموں کے ساتھ تعاون کرنا مستحسن ہے، اور خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ''حلف الفضول'' میں غیر مسلموں کے ساتھ شرکت کر کے اس کو ثابت کر دیا۔

''حلف الفضول'' نبی ہاشم کے لئے بڑی باعث فخر چیز تھی، اس واقعہ سے پہلے اہل عرب تعصب اور نسلی بنیاد پر ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرتے تھے، اور دوسرے قبائل کے ساتھ اس پر معاہدہ کرتے تھے کہ حق پر ہونے یا باطل پر ہونے سے آنکھیں بند کر کے ان کے ساتھ تعاون کریں گے ''حلف الفضول'' وہ پہلا معاہدہ تھا جو انصاف اور مظلوم کی نصرت کی بنیاد پر اہل عرب نے ایک دوسرے سے عہد لیا تھا، چنانچہ قبیلہ بنو ہاشم، قبیلہ زہرہ اور قبیلہ تیم کے سردار حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا

زبیر بن عبد المطلب کی دعوت پر عبداللہ بن جدعان کے گھر پر جمع ہوئے، اس وقت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر بیس سال تھی، چنانچہ ان قبیلوں نے اللہ کے نام پر یہ معاہدہ کیا کہ ''وہ ضرور بالضرور مظلوم کا ساتھ دیں گے، جب تک سمندر میں ایک اون کے برابر تری رہے، اور جب تک معاش میں ایک دوسرے کو تسلی دیجاتی رہے، یہاں تک کہ اس کا حق ادا کردیا جائے''

حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

**ما احب ان لی بحلف حضرته بدار ابن جدعان حمر النعم، و انی اغدر به، هاشم و زهرة و تیم تحالفوا ان یکونوا مع المظلوم ما بلّ بحرٌ صوفةً، و لو دعیت به لأجبت .** (۱)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ دار ابن جدعان میں جو حلف ہوئی تھی اس کے عوض میرے پاس سرخ رنگ کے اونٹ ہوں، اور میں اس حلف سے بیوفائی کروں، قبیلہ ہاشم، قبیلہ زہرہ اور قبیلہ تیم نے آپس میں یہ معاہدہ کیا تھا کہ وہ مظلوموں کا ساتھ دیں گے، جب تک سمندر میں ایک اون کے برابر تری رہے، اگر دوبارہ مجھے اس جیسے معاہدہ کے لئے دعوت دی گئی تو میں اس کو قبول کرلوں گا۔

حمیدی رحمۃ اللہ علیہ نے محمد و عبد الرحمٰن ابنی ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی ہے کہ وہ دونوں فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد

---

(۱) طبقات ابن سعد ج:۱ ص:۱۲۸، ۱۲۹ بسند فیه الواقدی، و راجع ایضاً: عیون الاثر لابن سید الناس ج:۱ ص:۵۹

فرمایا کہ :

**لقد شهدت فی دار عبد الله بن جدعان حلفًا لو دعیت به فی الاسلام لأجبت، تحالفوا أن یردوا الفضول علی اهلها، والا یعز ظالم مظلومًا . (۱)**

فرمایا کہ میں عبداللہ بن جدعان کے گھر میں حلف کے لئے حاضر ہوا، اگر اسلام میں بھی مجھے اس طرح کی قسم کے لئے مجھے بلایا گیا تو میں قبول کرلوں گا، اس میں لوگوں نے اس بات پر قسم کھائی تھی کہ وہ فضل (مال) کو اس کے مالک پر واپس لوٹائیں گے، اور ظالم کو مظلوم پر عزت نہیں دی جائے گی۔

امام حاکمؒ نے مستدرک میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ان الفاظ میں حدیث نقل کی ہے کہ :

**شدهت غلامًا مع عمومتی حلف المطیبین فما یسرنی ان لی حمر النعم وانی انكثه . (۲)**

حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں بچپن میں اپنے چچاؤں کے ساتھ حلف المطیبین میں حاضر ہوا تھا، اور مجھے یہ بات خوش نہیں کرتی کہ میرے لئے سرخ اونٹ ہوں اس کے بجائے کہ میں اس عہد اور حلف کو توڑ دوں۔

حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں ''حلف المطیبین'' سے مراد ''حلف الفضول'' ہے، اور جو ''حلف المطیبین'' مشہور ہے، وہ حضور اقدس صلی

---

(۱) السیرة النبویة لابن کثیر ج:۱ ص:۲۵۸ داراحیاء التراث العربی

(۲) مستدرك الحاكم، آخر كتاب المكاتیب، ج:۲، ص:۲۲۰، وأقره علیه الذهبی

اللہ علیہ وسلم سے پہلے ہوئی تھی۔(۱)

بہر حال حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا حلف الفضول میں حاضر ہونا، اور زمانہ اسلام میں اس کا اقرار کرنا بہت سی صحیح احادیث سے ثابت ہے، چنانچہ علامہ سہیلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

**و كان حلف الفضول اكرم حلف سمع به، و أشرفه فى العرب، و كان اول من تكلم به و دعا اليه الزبيرين عبد المطلب، و كان سببه أن رجلًا من زبيد قدم مكة ببضاعة فاَشتراها منه العاص ابن وائل، و كان ذا قدر بمكة و شرف، فحبس عنه حقه، فاستعدى عليه الزبيدى الاحلاف:عبد الدار و محزوما و جمح و سهما و عدى بن كعب، فابوا أن يعينوه على العاص بن وائل، و زبروه، اى انتهروه، فلما رأى الزبيدى الشر أوفى على أبى قيس عند طلوع الشمس و قريش فى انديتهم حول الكعبة، فصاح باعلى صوته :**

**يا آل فهر لمظلوم بساء ته ببطن مكة نائى الدار و النفر**
**و محرم أشعث لم يقض عمرته يا للرجال و بين الحِجر والحَجر**
**ان الحرام لمن تمت كرامته و لا حرام لثوب الفاجر الغدر**

''حلف الفضول'' عرب میں سب سے معزز اور سب سے زیادہ شرف والی حلف سمجھی جاتی تھی، اس حلف کے بارے میں سب سے پہلے جس نے گفتگو کی، اور اس حلف کی دعوت دی، وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا زبیر بن مطلب تھے۔ اس حلف کا سبب یہ ہوا کہ قبیلہ ''زبید'' کا ایک شخص سامان تجارت لے کر مکہ

---

(۱) السيرة النبوية لابن كثير ج: ۱۱ ص: ۲۵۸

مکرمہ آیا، عاص بن وائل نے وہ سامان اس سے خرید لیا، عاص بن وائل مکہ میں بڑے مرتبہ اور عزت والا شخص تھا، چنانچہ عاص بن وائل نے اس کا حق (اس سامان کی قیمت) روک لیا ''زبیدی'' نے اپنے حلیفوں سے یعنی عبد الدار مخزومی اور جمح اور سہم اور عدی بن کعب سے اس ظلم کے خلاف مدد طلب کی، ان سب نے عاص بن وائل کے خلاف مدد کرنے سے انکار کر دیا، اور اس کو ڈانٹ کر بھگا دیا، جب ''زبیدی'' نے یہ برائی دیکھی تو وہ طلوع شمس کے وقت ''جبل ابی قیس'' پر چڑھا، اس وقت قریش کعبہ کے پاس اپنی مجلس میں موجود تھے، چنانچہ ''زبیدی'' نے بلند آواز سے یہ اشعار پڑھے :

اے اہل فہر! مظلوم کی مدد کرو جس کو وادی مکہ میں برائی پہنچی، جو اپنے گھر سے اور اہل وعیال سے دور ہے، اور محروم ہے، پراگندہ ہے، جس کی زندگی ابھی پوری نہیں ہوئی، اے وہ لوگو! جو حجر اور حَجر کے درمیان مقیم ہیں، بیشک بیت الحرام کی حرمت ابھی تک ختم نہیں ہوئی، لیکن دھوکہ دینے والے فاجر کے لئے کوئی حرمت نہیں۔

**فقام فی ذلک الزبیر بن عبد المطلب و قال: مالهذا مترک؟ فاجتمعت هاشم و زهرة و تیم بن مرة فی دار ابن جدعان، فصنع لهم طعامًا، و تحالفوا فی ذی القعدة فی شهر حرام قیامًا، فتعاقدوا و تعاهدوا بالله، لیکونُنّ یدًا واحدة مع المظلوم علی الظالم حتی یؤدی الیه حقه ما بل بحر صوفة و مارسا حراء و ثبیر مکانهما، وعلی التآسی فی المعاش فسمت قریش ذلک الحلف "حلف الفضول" و قالوا: لقد دخل هؤلاء فی فضل من**

**الامر، ثم مشوا الی العاص بن وائل، فانتزعوا منه سلعة الزبیدی فدفعوھا الیه .** (۱)

چنانچہ زبیر بن عبد المطلب کھڑے ہوئے، اور کہا: کون اس مظلوم کی مدد کرے گا؟ چنانچہ ان کی آواز پر ہاشم، زہرۃ اور تیم بن مرۃ ابن جدعان کے گھر میں جمع ہوئے، ابن جدعان نے ان کے لئے کھانا تیار کیا، اور انہوں نے حرمت والے مہینے میں یعنی ذیقعدۃ کے مہینے میں کھڑے ہو کر قسم کھائی، اور اللہ کے نام پر آپس میں یہ معاہدہ کیا کہ وہ ظالم کے خلاف اور مظلوم کی مدد کے لئے ید واحد کی طرح ہو جائیں گے، جب تک سمندر میں ایک اون کے برابر تری رہے گی، یہاں تک کہ مظلوم کو اس کا حق ادا کر دیا جائے، چنانچہ قریش نے اس معاہدہ کو ''حلف الفضول'' کا نام دیدیا، اور انہوں نے کہا کہ یہ لوگ ایک فضیلت والے کام کے لئے جمع ہوئے، اس کے بعد وہ لوگ عاص بن وائل کے پاس گئے، اور اس سے ''زبیدی'' کا سامان چھینا، اور زبیدی کے حوالے کر دیا۔

زبیر بن عبد المطلب نے اس واقعہ کے بیان میں یہ دو شعر کہے :

**ان الفضول تعاقدوا و تحالفوا — الا یقیم ببطن مکة ظالم**

**أمر علیه تعاقدوا و تواثقوا — فالجار المعتر فیه سالم** (۲)

یعنی اہل فضل میں آپس میں معاہدہ کیا اور قسم کھائی کہ وادیٔ مکہ میں کوئی ظالم قیام نہیں کرے گا، یہ ایسا معاملہ ہے جس پر انہوں نے آپس میں عہد و پیمان کیا کہ پناہ لینے والا اور معتر اس وادی میں سالم اور محفوظ رہے گا۔

---

(۱) الروض الانف للسهيلی ج:۱ ص:۱٥٦ دار المعرفة، بیروت، ۱۳۹۸ھ یہ قصہ سیرت ابن کثیر میں بھی موجود ہے، ج:۱ ص:۲٥۹ (۲) ایضًا

جہاں تک اس حلف کو ''حلف الفضول'' کا نام رکھنے کا تعلق ہے تو ''سہیلی'' کی عبارت جو ابھی گزری، اس میں یہ ہے کہ وہ قسم کھانے والے ایک فضیلت والے کام کے لئے جمع ہو گئے تھے (اس لئے اس کو ''حلف الفضول'' کا نام دیا گیا) لیکن علامہ ابن قتیبہ نے ایک دوسری وجہ بیان کی ہے، انہوں نے فرمایا :

**كان قد سبق قريشنا الى مثل هذا الحلف جرهم فى الزمن الأوّل، فتحالف منهم ثلاثة، وهم و من تبعهم، أحدهم :الفضل بن فضالة، والثانى : الفضل بن وداعة، والثالث : فضيل بن حارث.....فلما أشبه حلف قريش الآخر فعل هولآء الجرهميين سمى "حلف الفضول" والفضول جمع فضل، وهى اسماء اولئك الذين تقدم ذكرهم، ذكره السهيلى أيضًا ثم قال: وهذا الذى قاله ابن قتبة حسن . (۱)**

اس جیسی قسم کی طرف پہلے زمانے میں قبیلہ ''جرہم'' قریش پر سبقت لے گئے، چنانچہ قبیلہ ''جرہم'' کے تین افراد نے آپس میں قسم کھائی، اور دوسرے لوگوں نے ان کی اتباع کی، ان میں سے ایک فضل بن فضالہ تھے، دوسرے فضل بن وداعۃ تھے، اور تیسرے فضیل بن حارث تھے۔ جب قبیلہ قریش کی یہ قسم اہل ''جرہمین'' کی قسم کے مشابہ ہوگئی تو اس کا نام ''حلف الفضول'' رکھ دیا گیا، فضول فضل کی جمع ہے، یہ ان لوگوں کے نام ہیں جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ امام سہیلی نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ ابن قتیبہ حسن نے بھی یہی بیان کیا ہے۔

---

(۱) الروض الانف ج:۱ ص:۱۵۵

بعد کے زمانے میں ''حلف الفضول'' ایک اصل بن گئی، جس کو بطور حجت اور بطور دلیل پیش کیا جانے لگا، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کو درست قرار دیا، اور ظہور اسلام کے بعد آپ نے فرمایا کہ :

**لو دعیت بہ فی الاسلام لأجبت**

اگر زمانہ اسلام میں بھی مجھے اس قسم کے حلف اور معاہدے کے لئے دعوت دی گئی تو میں اس کو ضرور قبول کرلوں گا۔ اسی لئے بہت سے لوگوں نے اس سے استدلال کیا ہے، اور جب ان کو مدد کے لئے بلایا گیا تو انہوں نے مدد کی۔

چنانچہ علامہ سہیلی رحمۃ اللہ علیہ ''حلف الفضول'' کی بنیاد پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

**و ان کان الاسلام قد رفع ما کان فی الجاهلية من قولهم : یا لفلان عند التحزب و التعصب...... وذلک ان الله عزّوجلّ جعل المؤمنین إخوة، ولا یقال الا کما قال عمر رضی الله تعالٰی عنه، یالِله و للمسلمین، لأنهم کلهم حزب واحد، اخوة فی الدین، الا ما خص الشرع به أهل حلف الفضول، والأصل فی تخصیصه قوله صلی الله علیه وسلم" ولو دعیت به الیوم لاجبت" یرید: لو قال قائل من المظلومین "یا لحلف الفضول" لأجبت، و ذلک ان الاسلام انما جاء لاقامة الحق ونصرة المظلومین، فلم یزدد به هذا الحلف الا قوة، و قوله علیه السلام "وماکان من حلف فی الجاهلية فلن یزیده الاسلام الا شدة" لیس معناه ان یقول الحلیف: یالفلان**

لحلفاء ه فيجيبوه، بل الشدة التي عنى رسول الله صلى الله عليه وسلم انما هي راجعة الىٰ معنى التواصل و التعاطف والتآلف، واما دعوى الجاهلية فقد رفضها الاسلام الا ما كان من حلف الفضول كما قدمنا، فحكمه باق، والدعوة به جائزة . (۱)

اگر چہ اسلام نے ان تمام چیزوں کو ختم کر دیا جو زمانہ جاہلیت میں پائی جاتی تھیں، جیسے گروہ بندی، اور تعصب کے طور پر اہل عرب کا یہ قول ''یا لفلان!'' یہ اس لئے کہ اللہ جل شانہ نے تمام مؤمنین کو ایک دوسرے کا بھائی بنا دیا ہے، لہٰذا اب وہ جملہ کہا جائے گا جو جملہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا، وہ یہ کہ ''یاللّٰہ و للمسلمين '' اس لئے کہ تمام مسلمان ایک گروہ ہیں، اور دین میں ایک دوسرے کے بھائی ہیں۔ مگر ''حلف الفضول'' والوں کو شریعت نے خاص کر دیا، حلف الفضول کی تخصیص کی وجہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ آپ نے فرمایا: ''ولو دعيت به اليوم لاجبت '' آپ کا مقصد یہ تھا کہ اگر کوئی مظلوم ان الفاظ سے پکارے ''یالحلف الفضول'' تو میں اس کو قبول کر کے حاضر ہو جاؤں گا، اس لئے کہ اسلام تو حق کو قائم کرنے کے لئے اور مظلومین کی مدد کے لئے آیا ہے، اور اس حلف الفضول سے اسی کو تقویت ہوتی ہے، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ''وما كان من حلف في الجاهلية فلن يزيده الاسلام الا شدة '' کہ زمانہ جاہلیت میں جو بھی تحالف ہوا، اسلام اس کے اندر اور شدت پیدا کر دیتا ہے،

---

(۱) الروض الانف للسهيلي ج:۱ ص:۱۶۰

اس کا یہ مطلب نہیں کہ جب حلیف ان الفاظ سے پکارے کہ ''یالفلان'' تو اس کے حلفاء اس کی پکار پر حاضر ہو جائیں، بلکہ جس شدت کی طرف حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ کیا، اس سے مراد ایک دوسرے کے ساتھ صلہ رحمی، ایک دوسرے سے ہمدردی، اور ایک دوسرے سے محبت کرنا ہے، جہاں تک جاہلیت کے دعوی کا تعلق ہے تو اسلام نے اس کو ٹھکرا دیا ہے، الا یہ کہ وہ دعوی ''حلف الفضول'' کی طرح ہو، جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا، لہٰذا اس کا حکم اب بھی باقی ہے، اور اس کی دعوت دینا جائز ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ''حلف الفضول'' کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا برقرار رکھنا، اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مسلمانوں کے لئے جائز، بلکہ مستحسن ہے کہ وہ غیر مسلمین کے ساتھ ایسے معاہدہ میں شریک ہوں جس کا مقصد مظلوم کی مدد کرنا، اور ظلم کو دفع کرنا ہو، اور دوسرے اچھے مقاصد ہوں جو انسانیت کے لئے مفید ہوں۔

اور جب مسلمان تعاون علی الخیر کے لئے اس طرح کے معاہدے میں شامل ہو جائیں گے تو اس کے نتیجے میں وہ ہر مظلوم کی مدد کریں گے، جو اس معاہدے کے تحت شامل ہوگا، چاہے وہ مظلوم مسلمان ہو، یا غیر مسلم ہو۔

غزوہ فتح مکہ کی کامیابی کا سبب بھی یہ بنا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے حلفاء بنی خزاعہ کی مدد فرمائی تھی، جب کہ غیر مسلم تھے۔ یہ اس طرح ہوا کہ صلح حدیبیہ میں یہ بات طے ہو چکی تھی کہ عرب کے قبائل کو اختیار ہے کہ وہ اس معاہدی صلح میں جس فریق کے ساتھ چاہیں شامل ہو جائیں، یا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہو جائیں، یا قریش کے ساتھ ہو جائیں، قبیلہ بنو خزاعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ معاہدے میں شامل ہو گیا تھا، جبکہ قبیلہ بنو بکر قریش کی طرف ہو گیا

تھا، اور بنی بکر اور بنی خزاعہ کے درمیان پرانی دشمنی چلی آرہی تھی، اس معاہدہ صلح کے نتیجے میں امن قائم ہوگیا تو قبیلہ بنو بکر نے یہ ارادہ کیا کہ اس امن کے زمانے سے فائدہ اٹھاتے ہوئے بنوخزاعہ سے اپنا انتقام لے لیں، چنانچہ بنو بکر کے کچھ لوگوں نے قبیلہ بنوخزاعہ میں رات گزاری، اور چند لوگوں کو قتل کر دیا، اور اس معاہدے کو توڑ دیا، اور قریش مکہ نے ہتھیاروں کے ذریعہ قبیلہ بنو بکر کی مدد کی، اور خفیہ طور پر قریش کے سرداروں نے ان کے ساتھ مل کر قتال کیا۔

اس واقعہ کے بعد قبیلہ بنوخزاعہ کے ایک شخص عمرو بن سالم خزاعی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گئے، اور آپ کے اور قبیلہ بنوخزاعہ کے درمیان جو معاہدہ ہوا تھا، اس کی یاددھانی کرائی، اور آپ سے مدد اور نصرت طلب کی، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا "نصرت یا عمرو بن سالم" اے عمرو بن سالم تمہاری مدد کی جائے گی، اس کے بعد آپ نے قریش مکہ کو پیغام بھیجا کہ (چونکہ تم نے معاہدہ کی خلاف ورزی کی ہے، لہٰذا) تین باتوں میں سے ایک کو اختیار کرلو (۱) یا تو قبیلہ خزاعہ کے مقتولین کی دیت ادا کرو (۲) یا قبیلہ بنی بکر جنہوں نے زیادتی کی ہے، ان کے معاہدہ سے بری ہو جاؤ (۳) یا ان کے درمیان اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان جو معاہدہ ہوا ہے اس کو ختم کردو۔ قریش مکہ نے تیسری بات یعنی معاہدہ توڑنے کو اختیار کرلیا، جس کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے جہاد کیا، اور مکہ مکرمہ فتح ہوگیا۔ (۱)

خلاصہ یہ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ بنوخزاعہ کی ہر طرح سے مدد

---

(۱) یہ قصہ سیر کی تمام کتابوں میں تفصیل سے موجود ہے، دیکھئے: سیرۃ ابن ھشام ج: ۲ ص: ۳۹ زادالمعاد ج: ۱ ص: ۴۱۹ فتوح البلدان للبلازری ص: ۴۹، ۵۰ فتح الباری ج: ۸ ص: ۶

کی، اور صلح حدیبیہ میں جو امن معاہدہ ہوا تھا، اس کو توڑنا اس کا سبب بنا، جس کی انتہاء اس پر ہوئی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کفار قریش کی طرف مقابلے کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے، اور بالآخر مکہ فتح ہوگیا۔

بہر حال؛ یہ سارا واقعہ مشترک مقاصد میں، اور ان کاموں میں جن کا نفع وسیع پیمانے پر تمام نوع انسانیت کو پہنچتا ہے، ایسے کاموں میں مسلمانوں کا غیر مسلمین کے ساتھ تعاون کرنا اسلام اور مسلمانوں کی کشادہ دلی پر دلالت کرتا ہے۔

## غیر مسلم جنگ جوؤں کے ساتھ مسلمانوں کا سلوک

اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام نے جہاد اور قتال کو ''اعلاء کلمۃ اللہ'' کے لئے اور عدل وانصاف قائم کرنے کے لئے، اور اللہ کے بندوں کو، مخلوق کی عبادت سے اللہ تعالیٰ کی عبادت کی طرف نکالنے کے لئے، اور مسلم ممالک اور دین پر قبضہ کے دفاع کے لئے مشروع اور جائز کیا ہے، اور تمام مذاہب اور ادیان میں حالت جنگ میں دشمن کے غلبہ کو، اور اس کی شان وشوکت توڑنے کو، اور جان ومال پر قبضہ کرنے کو نشانہ بنایا جاتا ہے۔

جس وقت دنیا میں اسلام آیا، اس وقت زمین کے مشرق ومغرب میں، کسی ضابطے کی قید کے بغیر، اور جنگ کے کسی داعیے اور سبب کے بغیر، اور دشمن پر غلبہ حاصل کرنے کے لئے اور جنگ کی مہارت میں کسی خاص طریقے کی اتباع کے بغیر لڑائی کی آگ چاروں طرف روشن تھی۔ شاید اسلام کو اس کے اندر سبقت حاصل ہے کہ لڑائی کے لئے ایک منضبط طریقہ کار جاری کرنے میں، اور جنگوں کو معلوم

قوانین کے تحت لانے کے لئے ایسا دنیاوی نظم قائم کیا، جو اس کو لاقانونیت سے نکال کر ایک منظم جائز مقصد کی طرف لے جاتا ہے۔

## (۱) جنگ کے مقاصد کی اصلاح

پہلی چیز جس کو جنگ کے معاملے میں اسلام نے بنیاد بنایا ہے، وہ یہ کہ وہ جنگ کسی جائز سبب کے لئے اور اچھے مقصد کے لئے ہو، اسی لئے اسلام نے ان تمام جنگوں کو لغو اور باطل قرار دیا جن کے پیچھے ان کے علاوہ کوئی اور مقصد نہیں تھا کہ یا تو بہادری کا اظہار کرنا، یا شہرت حاصل کرنا، یا مال حاصل کرنا، یا زمین کا مالک بننا، یا لسانی اور وطنی عصبیت کا تحفظ کرنا مقصود تھا، اسلام میں قتال اور جنگ مشروع اور جائز نہیں، مگر یہ کہ اس کا مقصد اعلاء کلمۃ اللہ ہو، اور اسلام اور مسلمانوں کے قبضہ کے دفاع کے لئے ہو۔ چنانچہ ایک حدیث میں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں :

> **جاء رجل الی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فقال: الرجل یقاتل للمغنم، والرجل یقاتل للذکر، والجل یقاتل لیُری مکانہ، فمن فی سبیل اللّٰہ؟ قال: من قاتل لتکون کلمۃ اللّٰہ ھی العلیا، فھو فی سبیل اللّٰہ .** (۱)

ایک شخص حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، اور کہا کہ ایک شخص اس لئے جنگ کرتا ہے تاکہ اس کو مال غنیمت حاصل ہو، ایک شخص شہرت حاصل کرنے کے لئے قتال کرتا ہے، ایک شخص عزت کے لئے قتال کرتا ہے، ان

(۱) بخاری، کتاب الجھاد، باب من قاتل لتکون کلمۃ اللّٰہ ھی العلیا، حدیث نمبر: ۲۸۱۰

میں سے کون اللہ کے راستے میں جہاد کرنے والا ہے؟ جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اس لئے قتال کرے تا اللہ تعالیٰ کا کلمہ دنیا میں بلند ہو، وہ شخص فی سبیل اللہ قتال کرنے والا ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ :

**ان رجلا قال: یارسول اللہ ! رجل یرید الجهاد فی سبیل اللہ، وهو یبتغی عرضًا من عرض الدنیا؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم : لا اجر له .** (۱)

ایک شخص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ، ایک شخص اللہ کے راستے میں جہاد کا ارادہ کرتا ہے، اور وہ اس کے ذریعہ دنیا کا ساز و سامان حاصل کرنا چاہتا ہے؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو کوئی اجر وثواب نہیں ملے گا۔

لہٰذا وہ جنگیں جو دنیاوی دشمنی کی لئے لڑی جائیں، یا عصبی جذبات کے لئے لڑی جائیں، یا جن کا ہدف دوسروں کو غلام بنانا اور ملک گیری ہو، یہ ساری جنگیں وہ ہیں جن کا ''اسلامی جہاد'' سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ اسلامی جہاد سے دو چیزیں مقصود ہوتی ہیں :

اول یہ کہ اسلام کا دفاع کرنا، یا اگر اسلامی حکومت پر کفار حملہ کر دیں تو اس کا دفاع کرنا، اس کی طرف اللہ جل شانہ نے قرآن کریم کی اس آیت میں اشارہ فرمایا ہے :

---

(۱) ابو داؤد، کتاب الجهاد، باب فیمن یغزو و یلتمس الدنیا، حدیث نمبر ۲۵۱۶

اُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقَاتَلُوْنَ بِاَنَّهُمْ ظُلِمُوْا وَ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى نَصْرِهِمْ لَقَدِيْرٌ، اَلَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ اِلَّا اَنْ يَّقُوْلُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ (الحج : ۳۹)

دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا :

وَقَاتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ الَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْنَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوْا اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ (البقرة : ۱۹۰)

اور جہاد کا دوسرا مقصد ظلم اور فتنہ کو دفع کرنا، اور کفر کی ایسی شان وشوکت کو توڑنا جو اسلام کی دعوت دینے اور اس کو قبول کرنے میں رکاوٹ بنی ہوئی ہو، اس کی طرف اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی اس آیت میں اشارہ فرمایا ہے، وهو اصدق القائلين :

وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّ يَكُوْنَ الدِّيْنُ كُلُّهٗ لِلّٰهِ

(الانفال : ۳۹)

اسلامی جہاد کے یہ اہداف ہیں جن کو حضرت ربعی بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایران کے پہلوان ''رستم'' کے سامنے بیان کئے تھے، جس وقت مسلمانوں نے کسریٰ پر حملہ کیا تھا، تو ان لوگوں نے یہ سوال کیا تھا کہ تمہیں کیا چیز یہاں لے کر آئی ہے، اس سوال کے جواب میں حضرت ربعی بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا :

الله ابتعثنا نخرج من شاء من عبادة العباد الى عبادة الله، و من ضيق الدنيا الى سعتها، و من جور الاديان الى عدل الاسلام . (۱)

یعنی اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس لئے بھیجا ہے تا کہ ہم لوگوں کو بندوں کی بندگی

(۱) البداية والنهاية لابن كثير ج:۷ ص:۳۹

سے اللہ کی بندگی کی طرف نکالیں، اور لوگوں کو دنیا کی تنگی سے اسکی وسعت کی طرف نکالیں، اور مذاہب کے مظالم سے اسلام کے عدل کی طرف نکالیں۔

حضرت ربعی بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول "ومن جور الادیان الی عدل الاسلام" کا مقصد یہ نہیں ہے کہ لوگوں کو دین اسلام قبول کرنے پر زبر دستی کی جائے، بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو ظلم اور غلامی سے اس عدل وانصاف کی طرف نکالیں جس کو اللہ جل شانہ نے زمین پر اللہ کی شریعت جاری کرنے کے لئے مشروع کیا ہے، یہاں تک کہ ہر حق والے کو اس کا حق دیدیا جائے، یا ظالمین کی شوکت کو توڑ کر ایسا ماحول تیار کیا جائے جس میں ہر انسان کھلی آنکھوں سے مذاہب کے درمیان موازنہ کر سکے، اور کفر اور ظلم کی شوکت حق کو قبول کرنے کے راستے میں رکاوٹ نہ بنے۔

مندرجہ اصول کے ذریعہ اسلام نے ان جنگوں کا راستہ بند کر دیا جن کا مقصد ملک پر قبضہ کر کے دوسروں کو غلام بنانا، اور ان کے اموال اور زمینوں پر تسلط جمانا مقصود ہو۔

## (۲) جنگ کے دوران جاری طریقوں کی اصلاح

پھر عین جنگ کے دوران جو طریقے اختیار کئے جاتے ہیں، اسلام نے ان کے لئے عادلانہ قواعد وضوابط وضع فرمائے ہیں، تاکہ وہ جنگ لاقانونیت کا معاملہ نہ بن جائے جو کسی قاعدے اور قانون کا پابند نہ ہو، چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب جہاد کے لئے کوئی فوجی دستہ بھیجتے تو ان کے سامنے ان ضوابط کی وضاحت

فرماتے، اوراس دستے کو اس پر کاربند رہنے کی تاکید فرماتے، چنانچہ حضرت بریدہ بن الحصیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں :

کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا امّر امیرًا علی جیش أوسریة، أوصاہ فی خاصتہ بتقوی اللّٰہ، و من معہ من المسلمین خیرًا، ثم قال:اغذوا باسم اللّٰہ فی سبیل اللّٰہ، قاتلوا من کفر باللّٰہ، اغزوا ولا تغلّوا ولا تغدُروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا ولیدًا . (۱)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر پر یا کسی دستے پر کسی شخص کو امیر بناتے تو اس کو خاص طور پر اللہ سے ڈرنے، اورتقوی اختیار کرنے اور جو مسلمان ان کے ساتھ ہیں، اس کے ساتھ خیر کا معاملہ کرنے کی وصیت فرماتے، اور پھر فرماتے: اللہ کا نام لے کر اللہ کے راستے میں جہاد کرو، جوشخص اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کرے، اس سے قتال کرو، جہاد کرو، خیانت مت کرو، دھوکہ مت دو، مُثلہ مت کرو، اور کسی بچہ کو قتل مت کرو۔

حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں :

ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کان اذا بعث جیشا قال: انطلقوا باسم اللّٰہ، لا تقتلوا شیخا فانیًا، ولا طفلاً صغیرًا، ولا امرأۃ، ولا تغلّوا، وضمّوا غنائکم، اصلحوا واحسنوا، ان اللّٰہ یحب المحسنین . (۲)

(۱) صحیح مسلم، کتاب الجہاد والسیر، باب تامر الامام الامراء علی البعوث

(۲) ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب دعاالمشرکین، حدیث نمبر ۲۶۱۴، و فی سندہ خالد بن الفزر الراوی عن انس، لم یوثقہ غیر ابن حبان، وبقیۃ رجالہ ثقات، ولہ شواھد یتقوی بھا۔

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی لشکر روانہ فرماتے تو آپ اس لشکر سے فرماتے کہ اللہ کے نام پر چل پڑو، کسی بوڑھے کھوسٹ کو قتل مت کرنا، کسی چھوٹے بچہ کو قتل مت کرنا، کسی عورت کو قتل مت کرنا، خیانت نہ کرنا، مال غنیمت ایک جگہ پر جمع کرنا، اور لوگوں کی اصلاح کرنا، ان کے ساتھ اچھا سلوک کرنا، اللہ تعالیٰ اچھا سلوک کرنے والوں کو پسند فرماتے ہیں۔

عام دنیا کا قاعدہ یہ ہے کہ جس وقت کوئی لشکر کسی مہم پر بھیجا جاتا ہے تو اس وقت کی مناسبت سے اس وقت لشکر کا قائد لشکر کے سامنے جذباتی انداز سے ان کو دشمن کے خلاف لڑائی پر ابھارتا ہے، دشمن کے مقابلے کے لئے ان کی غیرت کو برانگیختہ کرتا ہے، تا کہ وہ پوری قوت کے ساتھ دشمن سے لڑیں...... لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم لشکر کو روانہ کرتے وقت اس بات کی تاکید کرتے ہیں کہ لڑائی کے دوران دشمن کے ساتھ کسی قسم کی زیادتی نہ کریں، جس کو اللہ تعالیٰ نے ناجائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ بخاری شریف وغیرہ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ :

**وجدت امرأة مقتولة فی بعض مغازی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم، فانکر رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قتل النساء والصبیان . (۱)**

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک غزوہ میں ایک مقتولہ عورت پائی گئی، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں اور بچوں کے قتل پر نکیر فرمائی۔

(۱) بخاری، کتاب الجهاد، باب قتل الصبیان فی الحرب، حدیث نمبر : ۳۰۱٤

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جب شام کی طرف لشکر بھیجے، اوران پر یزید بن ابی سفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کوامیر بنایا، اور رخصت کرتے ہوئے ان کے ساتھ چلے، اور چلتے ہوئے مندرجہ ذیل وصیت کی :

**انک ستجد قومًا زعموا انهم حبسوا انفسهم لِلّٰه، فدعهم، و ما زعموا انهم حبسوا انفسهم له ...... وانی موصیک بعشر: لا تقتلن امرأة، ولا صبيًا، ولا كبيرًا هرمًا، ولا تقطع شجرًا مثمرًا، ولا تُخربن عامرًا، ولا تعقرن شاة و لا بعيرًا الا لمأكله، ولا تغرّقنّ نخلاً و لا تحرّقنّه، ولا تغلّوا و لا تجبُنوا .** (۱)

فرمایا کہ آپ وہاں پر ایک ایسی قوم کو پائیں گے جن کا خیال یہ ہے کہ انہوں نے اللہ کے لئے اپنی جانوں کو روک رکھا ہے (اس سے مراد راہبین ہیں، جنہوں نے اللہ کی عبادت کے لئے رہبانیت اختیار کی ہے) تو ایسے لوگوں سے تعرض مت کرنا، اور میں تمہیں دس باتوں کی وصیت کرتا ہوں: کسی عورت کو قتل مت کرنا، کسی بچے کو قتل مت کرنا، نہ کسی بڑی عمر کے بوڑھے کو قتل کرنا، کسی پھل دار درخت کو مت کاٹنا، کسی آبادی کو ویران مت کرنا، کسی بکری کی اور کسی اونٹ کی کونچیں مت کاٹنا (اس کو زخمی مت کرنا) الا یہ کہ کھانے کا ارادہ ہو، کسی کھجور کے درخت کو مت کاٹنا، نہ اس کو جلانا، اور مال غنیمت میں خیانت مت کرنا، اور بزدلی مت دکھانا۔

اسلام سے پہلے جو عادت رائج تھی، وہ یہ تھی کہ لڑائی کرنے والے اپنے مقاصد کے حصول کے لئے جو ذریعہ اختیار کرنا ان کی قدرت میں ہوتا، اس ذریعہ کو

(۱) اخرجه مالك فى الموطا، كمافى جامع الاصول لابن كثير ج: ۲ ص: ۵۹۸،۵۹۹

اختیار کرنے کی ان کو اجازت ہوتی تھی۔ لیکن اسلام نے ان کے لئے یہ جائز طریقے جاری کئے، یہاں تک کہ ''احکام الجہاد اور قتال'' ایک مستقل علم بن گئے، اور اس پر کتابیں لکھی گئیں، شاید اس موضوع پر سب سے پہلے جو کتابیں لکھی گئیں، ان میں '' كتاب السير للاوزاعي '' اور '' كتاب السير الكبير '' للامام محمد بن حسن الشيباني '' ہیں، جن میں جنگ کے احکام اور ملکی تعلقات کے موضوع پر بسط و تفصیل کے ساتھ لکھے گئے، اور یہ سب احکام قرآن کریم، اور حدیث نبوی، اور خلفاء راشدین اور صحابہ کرام کے تعامل کی بنیاد پر لکھے گئے۔

## (۳) جنگ کے دوران عدل وانصاف قائم رکھنا

بیشک اسلام نے قتال کے دوران جن ضوابط کی پابندی کرنے کا حکم دیا ہے، جو ضوابط ہم نے اوپر بیان کئے، اسلام نے صرف ان کی تعلیمات پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ مسلمانوں کو اس بات کی بھی تاکید کی ہے کہ حالت جنگ میں بھی باریک بینی کے ساتھ عدل قائم کرنے کا پورا اہتمام کریں۔

مثلاً تمام مذاہب اور ادیان میں یہ بات طے شدہ ہے کہ جنگ کی حالت میں دشمن کا مال حلال اور مباح ہو جاتا ہے، لہٰذا جنگ لڑنے والوں کے لئے یہ جائز ہے کہ جس طریقے سے بھی بن پڑے، دشمن کے اموال پر قبضہ کرلیں، لیکن اسلام نے اس اجازت کو ان اموال تک محدود کیا ہے جن کو مسلمان اپنی قوت بازو سے حاصل کریں، لیکن دشمن کا وہ مال جو ان کے پاس امانت کے طور پر آیا ہے، اسلام اس کی اجازت نہیں دیتا کہ اس مال پر زبردستی قبضہ کرلیں۔

اس اصول کی تطبیق کے لئے بہترین عملی مثالوں میں سے وہ واقعہ ہے جو غزوہ خیبر میں حضرت اسود عنسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ پیش آیا، یہ واقعہ احادیث اور سیر کی کتابوں میں مختلف طرق سے مروی ہے، یہ واقعہ ہم یہاں امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت سے بیان کررہے ہیں، اور انہوں نے امام المغازی حضرت موسیٰ بن عقبہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کیا ہے، فرمایا :

ثم دخلوا ...... يعني اليهود ...... حصنا لهم منيعا يقال له العموص، فحاصرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم قريبًا من عشرين ليلة، وكانت أرضًا وخمة شديدة الحر، فجهد المسلمون جهدًا شديدا، فوجدوا أحمرة انسية ليهود، فذكر قصتها و نهى النبي صلى الله عليه و سلم عن اكلها..

قال: و جاء عبد حبشي أسود من أهل خيبر، كان في غنم لسيده، فلما رأى أهل خيبر قد أخذوا السلاح سألهم : ما تريدون؟ قالو : نقاتل هذا الرجل الذي يزعم انه نبي، فوقع في نفسه ذكر النبي صلى الله عليه وسلم، فأقبل بغنمه حتى عهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما جاءه قال : ماذا تقول ؟ و ما تدعو اليه؟ فقال: أدعو الى الاسلام، و ان تشهد ان لا اله الّا الله، و اني رسول الله، و ان لا نعبد الّا الله، قال العبد : فماذا اليّ ان أنا شهدت و آمنت بالله؟قال: لكَ الجنة ان مت على ذلك فأسلم . (۱)

(۱) دلائل النبوة للبيهقي، باب ماجاء في قصة العبد الاسود اسلم يوم خيبر ج:٤ ص۲۱۹ دارالكتب العلمية بيروت ۱٤۰۵ء ۔

یعنی وہ یہودی ایک محفوظ قلعے میں داخل ہو گئے، جس کو ''عموص'' کہا جاتا ہے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریباً بیس دن تک ان کا محاصرہ کیا، وہ زمین خراب اور شدید گرمی والی تھی، جس کی وجہ سے مسلمانوں نے بڑی مشقت اٹھائی، صحابہ کرام نے یہودیوں کے پالتو گدھے پائے، ان کا واقعہ بیان کیا، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے کھانے سے منع فرمایا۔

اسی موقع پر اہل خیبر کا ایک سیاہ فام حبشی غلام حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا، جو اپنے مالک کی بکریاں چرایا کرتا تھا، اس غلام نے اہل خیبر کو دیکھا کہ انہوں نے ہتھیار پہنے ہوئے ہیں، اس نے ان سے پوچھا کہ تمہارا کیا ارادہ ہے؟ انہوں نے اس غلام سے کہا کہ ہم اس شخص سے جنگ کر رہے ہیں جس کا خیال ہے کہ وہ نبی ہے، اس غلام کے دل میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا خیال دل میں بیٹھ گیا، وہ اپنی بکریوں کو لے کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لشکر کی طرف چلا، یہاں تک کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ گیا، اور آپ سے کہا: آپ کیا کہتے ہیں؟ اور آپ کس چیز کی دعوت دیتے ہیں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں اسلام کی دعوت دیتا ہوں، اور یہ کہ تم ''لا الہ الا اللہ'' کی گواہی دو، اور یہ گواہی دو کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے رسول ہیں، اور یہ کہ اللہ کے علاوہ ہم کسی کی عبادت نہیں کریں گے، اس غلام نے کہا: اگر میں ان باتوں کی گواہی دوں، اور اللہ پر ایمان لے آؤں تو؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارے لئے جنت ہے، اگر اس حالت میں تم مر جاؤ، چنانچہ وہ غلام اسلام لے آیا۔

اس غلام نے کہا: اے اللہ کے نبی! یہ بکریاں میرے پاس امانت ہیں، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ان بکریوں کو ہمارے لشکر سے نکال دو، اور اور کنکریوں کے ذریعہ ان کو مارو، اللہ تعالیٰ تمہاری طرف سے امانت پہنچا دیں گے، اس غلام نے ایسا ہی کیا، اور بکریاں اپنے مالک کے پاس واپس چلی گئیں۔

ایک دوسری روایت میں حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ :

**فقال له انی قد آمنت لک و بما جئت به، فکیف بالغنم یا رسول اللّٰه؟ فانها امانة، وهی للناس الشاة والشاتان واکثر من ذلک، فقال: احصب وجوهها ترجع الی اهلها، فاخذ قبضة من حصباء أو تراب فرمی بهٖ وجوهها، فخرجت تشتد حتی دخلت کل شاة الی اهلها، ثم تقدم الی الصف، فاصابه سهم فقتله، ولم یصلّ لِلّٰه سجدة قط، قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: ادخلوه الخباء......فقال لقد حسن اسلام صاحبکم، لقد دخلت علیه و ان عنده لزوجتین له من الحور العین .(۱)**

اس غلام نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا: میں آپ پر اور جو چیز آپ لے کر آئیں ہیں اس پر ایمان لے آیا۔ یا رسول اللہ! میں ان بکریوں کا کیا کروں؟ یہ تو میرے پاس لوگوں کی امانت ہے، کسی شخص کی ایک بکری، کسی شخص کی دو بکریاں، اور کسی کی دو سے زیادہ ہیں، حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

---

(۱) حوالہ سابقہ

کنکریاں اٹھا کر ان کے چہرے پر مارو، یہ بکریاں اپنے مالکوں کے پاس لوٹ جائیں گی، چنانچہ اس غلام نے ایک مٹھی کنکریاں یا مٹی لی، اوران بکریوں کے منہ کی طرف پھینکی، وہ بکریاں تیزی سے دوڑتی ہوئی گئیں، اور ہر بکری اپنے مالک کے پاس پہنچ گئی (چونکہ لڑائی کے لئے صفیں بنی ہوئی تھیں) وہ غلام بھی لڑائی کی صف میں شامل ہوگیا، اوراس کوایک تیر آکر لگا، اور وہ مرگیا، اوراس شخص نے اللہ کے لئے ایک سجدہ بھی نہیں کیا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام سے فرمایا کہ اس کو خیمے میں لے جاؤ...... بعد میں آپ نے فرمایا کہ تمہارے ساتھی کا اسلام کا کتنا اچھا رہا، میں اس کے پاس آیا اس کے پاس گوری چمڑی والی اور بڑی آنکھوں والی اس کی دو بیویاں ہیں۔

ایک روایت حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے :

فقال: یا رسول اللّٰہ ! انی رجل اسود اللون، قبیح الوجه، منتن الریح، لامال لی، فان قاتلت هؤلآء حتی أقتل أدخل الجنة؟ قال: نعم، فتقدم فقاتل حتی قتل، فأتی علیه النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم وهو مقتول فقال: لقد أحسن اللّٰہ وجهک، و طیب روحک، و کثّر مالک ........... لقد رأیت زوجتیه من الحور العین . (۱)

ایمان لانے کے بعد اس غلام نے کہا: یارسول اللہ! میں سیاہ رنگ والا، قبیح چہرے والا، گندی بدبو والا آدمی ہوں، میرے پاس مال بھی نہیں ہے، اگر میں ان لوگوں سے قتال کروں، یہاں تک کہ میں قتل کردیا جاؤں، کیا میں جنت میں داخل

(۱) حوالہ سابقہ

ہو جاؤں گا؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جی ہاں! چنانچہ وہ غلام آگے بڑھا، اور قتال شروع کر دیا، یہاں تک وہ قتل کر دیا گیا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس کے پاس تشریف لائے، اس حال میں کہ وہ مقتول پڑا تھا، آپ نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ نے تمہارے چہرہ کو حسین کر دیا، اور تیری روح کو پاکیزہ کر دیا، اور تیرا مال زیادہ کر دیا ............ اور میں نے اس کے پاس گورے رنگ والی بڑی آنکھوں والی اس کی دو بیویاں دیکھیں ہیں۔

بہر حال؛ صحیح روایات اس بات کی صراحت کر رہی ہیں کہ اس غزوہ میں صحابہ کرام بڑی مشقت میں تھے، یہاں تک کہ وہ گدھے ذبح کر کے ان کے کھانے کی طرف مجبور ہو گئے، لیکن ان کو ان کے کھانے سے منع کر دیا گیا، یہاں تک کہ دیگیں الٹ دی گئیں، اس حالت میں ان کے پاس ''اسود الراعی'' ایک بکریوں کا ریوڑ لے کر آتے ہیں، جو دشمنوں کی ملکیت ہیں، اب اس حالت میں مسلمانوں کے لئے آسان صورت یہ تھی کہ وہ اس حالت میں ان بکریوں کو مال غنیمت سمجھتے، اور یہ تاویل کر لیتے کہ یہ حالت جنگ ہے، اور حالت جنگ میں جو مال دشمن کی ملکیت ہو، وہ مسلمانوں کے لئے مباح ہوتا ہے، اس کی دلیل یہ پیش کرتے کہ وہ چرواہا مسلمان ہو چکا ہے، اور مسلمانوں کے ساتھ مل چکا ہے، اور یہودیوں کے خلاف قتال کے لئے تیار ہے، اور ان یہودیوں میں بکریوں کے مالک بھی ہیں (اس تاویل اور دلیل کے نتیجے میں وہ بکریاں حلال ہو جاتیں) لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس پر راضی نہ ہوئے، اس لئے کہ اس چرواہے نے وہ بکریاں ان کے مالکوں سے عقد امانت کے تحت لی تھیں، اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے

اس چرواہے کو ان بکریوں کے مالکوں کو واپس کرنے کا حکم دیا، حتی کہ اس سخت حالت میں بھی جبکہ مسلمان ان بکریوں کے سب سے زیادہ ضرورت مند تھے۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ سلم نے صحابہ کرام کے درمیان جو یہ عادلانہ اصول جاری فرمادیے، صحابہ کرام غیر مسلمین کے ساتھ معاملات کرنے میں ان اصولوں کے عادی ہو چکے تھے، حتی کہ حالت جنگ میں بھی وہ ان کی پابندی کرتے تھے۔ حضرت خُبیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنے دشمنوں کے ہاتھ میں قید تھے، جو کہ کافر تھے، کافروں کے بچوں میں سے ایک بچہ حضرت خُبیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس آ گیا، حضرت خُبیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس بچہ کو اپنی ران پر بٹھالیا، اس وقت حضرت خُبیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھ میں استرا تھا، اس بچہ کی ماں یہ حالت دیکھ کر گھبرا گئی، حضرت خُبیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کی ماں سے کہا کہ تم اس بات سے ڈر گئیں کہ میں اس کو قتل کر دوں گا، میں ایسا نہیں کروں گا۔ (۱)

حضرت خُبیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے لئے یہ بھی ممکن تھا کہ اس موقع کو غنیمت سمجھتے، اور کم از کم یہ تو کر سکتے تھے کہ اس بچہ کو بطور ''رہن'' اپنے پاس رکھ لیتے، اور اس بچہ کے عوض ان کی قید سے خلاصی حاصل کر لیتے، لیکن حضرت خُبیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایسا نہیں کیا، اور اپنی جان دینے پر راضی ہو گئے، لیکن اس بات پر راضی نہیں ہوئے کہ مسلمانوں کی طرف یہ بات منسوب کی جائے کہ یہ بچوں کو قتل کر دیتے ہیں، یا اپنی آزادی حاصل کرنے کیلئے بچوں کو غصب کر لیتے ہیں۔

امام ابوعبید قاسم بن سلام رحمۃ اللہ علیہ، صفوان بن عمرو سے اور سعید بن عبد

---

(۱) صحیح البخاری، کتاب المغازی، باب نمبر ۱۰، حدیث نمبر ۳۹۸۷

العزیز سے روایت کرتے ہیں :

**ان الروم صالحت معاوية رضى الله تعالىٰ عنه ان تؤدى اليهم مالا، و ارتهن معاوية منهم رهنًا، فجعلهم ببعلبک، ثم ان الروم غدرت، فابى معاوية والمسلمون ان يستحلوا قتل من فى ايدهم من رهنهم، و خلوا سبيلهم واستفتحوا بذلک عليهم، و قالوا : وفاء بغدر خير من غدر بغدر .** (۱)

یعنی رومیوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اس پر صلح کرلی کہ وہ ان کو مال ادا کریں گے، حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس معاہدہ پر ان سے رہن مانگا، تو انہوں نے شہر ''بعلبک'' بطور رہن کے ان کو دیدیا۔ پھر رومیوں نے غداری کی اور عہد توڑ دیا، تو حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور مسلمانوں نے اس بات کو ناپسند کیا کہ جو لوگ ان کے پاس بطور رہن کے ہیں، ان کے قتل کرنے کو حلال کرلیں، بلکہ ان کے لئے جانے کا راستہ کھول دیا، اس طریقے سے ان پر فتح حاصل کی، اور مسلمانوں نے کہا: غداری کے بدلے میں وفاداری کرنا، غداری کے بدلے میں غداری کرنے سے بہتر ہے۔

اس مختصر مقالے کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ ان تمام احکام عادلہ کا استقصاء کرلے جو اسلام نے جاری کئے ہیں، اور تاریخ اسلام نے جو بلند مثالیں حالت امن اور حالت جنگ میں غیر مسلمین کے ساتھ معاملات کرنے میں بیان کی ہیں، ان سب کا احاطہ اس مختصر مقالے میں ممکن نہیں، لیکن ہمیں امید ہے کہ جو کچھ ہم نے

(۱) كتاب الاصول، لأبى عبيد، ص:۱۷۵ فقره نمبر ٤٤٦

بیان کیا ہے وہ ان احکام اور مثالوں کا بہترین نمونہ ہے جو دین اسلام کی اعلیٰ ظرفی پر دلالت کرتے ہیں، اور جو شخص اس موضوع پر چلے اس کیلئے پرکھنے کیلئے کافی ہے۔

## جھگڑوں کے حل کیلئے صلح کے طریقوں کی فضیلت

علماء فقہ اور اصول فقہ اور متکلمین سب اس بات پر متفق ہیں کہ قتال فی سبیل ''حسن لعینہ'' نہیں، بلکہ ''حسن لغیرہ'' ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ صرف ضرورت کے وقت اس کو اختیار کیا جائے گا، اگر شریعت کے مقاصد صلح کے ذریعہ حاصل ہو جائیں تو پھر قتال کی ضرورت نہیں، اسی لئے حدیث شریف میں ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام آخر زمانے میں نزول کے بعد جنگ کو ساقط کردیں گے،(۱) اسلئے کہ اس زمانے میں جنگ اور قتال کے بغیر ہی شریعت کے مقاصد حاصل ہو جائیں گے۔

یہ بات اس پر دلالت کررہی ہے کہ اگر ملکی نزاعات صلح کے ذریعہ حل کرنا ممکن ہو تو جنگ اور قتال کے بھڑکانے پر یہ چیز فضیلت رکھتی ہے، جب تک کہ صلح کے یہ طریقے مصالح شریعت کے ضامن ہوں، اور اس کی اصل قرآن کریم کی آیت ہے :

وَ اِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ

(الانفال:٦١)

اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بدیل بن ورقاء سے صلح حدیبیہ سے پہلے یہ فرمایا تھا کہ :

---

(۱) صحیح البخاری، کتاب الانبیاء، باب نزول عیسی بن مریم، حدیث نمبر ۳٤٤٨، فتح الباری ج:٦ ص:٤٩١

**انا لم نجیء لقتال احد، ولکنا جئنا معتمرین، وان قریشا قد نهکتهم الحرب، و اضرّت بهم، فان شاء وا ماددتُهم مدة و یخلّوا بینی و بین الناس، فان أظهر فان شاء وا ان یدخلوا فیما دخل فیه الناس فعلوا، والا فقد جمّوا، وان هم أبوا فوالّذی نفسی بیدی لأقاتلنهم علی امری هذا حتی تنفرد سالفتی، ولینفذنّ الله أمره .** (۱)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہم کسی سے قتال کے لئے نہیں آئے، لیکن عمرہ ادا کرنے کے لئے آئے ہیں، قریش کو تو جنگ نے لاغر اور کمزور کر دیا ہے، ان کو جنگ نے نقصان پہنچایا ہے، اگر وہ لوگ چاہیں میں ان کے لئے ایک مدت متعین کردوں، اور اس مدت میں قریش مجھے اور دوسرے لوگوں کو چھوڑ دیں، اگر اسلام غالب آجائے تو ان لوگوں کو اختیار ہوگا کہ چاہیں تو دوسرے لوگ جس میں داخل ہوئے ہیں، یہ بھی اس میں داخل ہو جائیں، ورنہ یہ سب میرے خلاف جمع ہو جائیں، اور اگر وہ اس بات سے انکار کریں تو قسم اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے، میں ان سے اس معاملے میں ضرور قتال کرتا رہوں گا یہاں تک کہ تنہا میری گردن باقی رہ جائے، اور اللہ تعالیٰ ضرور اپنے حکم کو نافذ فرمائیں گے۔

افصح الفصحاء جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک پر پوری قوت اور وضاحت کے ساتھ جاری ہونے والے بلیغ کلمات حالت جنگ اور حالت امن میں اسلام کا موقف کے بیان کے لئے بہترین نمونہ ہیں، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ جملہ :

---

(۱) صحیح البخاری ، کتاب الشروط

" ان قریشا قد نهکتهم الحرب، و اضرّت بهم "

مکمل صراحت کے ساتھ یہ بیان کر رہا ہے کہ ''جنگ'' فی نفسہ کوئی مستحسن چیز نہیں، اور اگر امن و امان قائم کرنا اس بغیر ممکن ہوتو پھر جنگ بھڑکانے کی ضرورت نہیں۔ لیکن صلح کے طریقوں کی فضیلت کو مقاصد شرعیہ کی قیمت پر حاصل کرنا یا ان بہترین اور سچے اصولوں کی قربانی دے کر حاصل کرنا، جن کو اسلام شریعت کی مضبوطی اور پائیداری کے لئے لایا ہے، کسی طرح بھی ممکن نہیں۔ اور اس کی اصل اللہ جل شانہ کا یہ ارشاد ہے :

فَمَا اسْتَقَامُوْا لَكُمْ فَاسْتَقِيْمُوْا لَهُمْ (التوبة:۷)

لیکن اگر دشمن صلح کی بات چیت، اور گفت وشنید کو ٹال مٹول کرنے کے لئے ایک حیلہ بنالے، اور اس صلح کو اپنے باطل پر دیر تک جمے رہنے کے لئے ایک ذریعہ بنالے، اور اپنے ظلم پر ہمیشہ رہنے کے لئے، اور مستحق تک اس کا حق پہنچانے میں تاخیر کرنے کے لئے اس کو ایک وسیلہ بنالے، تو اس صورت میں صلح کے یہ انداز اور یہ طریقے فریب اور دھوکہ کے علاوہ کچھ نہیں، اور عادلانہ بنیاد پر صلح کی قیام میں مندرجہ بالا طریقے سے کوئی نفع حاصل نہیں ہوسکتا، اور اس صورت حال میں وہی طریقہ اختیار کیا جائے گا جو کسی شاعر نے ایک شعر میں بیان کیا ہے کہ :

" وَالسَّيْفُ اَبْلَغُ وُعَّاظٍ عَلٰى اُمَمٍ "

''تلوار امتوں پر بہترین نصیحت کرنے والی ہے''

و آخر دعوانا ان الحمد للّٰہ رب العٰلمین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

"ان الذین یکسبون الاثم سیجزون ما کانوا یقترفون"
(سورۃ الانعام:۱۲۰)

یعنی جو لوگ گناہوں کا ارتکاب کرتے ہیں، قیامت کے روز
ان کے ان اعمال کی سزا دی جائے گی جو وہ لوگ یہاں پر کیا کرتے تھے۔

# حرمت رضاعت

## دودھ کی کتنی مقدار پر ثابت ہوگی؟

(۵)

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

## (۵) ''حرمت رضاعت'' دودھ کی کتنی مقدار پر ثابت ہوگی؟

یہ مقالہ حضرت والا مدظلہم نے ''تکملة فتح الملهم، جلد اول، کتاب الرضاعة'' میں تحریر فرمایا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# حرمت رضاعت

## دودھ کی کتنی مقدار پر ثابت ہوگی؟

چونکہ یہ مسئلہ فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے، اس لئے حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ''تکملہ فتح الملھم'' میں اس مسئلہ پر تفصیلی بحث فرمائی ہے، اس بحث کا ترجمہ یہاں پیش کیا جارہا ہے۔ میمن

الحمد للّٰہ ربّ العلمین، والعاقبۃ للمتقین، والصلوۃ و السلام علی رسولہ الکریم، وعلی آلہ و اصحابہ اجمعین، وعلی کل من تبعھم باحسان الی یوم الدین، امّا بعد:

عن عائشۃ رضی اللّٰہ تعالیٰ عنھا قالت: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: لا تحرم المصۃ والمصتان... حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ایک مرتبہ اور دو مرتبہ چوسنا حرمت کو ثابت نہیں کرتا۔ اَلْمَصَّۃُ 'مَصَّ، ن، یَمُصُّ' کا اسم مرۃ ہے، ایک مرتبہ چوسنا، اس حدیث سے ''ظاہریہ'' نے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ تین مرتبہ سے کم کی رضاعت غیر محرم ہے، جبکہ ہمارے نزدیک یہ حدیث

منسوخ ہے، جیسا کہ عنقریب حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت آرہی ہے، لہٰذا مطلق دودھ پلانے سے حرمت ثابت ہوجائیگی۔

اس مسئلے میں فقہاء کے چار مذاہب ہیں:

(۱) پہلا مذہب : یہ ہے کہ حرمت رضاعت ثابت کرنے میں قلیل رضاعت اور کثیر رضاعت دونوں برابر ہیں، اور دودھ کی وہ مقدار جس سے روزہ دار کا روزہ ٹوٹ جائے ''حرمت رضاعت'' اتنی مقدار سے ثابت ہوجائے گی، یہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہما کا مسلک ہے، اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی بھی ایک روایت یہی ہے، یہی مسلک حضرت عمر بن خطاب، حضرت علی بن ابی طالب، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم، اور حضرت قاسم بن محمد، حضرت سالم بن عبد اللہ، حضرت طاؤس، حضرت قبیصہ بن ذؤیب، حضرت سعید بن المسیب، حضرت عروہ بن الزبیر، حضرت ربیعہ، حضرت ابن شہاب، حضرت عطاء بن ریاح، حضرت مکحول رحمۃ اللہ علیہم سے منقول ہے (دیکھئے: المدونة الكبرى لامام مالك ج ٥، ص ٨٧) ان کے علاوہ حضرت قتادہ، حضرت حسن، حضرت حکم، حضرت حماد، امام اوزاعی، امام ثوری، حضرت لیث بن سعد کا بھی یہی مسلک ہے، اور حضرت لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہ کا خیال یہ ہے کہ مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ قلیل رضاعت اور کثیر رضاعت دونوں سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے (المغنی لابن قدامة ج ٧، ص ٥٣٦) اور علامہ ابن منذر نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے بھی یہی بات نقل کی ہے، اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے مسلم شریف کی شرح (ج ١٠،

ص ۲۹) میں اس کو جمہور علماء کا مذہب قرار دیا ہے، اور میں تو یہ کہتا ہوں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی مسلک یہی ہے، جیسا کہ صحیح بخاری میں ان کے صنیع اور طرز سے ظاہر ہو رہا ہے۔

(۲) دوسرا مذہب : یہ ہے کہ ایک مرتبہ یا دو مرتبہ پینے سے حرمت رضاعت نہیں آتی، البتہ تین مرتبہ یا اس سے زیادہ مرتبہ پینے سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے، یہ امام ابوثور، ابوعبید، داؤد ظاہری اور ابن المنذر کا مذہب ہے، اور امام احمدؒ کی ایک روایت اس کے مطابق ہے، اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی یہی بات منقول ہے (دیکھئے : شرح المھذب، ج ۵، ص ۵۷)

(۳) تیسرا مذہب : یہ ہے کہ پانچ رضعات سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی، یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے، اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا صحیح مذہب یہی ہے، اسی طرح حضرت عائشہ، حضرت عبداللہ بن زبیر، حضرت سعد بن جبیر، حضرت عروۃ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم، اور امام اسحاق بن راہو یہ اور علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہم کا یہی مسلک ہے، اور حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما، اور حضرت عطاء، حضرت طاؤس سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق منقول ہے (دیکھئے: شرح المھذب) اور انہی حضرات سے ایک روایت پہلے مذہب کے موافق بھی منقول ہے، جیسا کہ ہم نے ''المدونۃ الکبریٰ'' سے ماسبق میں نقل کی ہے۔

(۴) چوتھا مذہب : یہ ہے کہ دس رضعات سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی، یہ حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے منقول ہے (مؤطا امام مالک)

بعض حضرات نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی طرف بھی اس مذہب کی نسبت کی ہے، اس کی تحقیق انشاء اللہ آگے آجائے گی۔

پہلے مذہب والے حضرات کے دلائل اور استدلالات مندرجہ ذیل ہیں :

(۱) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِىٓ اَرْضَعْنَكُمْ" (سورة النساء : ۲۳) (اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا، وہ حرام ہیں) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مطلق دودھ پلانے کو حرمت کا سبب قرار دیا ہے، اور وہ مطلق ہے، قلیل و کثیر سب کو شامل ہے، لہٰذا قرآن کریم کے مطلق کو اخبار احاد سے یا قیاس سے مقید کرنا جائز نہیں۔ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ آیت مجمل تھی، اور حدیث نے اس آیت کی تفسیر کی ہے، ان لوگوں نے غلطی کی ہے، اس لئے کہ " اِرْضَاع " کے معنی میں کوئی اجمال نہیں ہے، جو شخص بھی عربی زبان جانتا ہوگا وہ اس کو معنی کو سمجھ جائے گا، لہٰذا یہ آیت "مجمل" نہیں، بلکہ یہ آیت "محکم" ہے، جس کے معنی بالکل ظاہر اور اس کی مراد بالکل واضح ہے، لہٰذا قرآن کریم اور حدیث متواترہ کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے اس آیت کی تخصیص اور تقیید جائز نہیں (دیکھئے: احکام القرآن للجصاص: ج ۲، ص ۱۵۰)

(۲) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ایک حدیث روایت کرتے ہیں کہ "عن الحكم بن عتيبة عن قاسم بن المخيمرة عن شريح بن هانى، عن على بن أبى طالب رضى اللّٰه تعالىٰ عنه أنَّ النبى صلى اللّٰه عليه و سلم قال : يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب قليله و كثيره" "حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب کے ذریعہ حرام ہوتے ہیں، چاہے وہ

رضاعت قلیل ہو، یا کثیر ہو' امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے امام صاحب سے انہی طرح یہ حدیث روایت کی ہے(عقود الجواهر المنیفة للزبیدی ج ۱ ص ۱۵۹)۔(۱)

یہ ضعیف بندہ عرض کرتا ہے کہ اس حدیث کے تمام راوی ثقہ ہیں، جہاں تک حکم ابن عتیبہ کا تعلق ہے تو وہ جماعت کے رجال میں سے ہیں، ان کی ثقاہت ثابت ہے، فقیہ ہیں، البتہ کبھی ''تدلیس'' کر لیتے ہیں۔ جہاں تک قاسم بن مخیمرة کا تعلق ہے، یہ ان لوگوں میں سے ہیں جن کی روایت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بطور تعلیق کے اپنی کتاب میں لائے ہیں، اور پانچ راویوں نے ان سے روایات نقل کی ہیں، ثقہ اور فاضل آدمی ہیں، جہاں تک شریح بن ہانی کا تعلق ہے، تو یہ حارث کوفی ہیں جو رجال خمسہ میں سے ہیں، اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ''ادب المفرد'' میں ان کی روایت لی ہے "مخضرمین" میں سے ہیں، ثقہ ہیں(تقریب) لہٰذا یہ حدیث صحیح ہے، اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا اس سے استدلال اس کے صحیح ہونے کی دلیل ہے۔

(۳) صحیحین میں یہ روایت ہے کہ ''عن عقبة بن الحارث قال: تزوجتُ امرأة، فجاء تنا امرأة سوداء، فقالت لی: انی ارضعتکما...... ''
حضرت عقبۃ بن حارث رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے، فرمایا کہ میں نے ایک خاتون سے شادی کی تو ایک سیاہ فام عورت ہمارے پاس آئی، اور مجھ سے کہا کہ میں

---

(۱) علامہ خوارزمی رحمۃ اللہ علیہ نے ''جامع مسانید الامام ج ۲، ص ۹۷ پر اس حدیث کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ: اخرجه ابو محمد البخاری عن المنذر بن سعید الهروی عن احمد بن عبد اللّٰہ الکندی عن ابراهیم بن الجراح عن ابی یوسف عن ابی حنیفة رحمه اللّٰہ تعالی۔

نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے، میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ میں نے فلانہ بنت فلاں سے شادی کرلی ہے، تو ہمارے پاس ایک سیاہ فام عورت آئی، اور اس نے مجھ سے کہا میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے، جبکہ وہ عورت جھوٹی ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اعراض کرتے ہوئے اپنا منہ پھیرلیا، میں دوبارہ آپ کے چہرے کی طرف آیا، میں نے کہا وہ خاتون جھوٹی ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم کیسے اس کو اپنے نکاح میں رکھو گے جبکہ اس خاتون کا خیال یہ ہے کہ اس نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے، اس خاتون کو اپنے پاس سے چھوڑ دو (بخاری شریف، باب شهادة المرضعه من النكاح، و باب الرحلة من العلم، و باب تفسير المشتبهات من البيوع، باب شهادة الاماء و العبيد من الشهادات) اس حدیث سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عقبہ بن حارث رضی اللہ عنہ سے عدد رضعات کے بارے میں سوال ہی نہیں کیا، بلکہ صرف رضاعت پر حرمت کا حکم لگا دیا۔

(۴) اسی طرح وہ تمام احادیث حنفیہ کی دلیل اور حجت ہیں جن میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ آپ نے مطلق دودھ پلانے پر حرمت کا حکم لگا دیا، جیسے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ ''حرم من الرضاع ما حرم من النسب'' رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب سے حرام ہوتے ہیں، اسی طرح حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ ''اِن الرضاعة تحرم ما تحرم من الولادة'' رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو رشتے ولادت سے حرام ہوتے ہیں......وغیرہ

(۵) اسی طرح صحابہ کرام کے بہت سے آثار بھی حنفیہ کی حجت اور دلیل ہیں، ان میں سے ایک اثر وہ ہے جو امام نسائی نے بیان فرمایا ہے (ج ۲، ص ۶۸) "عن قتادة قال: کتبنا الی ابرٰهیم النخعی نسأله عن الرضاع، فکتب ان شریحًا حدثنا ان علیًا و ابن مسعود کانا یقولان: یحرم من الرضاع قلیله و کثیرهٗ" حضرت قتادہ سے مروی ہے کہ ہم نے حضرت ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ سے رضاعت کے بارے میں لکھ کر سوال کیا تو انہوں نے جواب میں لکھا کہ حضرت شریح رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا ہے کہ حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرمایا کرتے تھے کہ رضاعت سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے، چاہے وہ قلیل ہو یا کثیر ہو۔

حنفیہ کی دلیلوں میں سے ایک دلیل وہ اثر ہے جو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مؤطا میں بیان فرمایا ہے (ص ۲۷۶) اخبرنا مالك، اخبرنا ثور بن زید، ان ابن عباس رضی الله عنهما کان یقول: ماکان فی الحولین و ان کانت مصة واحدة تحرم۔ یعنی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کہا کرتے تھے کہ جو دودھ دو سال کے اندر پلایا جائے، اگر چہ ایک مرتبہ چوسنے کے برابر ہو، وہ حرام کر دیتا ہے۔ اس اثر کے ایک راوی " ثور بن زید الدیلمی " مدنی مولیٰ ہیں، اور علامہ ابن معین اور ابو زرعہ اور امام نسائی نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے، سن ۱۳۵ھ میں ان کا انتقال ہوا (التعلیق الممجد عن الاسعاف) علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے "اعلاء السنن (ج ۱۱، ص ۸۰) میں فرمایا کہ "اسناده صحیح"

حنفیہ کے دلائل میں سے ایک دلیل وہ اثر ہے جو عبد الرزاق نے اپنی

مصنف میں (ج ۷، ص ۴۶۷، حدیث نمبر ۱۳۹۱۹) ابن جریج کے طریق سے نقل کی ہے، فرمایا کہ عمرو بن دینار نے خبر دی کہ انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے سنا کہ ایک شخص نے ان سے سوال کیا کہ کیا ایک مرتبہ اور دو مرتبہ کے پینے سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے؟ جواب میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا کہ ہم نہیں جانتے رضاعی بہن کے بارے میں مگر یہ کہ وہ حرام ہو جائے گی، اس سوال کرنے والے شخص نے کہا کہ امیر المؤمنین یعنی حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا خیال یہ ہے کہ ایک مرتبہ اور دو مرتبہ پینا حرام نہیں کرتا ہے۔ جواب میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا فیصلہ تمہارے فیصلے سے اور امیر المؤمنین کے فیصلے سے بہتر ہے۔

نیز عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مصنف میں ابن جریج عن عطاء کے طریق سے بھی یہ بات ان الفاظ میں نقل کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو حضرت عبداللہ بن زبیر کی یہ بات پہنچی کہ وہ رضاعت کے بارے میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے مسلک کو ترجیح دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ سات مرتبہ سے کم میں حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا اللہ جل شانہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے بہتر ہیں، اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا "وَاَخَوَاتُکُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ" کہ تمہاری رضاعی بہنیں تم پر حرام ہیں، اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ ایک مرتبہ دودھ پیا، یا دو مرتبہ پیا (کوئی قید نہیں لگائی) (دیکھئے، مصنف عبدالرزاق ج ۷: ص ۴۶۶: حدیث نمبر ۱۳۹۱۱) اسی اثر کو امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے عبدالرزاق کے طریق سے مختلف سندوں سے

تخریج کیا ہے (دیکھئے: ج ۴: ص ۱۸۳) اور خالد بن یوسف، عن حماد بن زید، عن عمرو بن دینار کے طریق سے بھی نقل کیا ہے (دیکھئے: ج ۴: ص ۱۲۹: باب الرضاع، نمبر ۲۳) اور امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی مختلف طرق سے اس کی تخریج کی ہے (دیکھئے: ج ۷: ص ۴۵۸)

جہاں تک دوسرے مذہب کے حضرات کا تعلق ہے، انہوں نے حدیث باب سے استدلال کیا ہے (حدیث باب یہ ہے: عن عائشة رضی اللّٰه تعالی عنها قالت: قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: و قال سوید و زهید: ان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال: لا تحرم المصة ولا المصتان)

تیسرے مذہب کے حضرات نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے آگے نقل کی ہے، وہ حدیث یہ ہے کہ: قالت: کان فیما انزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم و هن فیما یقرأ من القران (حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ دس رضعات معلومہ پر حرمت رضاعت کا حکم قرآن کریم میں نازل ہوا تھا، اور پھر بعد میں پانچ رضعات معلومہ والی آیت سے پہلا حکم منسوخ ہو گیا تھا، اور جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی اس وقت تک پانچ رضعات والی آیت قرآن کریم میں پڑھی جارہی تھی)

ان احادیث کا جواب یہ ہے کہ مقدار رضاعت کے بارے میں جتنی قیودات وارد ہوئی تھیں، وہ سب منسوخ ہو چکی ہیں، اور یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ

مطلق رضاعت حرمت کرنے والی ہے، اور اس پر امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ مقدار رضاعت کے بارے میں جو قیود وارد ہوئی ہیں ان کا منسوخ ہونا صرف دعویٰ کرنے سے کیسے ثابت ہوسکتا ہے۔ ہم امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کے جواب میں کہتے ہیں کہ ہمارا یہ دعویٰ دلیل سے خالی نہیں، بلکہ قوی دلائل اس پر دلالت کررہے ہیں، جن میں سے بعض مندرجہ ذیل ہیں:

۱......حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث جو ہم نے ماسبق میں بیان کی (ان علیًّا و ابن مسعود کانا یقولان : یحرم من الرضاع قلیله و کثیره) اس حدیث کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کئی رجال سے روایت کیا ہے، جو کہ سب فقہاء اثبات میں سے ہیں، اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وضاحت فرمادی کہ حرمت کے ثبوت کے لئے قلیل رضاعت اور کثیر رضاعت برابر ہیں، اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مندرجہ بالا حدیث سے یہ بات آپ نے جان لی ہے کہ مقدار رضاعت کی قیودات کثیر سے قلت کی طرف منتقل ہوئی ہیں، چنانچہ ابتداء میں دس رضعات پر حرمت ثابت ہونے کا حکم تھا، پھر یہ حکم دس سے پانچ رضعات کی طرف منتقل ہو، اس کے بعد حدیث باب (لا تحرم المصة والمصتان) تین رضعات پر حرمت ثابت ہونے پر دلالت کررہی ہے، جیسا کہ اہل الظاہر نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے، اس سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ والی حدیث اس سلسلے کی آخری حدیث ہو، اور اسی وجہ سے بعض صحابہ کرام پر یہ بات مخفی رہ گئی ہو۔

۲......حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے مندرجہ بالا منسوخیت

کی صراحت فرمائی ہے، چنانچہ امام طاؤس رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی ہے کہ ان سے رضاعت کے بارے میں سوال کیا گیا تو میں نے ان سے کہا کہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ ایک رضعہ اور دو رضعات حرام نہیں کرتے، جواب میں حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا: پہلے ایسا ہی تھا، لیکن آج ایک رضعہ سے بھی حرمت ثابت ہو جائے گی (دیکھئے: احکام القرآن للجصاص، ج ۲: ص ۱۵۱۔ اس کی سند یہ ہے: عن ابی الحسن الکرخی، قال حدثنا الحضرمی، قال حدثنا عبد اللّٰہ بن سعید، قال حدثنا ابو خالد، عن حجاج، عن حبیب بن ابی ثابت عن طاؤس الخ) علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی بات فتح القدیر میں نقل کی ہے، البتہ اس کا ماٴخذ بیان نہیں کیا، اور انہوں نے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ ''آلَ امر الرضاع الی ان قلیله و کثیره یحرم ''یعنی رضاعت کا معاملہ اس طرف لوٹ گیا ہے کہ اس کا قلیل اور کثیر دونوں حرمت ثابت کر دیتے ہیں (فتح القدیر، ج ۳: ص ۴) مندرجہ بالا روایت کا ماٴخذ مجھے نہیں مل سکا، البتہ علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ روایت نقل کرنے میں احتیاط سے کام لیتے ہیں۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے تو اس کے خلاف بھی منقول ہے، چنانچہ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے سنن کبریٰ (ج ۷: ص ۴۵۸، ۴۵۹) میں حضرت عروۃ رحمۃ اللہ علیہ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ حضرت عروۃ نے فرمایا کہ میں حضرت سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ کے پاس آیا، اور ان سے رضعہ اور رضعتین کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا کہ میں اس بارے

میں وہ بات کہوں گا جو بات حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم نے کہی ہے، میں نے کہا کہ وہ دونوں کیا کہتے تھے؟ انہوں نے فرمایا کہ وہ دونوں حضرات یہ کہا کرتے تھے کہ ''لا تحرم المصة و لا المصتان، و لا تحرم دون عشر رضعات فصاعدًا ''یعنی ایک مرتبہ چوسنا اور دو مرتبہ چوسنا حرام نہیں کرتا، اور دس رضعات اور اس سے کم میں حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔
امام بیہقی اس روایت کے بعد فرماتے ہیں کہ ''عروۃ عن ابن عباس '' والی روایت ان کے مذہب میں سب سے صحیح روایت ہے۔

مندرجہ بالا روایت کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ حافظ ماردینی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی جو تردید فرمائی ہے وہ کافی اور شافی ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی مشہور روایت اس کے خلاف ہے، اور امام مالک، ابن ابی شیبہ، امام طبرانی نے مختلف صحیح اسانید سے مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس قلیل الرضاع اور کثیر الرضاع دونوں کی تحریم کے بارے میں کہا کرتے تھے اور خود امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ''المعرفۃ'' میں یہ روایت نقل کی ہے: عن الدراوردی عن ثور عن عکرمۃ عن ابن عباس ان قلیل الرضاع و کثیرھا یحرم فی المھد۔ اور اس کے بعد امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ ''روی عن ابن عباس بخلاف ذلك فی القلیل ''یعنی قلیل رضاع کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے اس کے خلاف بھی مروی ہے، لیکن پہلی روایت زیادہ صحیح ہے (یعنی قلیل رضاع اور کثیر رضاع حرمت میں دونوں برابر ہیں) بہرحال! امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے ''المعرفۃ'' میں جس بات کا

اعتراف کیا ہے، وہ السنن الکبریٰ والی روایت کے بالکل خلاف ہے (دیکھئے: الجواھر النقی للماردینی علی ھامش البیھقی، ج ۷: ص ۴۵۹)

۳......مصنف عبد الرزاق میں ج ۷: ص ۴۶۷: حدیث نمبر ۱۳۹۱۴، ۱۳۹۱۶ ہے، عن عبد الرزاق عن معمر، قال اخبرنی ابن طاؤس عن ابیه قال: کان لا زواج النبی صلی اللّٰہ علیه و سلم رضعات معلومات، قال: ثم ترك ذلك بعد، فکان قلیله و کثیره یحرم۔ یعنی ازواج مطہرات کے نزدیک حرمت رضاعت کے لئے چند رضعات متعین تھے، لیکن انہوں نے اس مذہب کو ترک کر دیا اور بعد میں ان کے نزدیک قلیل و کثیر دونوں باعث حرمت تھے۔

اور علامہ ابن جریج نے نقل کیا ہے کہ: اخبرنی عبد الکریم عن طاؤس قال: قلت له انهم یزعمون انه لا یحرم من الرضاع دون سبع رضعات ثم صار ذلك الی خمس، فقال: طاؤس قد کان ذلك، فحدث بعد ذلك أمر جاء التحریم، المرة الواحدة تحرم۔ ابن جریج فرماتے ہیں کہ عبدالکریم نے طاؤس سے روایت کرتے ہوئے خبر دی کہ میں نے ان سے کہا کہ ان کا خیال تھا کہ سات رضعات سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی، پھر یہ حرمت پانچ رضعات پر آگئی، امام طاؤس نے فرمایا کہ ایسا ہی تھا، البتہ بعد میں یہ معاملہ ہوا، وہ یہ کہ تحریم کا حکم آگیا، اور اب ایک مرتبہ کی رضاعت سے حرمت ثابت ہو جائے گی (مصنف عبدالرزاق، ج ۷: ص ۴۶۷: حدیث نمبر ۱۳۹۱۴، ۱۳۹۱۶)

۴......حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث پانچ رضعات کے حکم کو منسوخ کرنے پر دلالت کر رہی ہے، اس لئے کہ اگر پانچ رضعات پر حرمت کا حکم

منسوخ نہ ہوتا تو پانچ رضعات والی آیت قرآن کریم میں موجود ہوتی، اور نمازوں میں اس آیت کی تلاوت جائز ہوتی، حالانکہ پوری امت کا اس پر اجماع ہے کہ وہ آیت قرآن کریم میں موجود نہیں، اور اس آیت کی تلاوت کرنا بھی جائز نہیں، اور اس آیت کو قرآن کریم میں درج کرنا حلال نہیں، بلکہ علامہ ماردینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس طرح کی کوئی بات نہ قرآن کریم میں موجود ہے، اور نہ حدیث میں موجود ہے، لہٰذا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ اولاً دس رضعات کی قید کے ساتھ مقید آیت قرآن کریم میں نازل ہوئی تھی، پھر پانچ رضعات والی آیت نے دس رضعات والی آیت کو منسوخ کر دیا، اور پھر آخر میں رضعات کی تعداد کی قید کے بغیر آیت قرآن کریم میں باقی رہ گئی، اور اب مطلق دودھ پلانا حرمت کا باعث ہو چکا۔

اگر کوئی اشکال کرے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث کے آخر میں یہ صراحت موجود ہے کہ پانچ رضعات والی آیت منسوخ نہیں ہوئی، یہاں تک کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوگئی، چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے یہ الفاظ ہیں کہ ''فتوفی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم و هن فیما یقرأ من القران ''اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ اس حدیث کے آخر کے الفاظ کی زیادتی میں عبداللہ بن ابی بکر راوی متفرد ہیں، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ ان کا وہم ہے، اور اس کے مقابل وہ حدیث ہے جو مصنف عبدالرزاق میں عن ابن جریج عن نافع عن سالم سے روایت کی گئی ہے، اس حدیث کے آخر میں یہ الفاظ ہیں کہ ''ثم رد ذلك الی خمس، ولکن من کتاب اللّٰه ما قبض مع النبی صلی اللّٰه

علیہ وسلم ''اس سے ظاہر ہے کہ یہ زیادتی راوی کا وہم ہے، یا عبداللہ بن ابی بکر کا ادراج ہے، جیسا کہ اسکی تحقیق اس حدیث کی تشریح میں انشاء اللہ آگے آجائے گی۔

اور اگر ہم اس بات کو تسلیم بھی کرلیں کہ یہ زیادتی درست ہے، تو اس زیادتی کی مراد یہ ہے کہ خمس رضعات والی آیت کی منسوخی کا زمانہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت بالکل جدید اور بہت قریب تھا، اس لئے بہت سے صحابہ کرام اس کی منسوخی پر مطلع نہیں ہو سکے، چنانچہ جن صحابہ کرام کو اس کی منسوخی کا علم نہیں ہوا تھا، وہ اس وقت اس کی تلاوت کیا کرتے تھے (فتح القدیر ج ۳: ص ۳، شرح النووی: ج ۱۰: ص ۲۹) ورنہ کیا کوئی مسلمان اس بات کا تصور کرسکتا ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے قرآن کریم کا کوئی ٹکڑا قرآن کریم میں لکھنے سے چھوڑ دیا ہو، جبکہ ان کی بیٹی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا یہ جانتی تھیں کہ وہ قرآن کریم کی آیت ہے، اور صحابہ کی ایک جماعت نمازوں میں اس کی تلاوت بھی کرتی تھی، واللہ، ہرگز ایسا نہیں ہوسکتا، اور اس کا تصور کرنا بھی ممکن نہیں۔

پھر خود شوافع اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ پانچ رضعات والی آیت منسوخ ہو چکی ہے، لیکن ان کا خیال یہ ہے کہ یہ آیت رجم والی آیت کی طرح منسوخ التلاوت ہے، اور اس آیت کا حکم اب بھی باقی ہے۔ لیکن آپ جانتے ہیں کہ اصل ضابطہ یہ ہے کہ کسی آیت کی تلاوت منسوخ ہونے کی صورت میں اس کا حکم بھی منسوخ ہو جاتا ہے، اور تلاوت منسوخ ہو جانے کے بعد حکم باقی رہنے کے لئے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے، اور یہاں کوئی دلیل موجود نہیں۔ اور اس آیت کو رجم والی آیت پر قیاس کرنا بھی درست نہیں، اس لئے کہ رجم والی آیت کا حکم باقی رہنا

قطعی اور متواتر احادیث سے ثابت ہے، جیسا کہ اس کے بارے میں پوری تحقیق انشاء اللہ اپنے محل میں آجائے گی۔ اور یہ بات ثابت ہے کہ آیت رجم کی تلاوت منسوخ ہونے کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم فرمایا، تو کیا احادیث میں کہیں یہ بات ثابت ہے کہ خمس رضعات والی آیت کی تلاوت منسوخ ہونے کے بعد دودھ پلانے پر حرمت کو پانچ متفرق رضعات کی قید کے ساتھ مقید کیا ہو؟ بلکہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ والی حدیث پانچ رضعات کے حکم کے منسوخ ہونے پر صراحتاً دلالت کر رہی ہے، جیسا کہ گزر چکی، اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے اس کی صراحت فرمائی ہے کہ جو احکام منسوخ ہوئے، ان میں پانچ رضعات کی تقیید بھی منسوخ ہو چکی ہے، لہٰذا اس آیت کو رجم والی آیت پر کیسے قیاس کیا جا سکتا ہے؟

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے یہ ثابت ہے کہ وہ قلیل رضاع سے حرمت ثابت ہونے کی قائل نہیں تھیں، انہوں نے یہ مذہب کیسے اختیار کیا؟ باوجودیکہ وہی (عشرہ رضعات والی) آیت کے منسوخ ہونے کی راوی ہیں۔ اس کے بارے میں ہم کہیں گے کہ امام ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا رضاع الکبیر میں بھی حرمت رضاعت کی قائل تھیں، اور دوسرے ازواج مطہرات اس کی قائل نہیں تھیں، اور ہمارے (احناف) اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک رضاع الکبیر کی وجہ سے حرمت کا منسوخ ہونا ثابت ہو چکا ہے، لہٰذا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اس حدیث میں تحدید رضعات کا حکم بھی ساقط

ہو چکا(احکام القرآن للجصاص، ج۲:ص۱۶۲)

احقر عرض کرتا ہے کہ امام ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے اوپر جو بیان فرمایا، اس کے صحیح ہونے پر دلیل وہ حدیث ہے جو ابن ماجہ میں باب رضاع الکبیر میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے "لقد نزلت آية الرجم و رضاعة الكبير عشرًا" یعنی رجم کی آیت اور کبیر کی رضاعت کی آیت عشرًا کی قید کے ساتھ نازل ہوئی تھی، اس روایت میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ "عشرہ رضعات" والی آیت کبیر کے ساتھ متعلق تھی۔

اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے مؤطا میں نقل کی ہے:عن نافع ان سالم بن عبد الله حدثه أن عائشة رضى الله تعالى عنها ارسلت به الى اختها ام كلثوم بنت أبى بكر رضى الله عنها، فقالت: أرضعيه عشر رضعات، حتّى يدخل علىّ، فارضعتنى ثلاث رضعات، ثم مرضت فلم ترضعنى غير ثلاث مرات، فلم أكن ادخل على عائشة من أجل ان ام كلثوم لم تتم لى عشر رضعات... نافع سے روایت ہے کہ سالم بن عبداللہ نے بیان کیا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنی بہن حضرت ام کلثوم بنت ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس بھیجا، اور کہا کہ ان کو دس رضعات دودھ پلادو، تاکہ میرے پاس آجا سکے (کیوں کہ میں اس کی رضاعی خالہ بن جاؤں گی) حضرت ام کلثوم رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے مجھے تین رضعات دودھ پلایا، پھر وہ بیمار ہوگئیں، اور بس ان تین مرتبہ کے علاوہ انہوں نے مجھے دودھ نہیں پلایا، تو چونکہ حضرت ام کلثوم رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے میرے لئے دس رضعات مکمل

نہیں کئے تھے، اس لئے میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس آنا جانا نہیں کرتا تھا۔

دیکھئے! حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے سالم کو اپنے پاس آنے سے کیوں منع کیا؟ جب کہ وہ بڑے تھے، اس لئے کہ انہوں نے دس رضعات کی تعداد پوری نہیں کی تھی، باوجودیکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے مسلم شریف کی روایت میں دس رضعات کے منسوخ ہونے کی صراحت کی ہے، یہ اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا صغیر میں دس رضعات کے منسوخ ہونے کی قائل تھیں، اور کبیر کے بارے میں اس کے باقی رہنے کی قائل تھیں، اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کی ہے کہ: عن عائشة رضی اللّٰه تعالی عنها انها كانت تقول: نزل فی القران عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم صرن الى خمس يحرمن، و كان لا يدخل على عائشة الا من استكمل خمس رضعات۔۔۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ وہ فرماتی تھیں کہ قرآن کریم میں دس رضعات معلومہ جو حرمت کا سبب تھیں کے بارے میں آیت نازل ہوئی، پھر پانچ رضعات معلومہ کے بارے میں آیت نازل ہوئی، اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس کوئی شخص نہیں آ جا سکتا تھا، سوائے اسکے جسکے پانچ رضعات مکمل ہو چکے ہوں۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ صغیر اور کبیر کے درمیان تفریق کرنے کا کیا سبب ہے؟ باوجودیکہ دودھ پلانا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے نزدیک صغیر اور کبیر دونوں میں حرمت رضاعت کا ذریعہ ہے؟ اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں

کہ شاید انہوں نے ان دونوں کے درمیان اس لئے فرق کیا ہو کہ وہ ارضاع الکبیر کے مسئلہ میں "سالم مولیٰ اَبی حذیفہ" کے قصہ سے استدلال کرتی تھیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سہلۃ بنت سہیل رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو حکم دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ "ارضعیہ خمس رضعات" ان کو پانچ رضعات دودھ پلادو، جیسا کہ موَطا امام مالک کی روایت میں ہے، یا آپ نے حکم دیتے ہوئے یہ فرمایا تھا کہ "ارضعیہ عشر رضعات" ان کو دس رضعات دودھ پلادو، جیسا کہ احمد عن ابن اسحاق کی روایت ہے (فتح الربانی: ج۱٦: ص ۱۸۵) اور بڑے کو دودھ پلانے کا حکم چونکہ قیاس کے مخالف تھا، اس لئے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس حکم کو اپنے مورد پر محدود رکھا تھا، اسی وجہ سے احتیاطاً اس شخص کو اپنے پاس نہیں آنے دیتی تھیں، جس کے دس رضعات مکمل نہ ہوئے ہوں، اسی لئے حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

" والأظهر ان عائشة و حفصة انما كانتا تذهبان الى عشر رضعات تورعًا و تشفيًا للخاطر، لا من جهة حكم الشرع " (المسوّى شرح مؤطا: ج۲: ص ۲۰)

زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ حضرت عائشہ اور حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما عشرہ رضعات کے قول کی طرف تورع اور تشفی خاطر کے لئے گئی تھیں، حکم شرعی ہونے کی وجہ سے نہیں۔ بہرحال! یہ وہ تفصیل تھی جو احقر کے نزدیک ظاہر ہوئی، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم ۔

اور اگر یہ بات تسلیم کرلی جائے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

ارضاع الصغیر میں بھی اس تحدید کی قائل تھیں، تو یہ ان کا اجتہاد تھا، اور فقہاء صحابہ جیسے حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اقوال ان کی اس تحدید کے معارض ہیں، آخر میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو اس حکم کے منسوخ ہونے کا علم نہیں تھا، اور ان حضرات صحابہ کو اس حکم کے منسوخ ہونے کا علم تھا، اور مثبت نافی پر مقدم ہوتا ہے (حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا قول نافی ہے، اور صحابہ کا قول مثبت ہے، اس لئے ان صحابہ کا قول راجح ہوگا)

۵...... پھر وہ حضرات جو خمس رضعات کی تقیید کے بارے میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے مذہب کے راوی ہیں، وہ سالم بن عبداللہ اور عروۃ بن زبیر ہیں، اور یہ دونوں حضرات قلیل وکثیر دونوں کی تحریم کے قائل ہیں، جہاں تک سالم بن عبداللہ کا تعلق ہے، ہم اس بحث کے شروع میں ''مدونۃ الکبریٰ'' سے یہ بات نقل کرچکے ہیں کہ حضرت سالم مذہب اوّل والوں میں سے ہیں، جہاں تک عروۃ بن زبیر کا تعلق ہے تو امام مالکؒ نے مؤطا میں یہ روایت نقل کی ہے کہ:

عن ابرٰهيم بن عقبة انه سأل سعيد بن المسيب عن الرضاعة فقال: كل ما كان في الحولين، وان كان قطرة واحدة فهو محرم، وما كان بعد الحولين فانما هو طعام يا كله، قال ابرٰهيم بن عقبة: ثم سألت عروة، فقال مثل ماقال سعيد .

ابراہیم بن عقبہ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت سعید بن المسیب سے

رضاعت کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا کہ دوسال کے اندر اندر اگر چہ ایک قطرہ دودھ پلایا ہو، وہ محرم ہے، اور دوسال کے بعد وہ دودھ کھانے کے مثل ہوگا، حضرت ابراہیم بن عقبہ نے فرمایا کہ پھر میں نے عروۃ بن زبیر سے اس بارے میں سوال کیا تو انہوں نے وہی جواب دیا جو حضرت سعید بن المسیب نے دیا تھا............امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت عروۃ نے اپنی روایت کی مخالفت نہیں کی، مگر اس وجہ سے کہ ان کے نزدیک اس کا منسوخ ہونا ثابت ہے۔

(الجواهر النقی : ج۷ : ص۴۵۵)

واللہ اعلم بالصواب

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

# "تعاشروا کالاخوان، تعاملوا کالاجانب"

یعنی بھائیوں کی طرح رہو،
لیکن آپس میں معاملات اجنبیوں کی طرح کرو۔

# اسلام میں غلامی کی حقیقت

## الرق فی الاسلام

## (۶)

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

## (۶) اسلام میں غلامی کی حقیقت

یہ مقالہ حضرت والا مدظلہم نے ''الرق فی الاسلام'' کے عنوان سے ''تکملۃ فتح الملہم'' کی جلد اول میں تحریر فرمایا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

صلی اللہ علی النبی الامی

# اسلام میں غلامی کی حقیقت

## (الرق فی الإسلام)

چونکہ غلامی کے مسئلہ پر اہل مغرب کی طرف سے اسلام کے خلاف بہت پروپیگنڈہ کیا گیا ہے، اس لئے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے تکملة فتح الملهم میں اس پر تفصیلی مقالہ تحریر فرمایا ہے، اس مقالہ کا ترجمہ یہاں پیش کیا جارہا ہے، میمن

اہل مغرب اور ان کے مقلدین کی طرف سے اسلام کے جن مسائل کے خلاف پروپیگنڈہ کیا گیا ہے، ان میں سے ایک غلامی کو جائز قرار دینے کا مسئلہ ہے۔ اس پروپیگنڈے کے نتیجے میں موجودہ دور کے لوگوں کا خیال یہ ہے کہ یہ ''غلامی'' کا مسئلہ دین اسلام کی روشن پیشانی پر ایک بدنما داغ ہے اور اسلام کے خلاف شبہات پیدا کرنے کا ایک سبب ہے۔ اس وجہ سے ہم غلامی کی حقیقت اور اسلام میں اس کی حیثیت کو اس مقالہ میں بیان کریں گے، تاکہ لوگوں پر اس کی حقیقت واضح ہو جائے۔

دراصل اہل مغرب اور ان کے مقلدین کی غلطی کی بنیاد یہ ہے کہ انہوں نے مسلمان معاشرے کے غلاموں کو یونانیوں، رومیوں اور اہل یورپ کے

غلاموں پر قیاس کرلیا جو انتہائی مظلومانہ اور کسمپرسی کی زندگی گزارا کرتے تھے اور جنہیں انسان تک نہیں سمجھا جاتا تھا، اور نہ ہی ان کے لئے حقوق تسلیم کئے جاتے تھے اور معاشرے میں ان کا ادنی مقام بھی نہیں تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام میں غلامی کا مسئلہ یورپ کے غلاموں سے کوئی مناسبت نہیں رکھتا، اس چیز کا اعتراف خود بعض انصاف پسند اہل یورپ نے بھی کیا ہے۔ چنانچہ "غوستاف لی بون (G.Lebon) اپنی مشہور فرانسیسی زبان کی کتاب "تمدن عرب"(Civilizatio of Arab) میں لکھتے ہیں:

> ہماری کتاب کے یورپی پڑھنے والوں کے سامنے "غلام" کے لفظ کے ساتھ ہی ایک ایسے گروہ کی تصویر کھینچ جاتی ہے، جو زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہیں، غذا کی جگہ ........... کھارہے ہیں، اور مکان کی جگہ تہہ خانوں میں محبوس ہیں۔
>
> میں یہاں اس امر کی تحقیق نہیں کرنا چاہتا کہ یہ تصویر ان غلاموں کی ہے جو امریکہ کے انگریزوں کے پاس چند سال پہلے تھے، یہ بات درست ہے یا غلط، اور آیا یہ قرین قیاس ہے کہ ان غلاموں کے مالک ان کے ساتھ اس درجہ پہلو تہی کرتے تھے اور ایک ایسے سرمایہ اور بضاعت کو ضائع اور برباد کردیتے تھے۔ جیسے اس زمانہ کے حبشی تھے۔ مجھے اسی قدر کہنا ہے کہ مسلمانوں میں غلامی کی حالت اس سے بالکل مختلف ہے جو عیسائیوں میں تھی۔(۱)

---

(۱) ترجمہ:مأخوذ از "تمدن عرب" ص۴۳۱، مترجم: ڈاکٹر سید علی بلگرامی۔

بہر حال! جب اس عالم میں اسلام کی روشنی پھیلی، اس وقت پوری دنیا میں غلامی کا دور دورہ تھا، اور ان غلاموں کے ساتھ ایسا گھٹیا سلوک کیا جاتا تھا، جس کو سن کر انسانیت کی پیشانی عرق ریز ہو جاتی تھی۔ اسلام نے آ کر حکمت سے کام لیتے ہوئے ''غلامی'' کو سرے سے حرام قرار نہیں دیا، اور نہ ہی بالکلیہ اس کو ختم کیا، بلکہ شریعت نے اس کے لئے خاص احکام اور خاص حدود مقرر کیں، تاکہ اس کے نتیجے میں وہ انسان صلاح وفلاح میں انسانی معاشرے کی ترقی میں حصہ دار بن سکے۔

اسلام نے غلام بنانے کو اس شرط کے ساتھ جائز قرار دیا کہ جو شرعی جہاد کفار کے مقابلے میں ہو (اس میں پکڑے جانے والے قیدیوں کو غلام بنایا جائے) جبکہ رومیوں کا یہ حال تھا کہ جنگی قیدیوں کے علاوہ ان کے یہاں لوگوں کو گناہوں کے ارتکاب کے نتیجے میں بھی غلام بنالیا جاتا تھا۔ اور باندیوں سے پیدا ہونے والی اولاد کو غلام بنالیا جاتا تھا۔ جبکہ اسلام نے اس کا اعلان کر دیا کہ جہاد شرعی جو کفار سے ہو، اس جہاد میں پکڑے جانے والے قیدیوں کے علاوہ کسی کو غلام بنانا جائز نہیں۔

اور پھر جہاد شرعی میں پکڑے جانے والے قیدیوں کے لئے اسلام میں صرف یہی ایک راستہ نہیں ہے کہ ان کو ''غلام'' ہی بنایا جائے، بلکہ اسلام نے ان قیدیوں کے بارے میں امیر المؤمنین کو چار اختیارات دئے ہیں۔ ۱۔ یا تو انہیں قتل کر دیا جائے۔ ۲۔ یا انہیں غلام بنالیا جائے۔ ۳۔ یا انہیں فدیہ لے کر چھوڑ دیا جائے۔ ۴۔ یا ان سے معاوضہ لئے بغیر محض احسان کرتے ہوئے انہیں چھوڑ دیا جائے۔ لہٰذا اسلام میں قیدیوں کو غلام بنانا کوئی فرض و واجب نہیں ہے، بلکہ مندرجہ بالا چار مباح اختیارات میں سے ایک مباح اختیار ''غلام بنانا'' ہے۔

درحقیقت جنگ کا معاملہ بہت پیچیدہ معاملہ ہے، اور بعض اوقات ایسے

حالات پیش آجاتے ہیں کہ ''غلامی'' کے علاوہ کوئی دوسری صورت حالات کے مناسب نہیں ہوتی، کیونکہ اگر تمام قیدیوں کو قتل کرنے کا حکم دیدیں تو اس صورت میں افرادی قوت کو ضائع کرنا لازم آتا ہے۔ اور اگر سب قیدیوں کو چھوڑ دیں تو اس صورت میں کفر کی حوصلہ افزائی اور مسلمانوں کے مقابلے میں جنگ کرنے کے لئے کافروں کی اعانت لازم آتی ہے۔ اور اگر ان کو ہمیشہ کے لئے قید کردیا جائے تو اس صورت میں ان کی صلاحیتوں کو ضائع کرنا اور بلا فائدہ ان پر مال خرچ کرنا لازم آتا ہے۔ لیکن اگر شرائط اور حدود کی پابندی کرتے ہوئے ان کو غلام بنالیا جائے تو اس سے مندرجہ بالا خرابیاں لازم نہیں آئیں گی، چنانچہ اس کے ذریعہ نوع انسانی کی بقاء بھی ہو جائیگی، اور اس کے ذریعہ ان غلاموں کی اسلامی تربیت بھی ہو جائے گی دوسری طرف ان غلاموں کی خداداد صلاحیتوں سے معاشرے کی اصلاح میں تقویت حاصل ہوگی۔ اس لئے اسلام نے چار دروازے کھول دیئے، اور امام وقت کو اختیار دیدیا کہ وہ ان چار صورتوں میں سے جو صورت حالات کے مناسب ہو، اس کو اختیار کرلے۔

پھر اسلام نے غلاموں کے ایسے حقوق بیان کئے ہیں کہ دوسرے مذاھب اور اقوام میں اس کی نظیر بھی موجود نہیں ہے، چنانچہ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَاناً وَبِذِی الْقُرْبٰی وَالْيَتٰمٰی وَالْمَسٰكِيْنِ
وَالْجَارِ ذِی الْقُرْبٰی وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ
وَابْنِ السَّبِيْلِ ۙ وَمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ ۭ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ
مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُوْرَاO

اور ماں باپ کے ساتھ نیکی کرو، قرابت والوں کے ساتھ، اور یتیموں اور فقیروں اور ہمسایہ قریب اور ہمسایہ اجنبی اور پاس بیٹھنے والے اور مسافروں کے ساتھ اور تمہارے داھنے ہاتھ جن کے مالک ہیں، یعنی غلام باندیوں کے ساتھ، بیشک اللہ تعالیٰ کو پسند نہیں آتا، اترانے والا، بڑائی کرنے والا (۱)

حدیث شریف میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

إِخوَانُكُم خَوَلُكُم، جَعَلَهُمُ اللّٰهُ تَحتَ أَيدِيكُم، فَمَن كَانَ أَخوه تَحتَ يَدِهٖ فَلْيُطعِمُه مِمَّا يَأكُل، وَلْيُلبِسهُ مِمَّا يَلْبَس، وَلَا تُكَلِّفُوهُم مَايَغْلِبُهُم، فَإِن كَلَّفتُمُوهُم فَأَعِينُوهُم۔

تمہارے غلام تمہارے بھائی ہیں۔ ان کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے قبضے میں دیدیا ہے، جس شخص کا بھائی اس کے قبضے میں ہو، اس کو چاہیئے کہ جو وہ خود کھائے، اس کو بھی کھلائے، اور جو خود پہنے اس کو بھی پہنائے، اور ان سے ایسا کام نہ لے جس کا کرنا ان پر شاق ہو، اور اگر ایسا کام لینا چاہو تو تم خود بھی ان کی مدد کرو (۲)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لَا يدخل الجنة سيئى الملكة (يعنى الذى يسيئى إلى مملوكه) قالوا: يا رسول اللّٰه: أليس اخبرتنا أن هذه

---

(۱) سورہ نساء، آیت ۳۶، ترجمہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ

(۲) صحيح بخارى، كتاب الإيمان، باب المعاصى من أمر الجاهلية، و كتاب العتق، باب قول النبى ﷺ: العبيد اخوانكم ۔

الأمة أكثر الأمم مملوكين و يتامى؟ قال: نعم فاكرموهم كرامة أولادكم و اطعموهم ممّا تأكلون-

اپنے مملوک کے ساتھ بدخلقی کرنے والا شخص جنت میں نہیں جائے گا، صحابہ کرام نے عرض کیا یا رسول اللہ! کیا آپ نے ہمیں یہ خبر نہیں دی تھی کہ اس امت کے لوگ غلام اور یتیم کی کثرت والے لوگ ہوں گے؟ (تو پھر کس طرح ان سب کے ساتھ اچھا سلوک ہو سکے گا، بلکہ ان میں سے بعض کے ساتھ اچھا سلوک ہوگا، تو بعض کے ساتھ بدخلقی بھی کرنی پڑے گی) آپ نے فرمایا: ہاں! تم ان کا ایسا ہی اکرام کرنا جس طرح تم اپنی اولاد کا اکرام کرتے ہو، اور ان کو وہی چیز کھلانا جو تم کھاتے ہو(۱)

ایک اور حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

من لطم مملوكه أو ضربه فكفارته أن يعتقه(۲)

یعنی جو شخص اپنے غلام کو تھپڑ مارے، یا اس کی پٹائی کرے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ اس غلام کو آزاد کردے۔

غلاموں کے حقوق کا آپ ﷺ کو اتنا خیال تھا کہ وفات کے وقت سب سے آخری کلام جو آپ ﷺ کی زبان مبارک پر جاری ہوا، وہ غلاموں کے حقوق کی ادائیگی کی ترغیب کے بارے میں تھا چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ

---

(۱) ابن ماجه، كتاب الادب، باب الاحسان الى المماليك .

(۲) ابو داؤد، كتاب الادب، باب حق المملوك .

فرماتے ہیں کہ:

کانت عامة وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم حين حضرته الوفاة وهو يغرغر بنفسه: "الصلوة وما ملكت ايمانكم۔

یعنی جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم حالت نزع میں تھے، اورغرغرہ کی کیفیت تھی، اس وقت آپ ﷺ نے اتنی وصیت فرمائی کہ: ''نماز کی حفاظت کرنا اور غلام لونڈی کا خیال رکھنا(۱)

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

كان آخر كلام النبی صلى الله عليه وسلم: الصلاة وما ملكت أيمانكم.

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری کلام یہ تھا کہ نماز کی حفاظت کرنا اور غلام لونڈی کا خیال رکھنا(۲)

ابوداؤد میں یہ الفاظ ہیں:

عن علی رضی الله عنه قال: كان آخر كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم: الصلاة الصلاة، اتقوا الله فيما ملكت أيمانكم.

یعنی نماز کی حفاظت کرو، نماز کی حفاظت کرو، اور غلام اور

---

(۱) ابن ماجه، ابواب الوصايا، باب هل اوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

(۲) ایضاً

لونڈیوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو(۱)

اس جیسی بیشمار احادیث کتب حدیث میں موجود ہیں۔ ان سب احادیث کو یہاں جمع کرنا ممکن نہیں۔ خلاصہ یہ کہ اسلام نے ''غلامی'' کے نظام کو بالکل بدل کر مالک اور مملوک کے درمیان اخوت اور محبت اور بھائی چارہ قائم فرمادیا۔ جس کے نتیجے میں اسلام کے اندر ''غلامیت'' کا صرف نام ہی باقی رہ گیا۔ بلکہ اسلام نے ''غلامیت'' کے نام تک کو تبدیل کردیا۔ چنانچہ حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لا يقولَنّ احد كم عبدى وأمتى، ولا يقولَنّ المملوكُ ربّى وربّتى، وليقلِ المالكُ: فتاىَ وفتاتى، ليقل المملوك: سيدى وسيدتى، فانكم مملوكون، والرّب الله تعالى،

تم میں سے کوئی شخص اپنے غلام اور باندی کو ''عبدی اور امتی'' کہہ کر ہرگز نہ پکارے۔ اور کوئی مملوک اپنے آقا کو ''ربی اور ربتی'' کہہ کر نہ پکارے، بلکہ مالک اپنے مملوک کو ''فتای اور فتاتی'' کہہ کر پکارے۔ اور مملوک اپنے آقا کو ''سیدی و سیدتی'' کہہ کر پکارے، کیونکہ تم سب مملوک ہو، اور ''رب'' صرف اللہ تعالیٰ ہیں۔ (۲)

غلاموں کے بارے میں مندرجہ بالا احکام صرف کتابوں کے اوراق کے

---

(۱) ابوداؤد، کتاب الادب، باب فی حق المملوك۔

(۲) ابوداؤد، کتاب الادب، باب مالایقول المملوك: ربی وربتی ج ۲ ص ۶۸۰

اندر محفوظ نہیں۔ بلکہ تاریخ کے ہر دور میں مسلمانوں نے ان پر عمل کر کے دکھا دیا، چنانچہ مسلمان اپنے غلاموں کے ساتھ اپنے بھائیوں جیسا سلوک کرتے تھے، چنانچہ تاریخ اسلام میں آپ کو بہت سے غلام ایسے نظر آئیں گے جو غلام ہونے کے باوجود سرداری اور عزت کے اعلیٰ مرتبہ تک پہنچ گئے، بہت سے غلام علم اور معرفت کے ایسے مرتبے پر پہنچے کہ آزاد لوگ ان کی طرف رجوع کرنے لگے، بہت سے غلاموں نے اسلام لانے کے بعد ایسی زندگی گزاری کہ آزاد لوگ ان پر رشک کرنے لگے۔ ہماری پوری تاریخ اس کی مثالوں سے بھری ہوئی ہے، جو شہادت کے لئے کافی ہے۔

اس کے علاوہ یہ کہ غلاموں کے ساتھ اچھا سلوک کرنا تاریخ اسلام کے کسی خاص زمانے کے ساتھ مخصوص نہیں رہا، بلکہ پورا اسلامی معاشرہ ہر دور اور ہر زمانے میں غلاموں کے ساتھ اچھا سلوک کرنے کے حکم پر عمل کرتا رہا۔ جس میں اسلام میں غلام بنانے کو جائز قرار دینے کی حکمت اور مصلحت صاف نظر آتی ہے۔ چنانچہ جس شخص نے اسماء الرجال اور علماء اور رواۃ حدیث کے احوال کا مطالعہ کیا، اس نے دیکھ لیا کہ ان علماء اور رواۃ حدیث میں بیشتر افراد آزاد کردہ غلام تھے، چنانچہ مکہ مکرمۃ میں حضرت عطاء بن أبی رباح رحمۃ اللہ علیہ، یمن میں حضرت طاؤس بن کیسان رحمۃ اللہ علیہ، مصر میں حضرت یزید بن حبیب رحمۃ اللہ علیہ، شام میں حضرت مکحول رحمۃ اللہ علیہ، حجاز میں حضرت ضحاک بن مزاحم رحمۃ اللہ علیہ، یہ سب آزاد کردہ غلام تھے۔ اور ان سب حضرات کا زمانہ بھی ایک ہے، اور اپنے اپنے علاقوں میں یہ سب علم اور فقہ کے اعلیٰ مقام پر فائز تھے۔

پھر اسلام نے غلاموں کے حقوق بیان کرنے کے ساتھ ان کو کثرت سے آزاد کرنے کی بھی ترغیب دی، چنانچہ مصارف زکوۃ میں ایک مستقل مصرف

غلاموں کو آزاد کرنے کا بیان فرمایا، اور ہر کفارہ کی ادائیگی کی صورتوں میں سب سے پہلے غلام کی آزادی کو مقرر فرمایا، حتیٰ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے غلام یا باندی کو تھپڑ مارنے کا کفارہ آزادی کو قرار دیا، جیسا کہ پیچھے حدیث گزری، اور غلاموں کو آزاد کرنے کے ایسے فضائل بیان فرمائے کہ بہت سے نیک اعمال پر ایسے فضائل بیان نہیں فرمائے، اور مذاق میں آزاد کرنے پر بھی واقعی آزادی کا حکم دیدیا، اور سورج گرھن اور چاند گرھن کے موقع پر کثرت سے غلام آزاد کرنے کا حکم دیا، چنانچہ بخاری شریف میں "کتاب العتق، باب مایستحب من العتاقة فی الکسوف" میں احادیث موجود ہیں۔

اسی ترغیب کا نتیجہ ہم دیکھتے ہیں کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بہت کثرت سے غلام آزاد کیا کرتے تھے، اس کے لئے موقع کی تلاش میں رہتے تھے، چنانچہ حدیث شریف میں ہے کہ:

فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اختر منهما، فقال: یا نبی اللہ! اخترلی، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ان المستشار مؤتمن، خذ هذا، فإنی رأیته یصلی، واستوص به معروفاً، فانطلق أبو الهیثم الی امرأته، فاخبرها بقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: فقالت امرأته: ما انت ببالغ ماقال فیه النبی صلی اللہ علیہ وسلم الّا ان تعتقه، قال: هو عتیق، الخ۔

ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس دو غلام آئے تو آپ نے حضرت ابوالہیثم رضی اللہ عنہ سے فرمایا ان میں سے ایک لیلو، انہوں نے فرمایا کہ یا نبی اللہ! آپ ہی ایک کو منتخب کردیجئے،

حضور ﷺ نے فرمایا کہ جس سے مشورہ لیا جائے وہ امانت دار ہوتا ہے، (آپ نے ایک غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا) تم یہ غلام لے لو، کیونکہ میں نے اسے نماز پڑھتے دیکھا ہے، پھر آپ ﷺ نے ان سے فرمایا کہ اس سے اچھا سلوک کرنا۔ چنانچہ حضرت ابوالہیثم رضی اللہ عنہ اس غلام کو لے کر اپنی اہلیہ کے پاس آئے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بھی سنا دیا، ان کی بیوی نے کہا کہ حضور اقدس ﷺ نے جو کچھ اس کے بارے میں فرمایا ہے تم اس تک نہیں پہنچ سکتے جب تک تم اسے آزاد نہ کردو۔ یہ سنتے ہی حضرت ابوالہیثم رضی اللہ عنہ نے فرمایا: وہ آزاد ہے۔(۱)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

أنہ لما أقبل یرید الإسلام و معہ غلامہ، ضلّ کل واحد منہما من صاحبہ، فأقبل بعد ذلك، وابوہریرۃ جالس مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: یا اباہریرۃ! ہذا غلامك قد أتاك، أما إنی أُشہدك أنہ حُرّ۔

یعنی جب وہ اسلام لانے کے ارادے سے آئے تو ان کا غلام بھی ان کے ساتھ تھا۔ پھر وہ دونوں ایک دوسرے سے جدا ہوگئے، پھر کچھ دنوں کے بعد وہ غلام آیا تو اس وقت حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ حضور اقدس ﷺ کے پاس بیٹھے ہوئے

(۱) ترمذی، ابواب الزھد، باب ماجاء فی معیشۃ اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم

تھے، حضور اقدس ﷺ نے فرمایا: اے ابو ہریرہ! یہ تمہارا غلام ہے جو تمہارے پاس آیا ہے، حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں آپ کو گواہ بناتا ہوں کہ وہ آزاد ہے۔(۱)

ایک اور حدیث میں ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کو ایک غلام عطا فرمایا، اور آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: اس کے ساتھ اچھا سلوک کرنے کی نصیحت کرتا ہوں۔ تو حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے اس غلام کو آزاد فرمادیا(۲)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں روایت میں آتا ہے کہ جب وہ کسی غلام کے اندر کوئی ایسی صفت دیکھتے جو انہیں اچھی معلوم ہوتی تو اس غلام کو آزاد کر دیا کرتے تھے، چنانچہ غلاموں کو ان کی یہ بات معلوم ہوگئی، تو بعض اوقات کوئی غلام مسجد کو لازم کر لیتا، اور ہر وقت مسجد میں رہتا تو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اس کی اس اچھی حالت کو دیکھتے تو اس کو آزاد کر دیا کرتے۔ لوگ آپ سے عرض کرتے کہ حضرت! یہ غلام آپ کو دھوکہ دینے کے لئے اور آزادی حاصل کرنے کے لئے ایسا کرتے ہیں، (حقیقت میں مسجد میں بیٹھ کر عبادت کرنی مقصود نہیں ہوتی) جواب میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

من خدعنا باللّٰه انخدعنا له

یعنی جو شخص ہمیں اللہ کے ذریعہ دھوکہ دے گا تو ہم اس کے

---

(۱) صحیح بخاری، کتاب العتق، باب اذاقال لعبده: هولِلّٰه، ونوى العتق، ج ۱ ص ۳۴۳

(۲) ادب المفرد للبخاری، باب العفو عن الخادم، حدیث نمبر ۱۶۳

دھوکے میں آجائیں گے۔(۱)

حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے بارے میں مشہور ہے کہ آپ ہر جمعہ کو ایک غلام آزاد کیا کرتے تھے۔

بہرحال! یہ ان واقعات کا تھوڑا سا نمونہ ہے جن سے پوری تاریخ اسلام بھری ہوئی ہے۔ ان تمام واقعات کو یہاں جمع کرنا ممکن بھی نہیں ہے۔ ان چند واقعات کو اس لئے بیان کر دیا تا کہ اسلامی معاشرے کی صحیح صورت سامنے آجائے۔ علامہ نواب صدیق حسن خان نے اپنی کتاب ''النجم الوھاج'' میں لکھا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی عمر مبارک کے سالوں کی تعداد کے مطابق تریسٹھ غلام آزاد کئے: اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے انہتر غلام آزاد کئے، اور ان کی عمر بھی انہتر سال ہوئی، حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے بیشمار غلام آزاد کئے۔ حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے ستر غلام آزاد کئے۔ رواہ الحاکم۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ جس زمانے میں محاصرے میں قید تھے آپ نے اس وقت بیس غلام آزاد کئے، حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ نے چاندی کے طوق پہنے ہوئے سو غلام آزاد کئے، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے ایک ہزار غلام آزاد کئے اور انہوں نے ایک ہزار عمرے کئے اور ساٹھ حج کئے، اور اللہ کے راستے میں جہاد کے لئے ایک ہزار گھوڑے تیار کئے، حضرت ذوالکلاع حمیری رضی اللہ عنہ نے ایک دن میں آٹھ ہزار غلام آزاد کئے، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے تیس ہزار غلام آزاد کئے۔(۲)

---

(۱) تهذيب الاسماء، واللغات للنووى، ج۱، ص ۲۸۰، طبقات ابن سعد، ج٤، ص ۱٦٧

(۲) فتح العلام شرح بلوغ المرام: كتاب العتق، ۲:۳۳۲

مندرجہ بالا صرف آٹھ افراد نے انتالیس ہزار تین سو بائیس (۳۹۳۲۲) غلام آزاد کئے، اس تعداد کے ذریعہ غلام آزاد کرنے کے سلسلے میں مسلمانوں کی سخاوت کا اندازہ کر سکتے، جن مسلمانوں کا غلاموں کے آزاد کرنے میں یہ حال ہو، کیا وہ غلاموں کے ساتھ ایک شریف بھائی جیسا سلوک نہیں کریں گے؟

بہر حال! یہ اسلام میں ''غلامی'' اور اس کے نتائج تھے۔ اب ہم اسلام میں ''غلامی'' کے بارے میں ان اہل مغرب کے تأثرات پیش کرتے ہیں، جنہوں نے اسلام میں غلاموں کے حالات کا مشاہدہ کیا ہے، چنانچہ فرانسیسی مصنف ''موسیو آبو'' لکھتا ہے:

> ممالک اسلام میں غلامی کوئی معیوب چیز نہیں تھی، چنانچہ تمام سلاطین قسطنطنیہ جو امیر المؤمنین بنے، وہ سب باندیوں کے بطن سے پیدا ہوئے ہیں، اس کے باوجود ان کی شجاعت اور بہادری میں کوئی فرق نہیں آیا، اکثر اوقات مصر کے امراء اور بادشاہ غلاموں کو خرید کر ان کی پرورش کرتے اور ان کو تعلیم دیتے، اور اپنی بیٹیوں سے ان کی شادی کر دیتے، اگر آپ قاہرہ کے امراء، وزراء، سپہ سالار کے حالات میں غور کریں تو ان کی بڑی تعداد ایسی ملے گی جن کو بچپن میں آٹھ سو درھم سے لے کر بارہ سو درھم کے درمیان قیمت میں فروخت کیا گیا تھا۔

''لیڈی بلنٹ'' جو ایک انگریزی خاتون ہیں جنہوں نے عرب ممالک کی سیاحت کی ہے، وہ اپنے نجد کے سفر میں ایک عرب سے جو مکالمہ ہوا، اس کے

بارے میں لکھتی ہے کہ:

''ایک چیز جو بالکل اس کی سمجھ میں نہیں آتی تھی۔ وہ یہ تھی کہ انگریز حکومت کو غلاموں کی تجارت بند کردینے سے کیا فائدہ؟ ہم نے کہا کہ یہ محض حمیت انسانی کا تقاضہ ہے۔ اس نے جواب دیا: یہ سچ ہے، لیکن غلاموں کی تجارت میں کسی قسم کی بے رحمی نہیں ہے۔ وہ باصرار کہتا تھا کہ کسی نے ہمیں غلاموں کے ساتھ بدسلوکی کرتے دیکھا ہے؟ فی الواقع ہم اسے اپنے تجربہ سے کوئی مثال عرب میں غلاموں کے ساتھ بدسلوکی نہ بتلاسکے، سچ یہ ہے کہ عربوں میں ''غلام'' نوکر نہیں ہے، بلکہ ایک لاڈلہ بچہ ہے۔

یہ وہ اقوال اور مثالیں ہیں جن کو ''ڈاکٹر گستاوَلی بان'' نے اپنی مشہور کتاب ''تمدن عرب'' میں بیان کیا ہے، آخر میں وہ کہتے ہیں کہ:

وہ اہل یورپ جو مشرق میں غلاموں کی تجارت بند کرنا چاہتے ہیں، فی الواقع وہ نوع انسانی کے خیر خواہ ہیں، اوران کی نیتیں درست ہیں۔ لیکن اہل مشرق اس بات کو قبول نہیں کرتے، اور کہتے ہیں کہ خیر خواہ لوگ اہل حبش پر تو بڑے مہربان ہیں، لیکن دوسری طرف یہی لوگ چینیوں کو توپ وتفنگ کے ذریعہ افیون خریدنے پر مجبور کرتے ہیں اور ایک سال کے اندر اتنی جانوں کا خون کردیتے ہیں کہ ''غلامی'' دس سال کے عرصہ میں بھی اتنا خون نہیں کرتی۔(۱)

---

(۱) دیکھئے: تمدن عرب ص ۳۴۴

## کیا ’’غلامی‘‘ کا حکم منسوخ ہو چکا ہے؟

اس آخری دور میں یورپ کے بہت سے لوگ اسلام میں ’’غلامی‘‘ کی شرائط اور اس کی حدود اور اس کی حکمتوں، اور اسلامی تاریخ میں اس کے بہترین نتائج سے ناواقفیت کی وجہ سے، یا ناواقف بن کر اسلام میں ’’غلامی‘‘ کے حکم پر اعتراض کرتے ہیں۔ جس کے نتیجے میں مسلمانوں ہی میں سے ایک جماعت (ان اعتراضات سے متاثر ہوکر) اسلام کے ’’غلامی‘‘ کے حکم پر معذرت پیش کرنے لگے اور اھل مغرب کی خواہشات کی موافقت کرتے ہوئے کہنے لگے کہ: آج کے دور میں اسلام ’’غلامی‘‘ کی اجازت نہیں دیتا، ابتداء اسلام میں ’’غلامی‘‘ کی اجازت تھی، پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے آخری دور میں اس کی اجازت منسوخ ہوگئی تھی، ہندوستان میں اس نامعقول اور باطل دعوی کو اٹھانے والا اور پھیلانے والا شخص ’’چراغ علی‘‘ تھا اور یہ شخص سر سید احمد خان کے رفقاء اور ساتھیوں میں سے تھا، اور اس نے اس دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے اپنی کتاب میں ایک مقالہ ’’اعظم الکلام فی ارتقاء الاسلام‘‘ کے نام سے لکھا ہے، جس میں ایسے کمزور اور رکیک قسم کے دلائل دئے ہیں، جن کو پڑھ کر غم زدہ عورت کو بھی ہنسی آجائے، ہمیں ان دلائل کو بیان کرنے اور ان کو رد کرنے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ جس شخص کو دین اور علم دین سے ادنی درجہ کا بھی لگاؤ ہوگا، وہ ان دلائل کے باطل ہونے کا فیصلہ کرے گا۔ لیکن اس کتاب میں مصنف صاحب ایک ایسا مغالطہ آمیز کلام لائے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ اس کی حقیقت بعض لوگوں پر مخفی رہ جائے، لہٰذا اس مغالطہ کو بیان کرکے اس کا جواب دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

وہ مغالطہ یہ ہے کہ انہوں نے سورۃ محمد (ﷺ) کی اس آیت سے

استدلال کیا ہے:

حَتّٰی اِذَا اَثْخَنْتُمُوْهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ، فَاِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَاءً (۱)

یہاں تک کہ جب تم ان کی خوب خونریزی کر چکو تو خوب مضبوط باندھ لو، پھر اس کے بعد یا تو بلا معاوضہ چھوڑ دینا، یا معاوضہ لے کر چھوڑ دینا ہے۔

اس کا کہنا یہ ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے جنگی قیدیوں کے بارے میں صرف دو صورتیں ذکر کی ہیں، ایک یہ کہ بغیر فدیہ کے چھوڑ دینا، دوسرے یہ کہ فدیہ اور معاوضہ لے کر چھوڑنا، نہ تو جنگی قیدیوں کے قتل کرنے کا ذکر کیا اور نہ ان کو غلام بنانے کا ذکر کیا، اس سے ظاہر ہوا کہ ابتداء اسلام میں تو جنگی قیدیوں کو قتل کرنے یا ان کو غلام بنانے کا حکم تھا۔ لیکن بعد میں اس آیت نے ان دونوں کو منسوخ کر دیا۔

چونکہ یہ مغالطہ ایسا ہے جو بہت سے لوگوں کو غلط فہمی اور التباس میں ڈال سکتا ہے، اس لئے ہم قدرے تفصیل سے اس کا جواب دینا مناسب سمجھتے ہیں۔

بات دراصل یہ ہے کہ اس آیت میں ''غلامی'' کی حرمت اور اس کی اجازت کے منسوخ ہونے پر کوئی دلالت موجود نہیں، اس کی کئی وجہیں ہیں۔

① اگر ہم اس آیت کے الفاظ میں غور کریں تو یہ نظر آئے گا کہ اس آیت کے الفاظ ''غلامی'' کی نفی نہیں کرتے، اس لئے کہ لفظ ''اِمَّا'' حصر پر بالکل دلالت نہیں کرتا، اس لئے کہ یہ لفظ جمع کے معنی کے لئے بھی

---

(۱) سورہ محمد، آیت ۴

استعمال ہوتا ہے، جیسے یوں کہا جاتا ہے کہ:

خَالِسْ اِمَّا الحسن و اِمَّا زید

یعنی بیٹھنے والا شخص یا تو حسن ہے یا زید ہے، لیکن اس کلام سے ان دونوں کے علاوہ دوسرے لوگوں کے بیٹھنے کی نفی نہیں ہوتی۔

علامہ ابن ہشام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ لفظ "اِمَّا" پانچ معانی کے لئے آتا ہے، نمبر ایک ① شک کے معنی دینے کے لئے، جیسے جاء نی اما زید و اِما عمرو، میرے پاس یا تو زید آیا ہے یا عمرو آیا، یہ جملہ اس وقت بولا جائے گا جب آپ کو معلوم نہ ہو کہ آنے والا ان دونوں میں کون ہے۔

② دوسرے ابہام کے معنی کے لئے، جیسے قرآن کریم کی آیت ہے:

وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللّٰهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ(۱)

یعنی کچھ لوگ ایسے ہیں کہ ان کا معاملہ اللہ تعالیٰ کا حکم آنے تک ملتوی ہے کہ ان کو سزا دے گا، یا ان کی توبہ قبول کرلے گا۔

③ تیسرے یہ کہ اِماتخییر کے معنی کے لئے، یعنی دوسرے شخص کو دو کاموں میں سے ایک کام کا اختیار بتانے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، جیسے قرآن کریم کی آیت ہے:

إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْناً (۲)

---

(۱) سورہ توبہ، آیت ۱۰۶

(۲) سورہ کہف، آیت ۸۶

یعنی تمہیں اختیار ہے، چاہے تم ان کو سزا دو، چاہے تم ان کے بارے میں نرمی کا معاملہ اختیار کرو۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

اِمَّا اَنْ تُلْقِیَ وَاِمَّا اَنْ نَّکُوْنَ اَوَّلَ مَنْ اَلْقٰی (۱)

یا تو آپ پہلے ڈالیں، یا ہم پہلے ڈالنے والے بنیں۔

④ چوتھے یہ کہ ''اِمّا'' اباحت کے بیان کے لئے آتا ہے، اور یہ اباحت یا فقہی اعتبار سے ہوگی، یا نحوی اعتبار سے، جیسے جالس اِمّا الحسن و اِمَّا ابن سیرین، ⑤ پانچویں لفظ اِمّا تفصیل بیان کرنے کے لئے آتا ہے۔ جیسے قرآن کریم میں ہے:

اِمَّا شَاکِراً وَ اِمَّا کَفُوْراً (۲)

یعنی ہم نے انسان کو رستہ بتلایا، یا تو وہ شکر گزار ہوگیا، یا ناشکرا اور کافر ہوگیا (۳)

مندرجہ بالا تفصیل سے ظاہر ہوا کہ لفظ ''اِمّا'' حصر کے معنی دینے کے لئے نہیں آتا، البتہ جب لفظ ''اِمّا'' دو متناقض چیزوں کے درمیان آجائے تو اس وقت یہ ''حصر'' کے معنی دیتا ہے، یہ اس وجہ سے نہیں کہ ''اِمّا'' کے معانی میں ''حصر'' کے معنی بھی ہیں، بلکہ اس وجہ سے کہ عقلاً ان دونوں چیزوں کے درمیان تناقض پایا جا رہا ہے۔ لہٰذا مذکورہ آیت میں جن دو چیزوں کا ذکر ہے (ان میں تناقض نہیں ہے، لہٰذا) تیسری چیز کے ذریعہ عقلاً ان دونوں کا ارتفاع ممکن ہے،

---

(۱) سورۃ طٰہ، آیت ۶۵

(۲) سورۃ دھر، آیت ۳

(۳) مُغنی اللبیب لابن هشام، ج ۱، ص ۶۰

اس سے ظاہر ہوا کہ اس آیت میں لفظ ''اِمّا'' حصر کے معنی کے لئے نہیں ہے، بلکہ ''اِباحت'' بطریق مانعة الجمع کے معنی دینے کے لئے آیا ہے (یعنی ''مَن'' اور فداء کو جمع کرنے سے منع کیا گیا ہے) دونوں کے درمیان حقیقی جدائی کے معنی دینے کے لئے نہیں لایا گیا ہے۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اس سے واضح ہوگیا کہ اس آیت میں جنگی قیدیوں کے حکم کے بیان کے ضمن میں دو مباح اور جائز طریقوں کا ذکر کیا گیا ہے، ان دو طریقوں کے علاوہ دوسرے طریقوں کی نفی نہیں کی گئی ہے، لہٰذا یہ آیت دوسرے طریقوں کے ذکر سے ساکت تو ہے، لیکن دوسرے طریقوں کی نفی نہیں کر رہی ہے، اور جب جنگی قیدیوں کو غلام بنانا، یا ان کو قتل کرنا دوسرے شرعی دلائل سے ثابت ہے تو یہ آیت نہ تو ان دلائل کے معارض ہے، اور نہ ان کا انکار کر رہی ہے، اور جنگی قیدیوں کو ''غلام'' بنانے کا جواز دوسرے قطعی دلائل سے ثابت ہے، جن کا ذکر انشاء اللہ آگے آنے والا ہے، لہٰذا اس آیت کی بنیاد پر ''غلام'' بنانے کے جواز کو رد کرنا ممکن نہیں۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے صرف دو طریقوں یعنی ''من'' اور ''فداء'' کا ذکر کیا ہے، اور دوسرے دو طریقوں یعنی ''قتل'' اور ''غلامی'' کا ذکر نہیں فرمایا۔ اس میں حکمت یہ ہے کہ ''قتل'' اور ''غلامی'' کے طریقے تو رائج تھے اور مشہور بھی تھے، نزول قرآن کے وقت کسی کو بھی ان دونوں طریقوں کے جواز میں شک نہیں تھا۔ البتہ ''مَنّ'' اور ''فداء'' کے جواز میں لوگوں کو شک تھا۔ اس لئے اللہ جل شانہٗ نے اس آیت میں ان دونوں کا جواز بیان فرما دیا۔

امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے دوسرے طریقے سے اس اعتراض کا

جواب دیا ہے، چنانچہ وہ اپنی تفسیر میں (ج ۷، ص ۵۰۸) فرماتے ہیں کہ: "اِنَّمَا" حصر کے لئے ہے، (۱) جبکہ کفار کے قید ہو جانے کے بعد ان کا معاملہ دو چیزوں میں منحصر نہیں ہے، بلکہ قتل کرنا، غلام بنانا، بغیر فدیہ کے چھوڑ دینا اور فدیہ لے کر چھوڑ دینا، یہ سب صورتیں جائز ہیں، ہم کہتے ہیں کہ یہ تو اصل حکم ہے، البتہ اس آیت میں صرف اس عام حکم کو بیان کیا گیا ہے جو تمام قسم کے قیدیوں میں جائز ہے، چونکہ "غلامی" کا حکم عرب قیدیوں میں جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم بھی "عرب" تھے، اس لئے اس آیت میں "غلامی" کا ذکر نہیں کیا گیا، جہاں تک "قتل" کا تعلق ہے، تو چونکہ ظاہر بات ہے کہ "قتل" کا حکم صرف خونریزی کے زمانہ تک محدود ہوتا ہے، اور دوسرے یہ کہ قرآن کریم کی دوسری آیت: "فَضَرْبَ الرِّقَابِ" میں قتل کا ذکر آ چکا ہے (اس لئے یہاں ان کو بیان نہیں کیا) لہٰذا ذکر کے لئے صرف دو چیزیں باقی رہ گئیں۔ (ایک بغیر فدیہ لئے چھوڑ دینا، دوسرے فدیہ لے کر چھوڑ دینا، ان دونوں کا یہاں ذکر کر دیا گیا)

۲۔ پھر جب ہم نے لفظ "مَــنّ" میں غور کیا تو پتہ چلا کہ یہ لفظ بعض اوقات "غلامی" کے معنی پر بھی مشتمل ہوتا ہے، کیونکہ "مَــنّ" کے معنی یہ ہیں کہ قیدی کو کسی مالی معاوضے کے بغیر چھوڑ دیا جائے اور اسے قتل نہ کیا جائے، اور یہی معنی غلام بنانے میں بھی حاصل ہو جاتے ہیں (اس لئے کہ غلام بنانے کی صورت میں نہ اس سے معاوضہ لیا جاتا ہے اور نہ قتل کیا جاتا ہے) اسی لئے علامہ زمخشری رحمۃ اللہ علیہ تفسیر کشاف میں (ج ۴، ص ۳۱۶) فرماتے ہیں کہ: "مَنّ" سے یہ معنی مراد لینا بھی جائز ہے کہ ان قیدیوں کے قتل کو ترک کر کے ان پر احسان کیا

---

(۱) جیسا پیچھے گزر چکا کہ "اِنَّمَا" حصر کے لئے نہیں آتا ہے، لہٰذا اس میں امام رازی رحمۃ اللہ علیہ سے تسامح ہوا ہے۔

جائے، اور ان کو غلام بنالیا جائے، یا ان پر اس طرح احسان کیا جائے کہ ان کا جزیہ قبول کر کے ان کو چھوڑ دیا جائے اور ان کو ''اهل الذمہ'' میں شامل کر دیا جائے۔ اگر علامہ زمخشری رحمہ اللہ کی بیان کردہ یہ تفسیر لی جائے، جبکہ یہ تفسیر لینے میں کوئی مانع بھی نہیں ہے۔(۱) تو اس تفسیر کے مطابق ''غلامی'' کا ذکر اس آیت میں بھی موجود ہے، اور یہ آیت ''غلامی'' کے منافی، یا اس سے خاموش نہیں ہے۔

۳۔اس آیت کے بعد بھی بہت سی آیات ایسی نازل ہوئی ہیں جو ''غلامی'' کے جواز پر دلالت کرتی ہیں، اگر یہ ''مَنّ'' اور ''فِداء' والی آیت ''غلامی'' کے حکم کو منسوخ کرنے والی ہوتی تو دوسری آیات اس کے بعد ''غلامی'' کے بیان پر نازل نہ ہوتیں۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ سورۃ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) بعض تابعین جیسے حضرت سعید بن جبیر رحمہ اللہ، امام ضحاک رحمہ اللہ، امام ثعلبی رحمہ اللہ کے نزدیک مکی ہے۔ جیسا کہ امام قرطبی رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر (ج۱۶، ص۲۲۳) میں بیان فرمایا ہے، اور

---

(۱) یہ تفسیر حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے قول سے مستفاد ہے، کیونکہ وہ قیدی کے قتل کو ناپسند کرتے تھے، اور یہ آیت تلاوت کیا کرتے تھے کہ: فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً اس آیت سے اس طرح استنباط فرماتے تھے کہ امام کے لئے یہ مناسب نہیں کہ جب قیدی اس کے قبضہ میں آ جائے تو وہ اس کو قتل کر دے، لیکن امام کو تین چیزوں کا اختیار ہوگا، یا تو اس قیدی پر احسان کرے، اور اس سے فدیہ لئے بغیر اس کو چھوڑ دے، یا اس سے فدیہ وصول کر کے چھوڑ دے، یا اس کو غلام بنالے (تفسیر قرطبی، ج۱۶، ج۲۲۸) اس تفصیل سے یہ لازم آیا کہ انہوں نے ''غلامی'' کو ''مَنّ'' میں داخل کر دیا ہے، تفسیر ابن جریر (ج۲۶، ص۲۴) میں غور کرنے سے بھی یہی بات ظاہر ہوتی ہے، کیونکہ ان کے کلام میں بھی اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ لفظ ''مَنّ'' استرقاق کو بھی شامل ہے۔

جمہور مفسرین کے نزدیک سورہ محمد مدنی ہے، مگر یہ سورۃ غزوہ بدر کے آس پاس نازل ہوئی ہے، یا تو ''غزوہ بدر'' سے پہلے نازل ہوئی ہے، جیسا کہ ''تنویر المقیاس'' میں تفسیر ابن عباس رضی اللہ عنہما اس پر دلالت کر رہی ہے۔(۱) یا غزوہ بدر کے بعد نازل ہوئی ہے، (۲) لہٰذا اس سورت کے نزول کا زمانہ ۲ھ سے متجاوز نہیں ہے، جبکہ مندرجہ ذیل آیات اس کے بعد نازل ہوئیں:۔

محرمات والی آیت میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ (۳)

یہ آیت ''قبیلہ اوطاس'' کے قیدیوں کے بارے میں نازل ہوئی، اسی کتاب میں ایک حدیث ''باب جواز وطئی المسبیة بعد الاستبراء'' میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حنین کے دن ایک لشکر قبیلہ اوطاس کی طرف بھیجا، وہاں دشمنوں سے سامنا ہوا، اور قتال ہوا، اور وہ لشکر ان پر غالب آیا اور قیدی ہاتھ آئے، اس وقت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض صحابہ نے خواتین قیدیوں کے مشرک شوہروں کے موجود ہونے کی وجہ سے ان قیدی خواتین سے جماع کرنے میں حرج محسوس کیا تو اس وقت اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

---

(۱) تفسیر ''تنویر المقیاس'' مطبوعہ در مجموعہ چار تفاسیر، ج۵، ص۹۷، مشہور یہ ہے کہ تنویر المقیاس کی اسناد ابن عباس کی طرف درست نہیں ہے، علی سبیل الاحتمال یہاں ذکر کر دیا۔

(۲) تفسیر ابن کثیر، ج۴، ص۱۷۳

(۳) سورہ نساء، آیت ۲۴

یعنی وہ عورتیں جو شوہر والیاں ہیں وہ حرام ہیں۔ مگر یہ کہ وہ عورتیں تمہاری مملوک ہو جائیں تو عدت گزرنے کے بعد ایسی عورتیں تمہارے لئے حلال ہو جائیں گی۔ اس آیت کے ذریعہ اللہ جل شانہ نے جنگی قیدیوں کو اپنے قید میں رکھنے اور ان کو غلام بنانے کو مباح قرار دیا ہے، جبکہ مذکورہ آیت "مَـــنّ" اور "فـداء" والی آیت کے بعد نازل ہوئی ہے۔ اگر غلام بنانا "مَنّ" اور "فـداء" والی آیت کے ذریعہ منسوخ ہو چکا ہوتا تو یہ اباحت اور جواز ۸ھ میں کیسے نازل ہوتا۔

سورۃ الاحزاب میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

يَا اَيُّهَا النَّبِيُّ اِنَّا اَحْلَلْنَا لَكَ اَزْ وَاجَكَ الّٰتِيْ آتَيْتَ اُجُوْرَ هُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِيْنُكَ مِمَّا اَفَاءَ اللّٰهُ عَلَيْكَ (۱)

یعنی اے نبی ﷺ ہم نے آپ کے لئے آپ کی یہ بیبیاں، جن کو آپ ان کے مہر دے چکے ہیں، حلال کی ہیں اور وہ عورتیں بھی جو آپ کی مملوکہ ہیں، جو اللہ تعالیٰ نے آپ کو غنیمت میں دلوادی ہیں۔

اس آیت کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ان عورتوں کے باندی بنانے کو مباح قرار دیدیا جو عورتیں مال غنیمت کے طور پر آپ کے حصے میں آئیں، اور یہ بات معروف و مشہور ہے کہ عورتیں بطور مال غنیمت کے غزوہ بدر میں نہیں آئیں، نہ غزوہ احد میں، نہ غزوہ احزاب میں آئیں، بلکہ غزوہ خیبر اور بعد کے غزوات میں آئیں تھیں، لہٰذا اس آیت کے

---

(۱) سورۃ الاحزاب، آیت ۵۰

ذریعہ جو حکم دیا گیا ہے، وہ لامحالہ "مَنّ" اور "فداء" والی آیت سے متاخر ہے۔

پھر اس آیت کے بعد اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ (۱)

یعنی ان کے علاوہ اور عورتیں آپ کے لئے حلال نہیں ہیں، اور نہ آپ کے لئے یہ حلال ہے کہ آپ ان موجودہ بیویوں کی جگہ دوسری بیویاں کرلیں۔ اگرچہ آپ کو ان کا حسن اچھا معلوم ہو، مگر جو آپ کی مملوکہ ہو۔

علامہ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کئی علماء مثلاً حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت مجاہد رحمۃ اللہ علیہ، امام ضحاک رحمۃ اللہ علیہ، امام قتادہ رحمۃ اللہ علیہ، حضرت ابن زید رحمۃ اللہ علیہ، امام ابن جریر وغیرہ فرماتے ہیں کہ جب ازواج مطہرات کو یہ اختیار دیا گیا تھا کہ وہ چاہیں تو دنیا کے مال و دولت کو اختیار کرلیں، یا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور دار آخرت کو اختیار کریں، چونکہ ازواج مطہرات نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور دار آخرت کو اختیار کیا تھا، اس لئے اس بہترین عمل کے انعام کے طور پر یہ آیت نازل ہوئی، جب ازواج مطہرات نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار کرلیا تو اللہ نے ان کو یہ بدلہ دیا کہ اللہ تعالیٰ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ان ازواج مطہرات کے ساتھ منحصر اور محدود کردیا کہ اب ان کے علاوہ کسی اور سے نکاح کرنا حرام کردیا، اور نہ ہی ان کی جگہ دوسری عورت کو لاسکتے ہیں، اگرچہ اس دوسری عورت کا حسن آپ کو اچھا معلوم ہو، البتہ باندیوں اور جنگی قیدیوں کی

---

(۱) سورہ الاحزاب، آیت ۵۲

اجازت دیدی کہ ان کے رکھنے میں کوئی حرج نہیں۔ پھر بعد میں اللہ تعالیٰ نے حضور اقدس ﷺ سے یہ پابندی بھی ختم فرمادی، اور اس آیت کا حکم منسوخ فرمادیا، اور آپ کو نکاح کرنے کی اجازت عطا فرمادی، لیکن خود حضور ﷺ نے اس کے بعد نکاح نہیں فرمایا، تاکہ حضور اقدس ﷺ کا احسان ازواج مطہرات پر برقرار رہے(۱)

علامہ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ کا قول اس بات پر صراحتاً دلالت کر رہا ہے کہ یہ آیت "تخییر" والی آیت کے بعد نازل ہوئی، اور تخییر والی آیت کے بارے میں یہ طے ہے کہ وہ ۹ھ میں نازل ہوئی، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری میں اس کی تحقیق فرمائی ہے(۲)

لہٰذا مندرجہ بالا آیت یقیناً ۹ھ میں، یا اس کے بعد نازل ہوئی ہے اور اس آیت میں قیدی بنانے اور غلام بنانے کی اجازت موجود ہے۔

دوسرے طریقے سے یوں کہا جاتا ہے کہ علامہ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ کا مندرجہ بالا قول صراحتاً اس پر دلالت کر رہا ہے کہ اس آیت کے نزول کے بعد حضور اقدس ﷺ نے کسی خاتون سے نکاح نہیں فرمایا، اور سب سے آخری خاتون جن سے حضور اقدس ﷺ نے نکاح فرمایا، وہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا تھیں، جن سے ۷ھ میں عمرۃ القضا کے موقع پر نکاح فرمایا(۳) لہٰذا یقیناً یہ آیت ۷ھ کے بعد

---

(۱) تفسیر ابن کثیر، ج۳، ص۵۰۱

(۲) طبقات ابن سعد، ج۸، ص۱۳۲

(۳) تفسیر سورۃ الاحزاب، ج۸، ص۴۰۱، وکتاب النکاح، باب موعظۃ الرجل ابنتہ، ج۹، ص۲۵۰

نازل ہوئی ہے، بہرحال "مَنّ" اور "فداء" والی آیت کے بعد کئی آیات ایسی نازل ہوئی ہیں جن میں قیدی بنانے اور غلام بنانے کی اباحت موجود ہے۔

۴۔ "مَنّ" اور "فداء" والی آیت کے نزول کے بعد بھی حضور اقدس ﷺ سے متعدد مواقع پر قیدیوں کو غلام بنانا ثابت ہے، چنانچہ بنو قریظہ کی عورتوں اور ان کی اولاد کو قیدی بنایا، جبکہ یہ غزوہ احزاب کے کچھ عرصہ کے بعد پیش آیا، اسی طرح خیبر کی عورتوں کو قیدی بنایا، انہی قیدیوں میں ام المؤمنین حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا بھی تھیں، اور بنی المصطلق کی عورتوں کی قیدی بنایا، اور ان قیدیوں میں ام المؤمنین حضرت جویریہ رضی اللہ عنہا بھی تھیں، اسی طرح قبیلہ اوطاس کی عورتوں کو قیدی بنایا، جن کا ذکر ماقبل میں گزرا، اور قبیلہ ہوازن کی عورتوں کو قیدی بنایا، اوران کو غانمین کے درمیان تقسیم فرمایا۔

اور سب سے آخری کلمہ جو حضور اقدس ﷺ کی زبان سے ادا ہوا، وہ یہ تھا کہ:

الصلاۃ وَمَا ملکت ایمانکم

یعنی نماز کا اہتمام کرنا اور غلاموں کا خیال رکھنا۔

جیسا کہ ابن ماجہ اور ابوداؤد کے حوالے سے ماقبل میں گزرا اس قول میں غلامی کا جواز بھی موجود ہے اور ملک یمین کا اعتراف بھی موجود ہے اور اس آخری قول سے زیادہ محکم حکم کوئی اور نہیں ہوسکتا، اس کے اندر منسوخ ہونے کا کوئی احتمال موجود نہیں، اس لئے کہ یہ حضور اقدس ﷺ کا آخری کلام ہے۔

پھر صحابہ کرام کے دور میں اور بعد کے دور میں بھی امت کے اندر غلامی کے حکم پر مسلسل عمل ہوتا رہا، کسی نے بھی اس کا انکار نہیں کیا۔ تو کیا سب حضرات،

نعوذ باللہ، ''مَنّ'' اور ''فداء'' والی آیت سے ناواقف تھے؟ یا ان میں سے کوئی ایک بھی قرآن کریم کو نہیں سمجھا تھا؟ یا یہ سب حضرات اللہ تعالیٰ کے احکام سے بے پرواہ تھے؟ کیا کوئی حضرات صحابہ کرام اور تابعین اور فقہاء و محدثین کے بارے میں ان باتوں کا تصور بھی کرسکتا ہے جنہوں نے دین حنیف کے پھیلانے میں اپنی جان اور مال کو لگا دیا، اور کسی ملامت کرنے والے کی ملامت سے بھی نہیں ڈرے۔

لہٰذا واضح اور صریح حق یہ ہے کہ ''غلامی'' اسلام میں اپنے احکام اور حدود کے ساتھ۔ جن کا بیان اوپر ہو چکا۔ جائز اور مباح ہے، اس کی کوئی چیز منسوخ نہیں ہوئی، اس کا وہی حکم ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا، اور اس کے منسوخ ہونے کا قول مردود ہے، اور اجماع امت کے خلاف ہے اور ادلہ شرعیہ کی موجودگی میں وہ قول حجت نہیں ہے۔

## تنبیہ

یہاں ایک اہم بات کی طرف تنبیہ کرنا ضروری ہے، وہ یہ کہ دنیا کی اکثر اقوام نے آپس میں یہ معاہدہ کرلیا ہے، اور یہ بات طے کرلی ہے کہ آئندہ کسی جنگی قیدی کو ''غلام'' نہیں بنایا جائے گا، اکثر اسلامی ممالک بھی اس معاہدہ میں شریک ہیں۔ خاص طور پر ''اقوام متحدہ'' کے ممبر ممالک اس معاھدے میں شریک ہیں، لہٰذا جب تک یہ معاہدہ باقی ہے، اس وقت تک اسلامی ممالک کے لئے بھی کسی قیدی کو غلام بنانا جائز نہیں۔ البتہ سوال یہ ہے کہ کیا اس طرح کا معاھدہ کرنا جائز بھی ہے؟ متقدمین کے کلام میں تو مجھے اس کا حکم صراحتاً نہیں ملا۔ البتہ ظاہر یہ ہے کہ ایسا معاھدہ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ ''غلام'' بنانا کوئی واجب اور ضروری

تو نہیں، اور قیدی کے بارے میں چار مباح صورتوں میں سے ایک صورت ہے، اور اس بارے میں امام اور حاکم کو اختیار ہے، اور آزاد کرنے کی فضیلت اور دوسرے احکام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شریعت اسلامیہ کی نظر میں آزادی زیادہ پسندیدہ ہے، لہٰذا جب تک دوسری اقوام اس معاہدے کی پابندی کریں، اور اس معاھدے کو نہ توڑیں، اس وقت تک اس قسم کا معاھدہ کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

واللّٰہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب، والیہ المرجع و المآب

مأخوذ

از

تکملة فتح الملھم جلد اول ص۲٦٣

✿✿✿

✿

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

"یاایھاالذین آمنوا علیکم انفسکم لایضرکم من ضل اذااھتدیتم الی اللّٰہ مرجعکم جمیعاًفینبئکم بما کنتم تعملون"

(سورۃ المائدہ آیت نمبر ۱۰۵)

اے ایمان والو! تم اپنے آپ کی خبر لو، اگر تم سیدھے راستے پر آ گئے (تم نے ہدایت حاصل کر لی۔ صحیح راستہ اختیار کر لیا) تو جو لوگ گمراہ ہیں۔ ان کی گمراہی تمہیں کوئی نقصان نہیں پہنچائے گی۔ تم سب کو اللہ کی طرف لوٹنا ہے وہاں پر اللہ تعالیٰ تمہیں بتائیں گے کہ تم دنیا کے اندر کیا کرتے رہے ہو۔

# حدود ترمیمی بل کیا ہے؟

## تحفظ حقوق نسواں بل کی حقیقت

(۷)

اردو مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترتیب

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

(۷) حدود و ترمیمی بل کیا ہے؟

قومی اسمبلی میں ''تحفظ حقوق نسواں بل'' کے نام سے حال ہی میں ایک بل منظور کرایا گیا ہے، اس بل کے قانونی مضمرات سے وہی لوگ واقف ہو سکتے ہیں جو قانونی باریکیوں کی فہم رکھتے ہوں، عام لوگوں کو یہ بتایا جا رہا ہے کہ اس بل کے نتیجے میں ستم رسیدہ خواتین کو سکھ اور چین نصیب ہوگا۔ حضرت والا نے اس مقالہ میں اس بل کی حقیقت کو بیان فرمایا ہے، یہ مقالہ ماہنامہ ''البلاغ'' میں شائع ہو چکا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# حدود ترمیمی بل کیا ہے؟

## (تحفظ حقوق نسواں بل)

**الحمد للّٰہ رب العلمین ، و الصلاۃ و السلام علی خیر خلقه سیدنا و مولانا محمد النبی الأمین ، و علی آله و اصحابه الطیبین الطاهرین ، و علی کل من تبعهم باحسان الی یوم الدین . امّا بعد !**

حال ہی میں ''تحفظ حقوق نسواں بل'' کے نام سے قومی اسمبلی میں جو بل منظور کرایا گیا ہے، اس کے قانونی مضمرات سے تو وہی لوگ واقف ہو سکتے ہیں جو قانونی باریکیوں کی فہم رکھتے ہوں، لیکن عوام کے سامنے اس کی جو تصویر پیش کی جارہی ہے، وہ یہ ہے کہ حدود آرڈیننس نے خواتین پر جو بے پناہ ظلم توڑ رکھے تھے، اس بل نے اُن کا مداوا کیا ہے، اور اس سے نہ جانے کتنی ستم رسیدہ خواتین کو سکھ چین نصیب ہوگا۔ یہ دعویٰ بھی کیا جارہا ہے کہ اس بل میں کوئی بات قرآن وسنت کے خلاف نہیں۔

آیئے ذرا سنجیدگی اور حقیقت پسندی کے ساتھ یہ دیکھیں کہ اس بل کی بنیادی

باتیں کیا ہیں؟ وہ کس حد تک ان دعووں کے ساتھ مطابقت رکھتی ہیں، پورے بل کا جائزہ لیا جائے تو اس بل کی جوہری (Substantive) باتیں صرف دو ہیں:

(۱) **پہلی بات** یہ ہے کہ زنا بالجبر کی جو سزا قرآن وسنت نے مقرر فرمائی ہے، اور جسے اصطلاح میں ''حد'' کہتے ہیں، اُسے اس بل میں مکمل طور پر ختم کر دیا گیا ہے، اس کی رُو سے زنا بالجبر کے کسی مجرم کو کسی بھی حالت میں وہ شرعی سزا نہیں دی جا سکتی، بلکہ اُسے ہر حالت میں تعزیری سزا دی جائے گی۔

(۲) **دوسری بات** یہ ہے کہ حدود آرڈیننس میں جس جرم کو زنا موجب تعزیر کہا گیا تھا، اُسے اب ''فحاشی'' (Lewdness) کا نام دے کر اس کی سزا کم کر دی گئی ہے، اور اس کے ثبوت کو مشکل تر بنا دیا گیا ہے۔

اب ان دونوں جوہری باتوں پر ایک ایک کر کے غور کرتے ہیں :

زنا بالجبر کی شرعی سزا (حد) کو بالکلیہ ختم کر دینا واضح طور پر قرآن وسنت کے احکام کی خلاف ورزی ہے، لیکن کہا یہ جا رہا ہے کہ قرآن وسنت نے زنا کی جو حد مقرر کی ہے، وہ صرف اس صورت میں لاگو ہوتی ہے جب زنا کا ارتکاب دو مرد و عورت نے باہمی رضامندی سے کیا ہو، لیکن جہاں کسی مجرم نے کسی عورت سے اس کی رضامندی کے بغیر زنا کیا ہو، اس پر قرآن وسنت نے کوئی حد عائد نہیں کی۔ آیئے پہلے یہ دیکھیں کہ یہ دعویٰ کس حد تک صحیح ہے؟

(۱) قرآن کریم نے سورۂ نور کی دوسری آیت میں زنا کی حد مقرر فرمائی ہے :

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِىْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

جو عورت زنا کرے اور جو مرد زنا کرے، ان میں سے ہر ایک کو سو

کوڑے لگاؤ۔ (النور:۲)

اس آیت میں ''زنا'' کا لفظ مطلق ہے، جو ہر قسم کے زنا کو شامل ہے، اس میں رضامندی سے کیا ہوا زنا بھی داخل ہے، اور زبردستی کیا ہوا زنا بھی۔ بلکہ یہ عقل عام (Common Sense) کی بات ہے کہ زنا بالجبر کا جرم رضامندی سے کئے ہوئے زنا سے زیادہ سنگین جرم ہے، لہٰذا اگر رضامندی کی صورت میں یہ حد عائد ہو رہی ہے تو جبر کی صورت میں اس کا اطلاق اور زیادہ قوت کے ساتھ ہوگا۔

اگرچہ اس آیت میں ''زنا کرنے والی عورت'' کا بھی ذکر ہے، لیکن خود سورۂ نور ہی میں آگے چل کر اُن خواتین کو سزا سے مستثنٰی کر دیا گیا ہے جن کے ساتھ زبردستی کی گئی ہو، چنانچہ قرآن کریم کا ارشاد ہے :

وَمَنْ يُّكْرِهْهُنَّ فَاِنَّ اللّٰهَ مِنْ بَعْدِ اِكْرَاهِهِنَّ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ

اور جو ان خواتین پر زبردستی کرے تو اللہ تعالیٰ ان کی زبردستی کے بعد (ان خواتین کو) بہت بخشنے والا، بہت مہربان ہے۔

اس سے واضح ہوگیا کہ جس عورت کے ساتھ زبردستی ہوئی ہو، اسے سزا نہیں دی جاسکتی، البتہ جس نے اس کے ساتھ زبردستی کی ہے، اس کے بارے میں زنا کی وہ حد جو سورۂ نور کی آیت نمبر ۲ میں بیان کی گئی تھی، پوری طرح نافذ رہے گی۔

(۲) سو کوڑوں کی مذکورہ بالا سزا غیر شادی شدہ اشخاص کے لئے ہے، سنت متواترہ نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر مجرم شادی شدہ ہو تو اسے سنگسار کیا جائے گا، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سنگساری کی یہ حد جس طرح رضامندی سے کئے ہوئے زنا پر جاری فرمائی، اسی طرح زنا بالجبر کے مرتکب پر بھی جاری فرمائی۔

''چنانچہ حضرت وائل بن حجر رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک عورت نماز پڑھنے کے ارادے سے نکلی، راستے میں ایک شخص نے اس سے زبردستی زنا کا ارتکاب کیا، اس عورت نے شور مچایا تو وہ بھاگ گیا، بعد میں اُس شخص نے اعتراف کرلیا کہ اُسی نے عورت کے ساتھ زنا بالجبر کیا تھا، اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس شخص پر حد جاری فرمائی، اور عورت پر حد جاری نہیں کی''

امام ترمذیؒ نے یہ حدیث اپنی جامع میں دو سندوں سے روایت کی ہے، اور دوسری سند کو قابل اعتبار قرار دیا ہے۔ (جامع ترمذی، کتاب الحدود باب ۲۲، حدیث ۱۴۵۴،۱۴۵۳)

(۳) ''صحیح بخاری میں روایت ہے کہ ایک غلام نے ایک باندی کے ساتھ زنا بالجبر کا ارتکاب کیا تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ نے مرد پر حد جاری فرمائی، اور عورت کو سزا نہیں دی، کیونکہ اس کے ساتھ زبردستی ہوئی تھی''
(صحیح البخاری کتاب الاکراہ باب نمبر۶)

لہٰذا قرآن کریم، سنت نبویہ علی صاحبہا السلام اور خلفاء راشدین کے فیصلوں سے یہ بات کسی شبہہ کے بغیر ثابت ہے کہ زنا کی حد جس طرح رضامندی کی صورت میں لازم ہے، اسی طرح زنا بالجبر کی صورت میں بھی لازم ہے، اور یہ کہنے کا کوئی جواز نہیں کہ قرآن وسنت نے زنا کی جو حد (شرعی سزا) مقرر کی ہے، وہ صرف رضامندی کی صورت میں لاگو ہوتی ہے، جبر کی صورت میں اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔

سوال یہ ہے کہ پھر کس وجہ سے زنا بالجبر کی شرعی سزا کو ختم کرنے پر اتنا اصرار

کیا گیا ہے؟ اس کی وجہ دراصل ایک انتہائی غیر منصفانہ پروپیگنڈا ہے، جو حدود آرڈیننس کے نفاذ کے وقت سے بعض حلقے کرتے چلے آرہے ہیں، پروپیگنڈا یہ ہے کہ حدود آرڈیننس کے تحت اگر کوئی مظلوم عورت کسی مرد کے خلاف زنا بالجبر کا مقدمہ درج کرائے تو اس سے مطالبہ کیا جاتا ہے کہ وہ زنا بالجبر پر چار گواہ پیش کرے، اور جب وہ چار گواہ پیش نہیں کرسکتی تو الٹا اُسی کو گرفتار کر کے جیل میں بند کر دیا جاتا ہے، یہ وہ بات ہے جو عرصہ دراز سے بے تکان دہرائی جارہی ہے، اور اس شدت کے ساتھ دہرائی جارہی ہے کہ اچھے خاصے پڑھے لکھے لوگ اسے سچ سمجھنے لگے ہیں، اور یہی وہ بات ہے جسے صدرِ مملکت نے بھی اپنی نشری تقریر میں اس بل کی واحد وجہ جواز کے طور پر پیش کی ہے۔

جب کوئی بات پروپیگنڈے کے زور پر گلی گلی اتنی مشہوری کردی جائے کہ وہ بچہ بچہ کی زبان پر ہو تو اس کے خلاف کوئی بات کہنے والا عام نظروں میں دیوانہ معلوم ہوتا ہے، لیکن جو حضرات انصاف کے ساتھ مسائل کا جائزہ لینا چاہتے ہیں، میں انہیں دلسوزی کے ساتھ دعوت دیتا ہوں کہ وہ براہ کرم پروپیگنڈے سے ہٹ کر میری آئندہ معروضات پر ٹھنڈے دل سے غور فرمائیں۔

واقعہ یہ ہے کہ میں خود پہلے وفاقی شریعت عدالت کے جج کی حیثیت سے اور پھر سترہ سال تک سپریم کورٹ کی شریعت اپیلٹ بنچ کے رکن کی حیثیت سے حدود آرڈیننس کے تحت درج ہونے والے مقدمات کی براہ راست سماعت کرتا رہا ہوں۔ اتنے طویل عرصے میں میرے علم میں کوئی ایک مقدمہ بھی ایسا نہیں آیا جس میں زنا بالجبر کی کسی مظلومہ کو اس بنا پر سزا دی گئی ہو کہ وہ چار گواہ پیش نہیں کرسکی، اور

حدود آرڈیننس کے تحت ایسا ہونا ممکن بھی نہیں تھا، اس کی وجہ یہ ہے کہ حدود آرڈیننس کے تحت چار گواہوں یا ملزم کے اقرار کی شرط صرف زنا بالجبر موجب حد کے لئے تھی، لیکن اسی کے ساتھ دفعہ ۱۰(۳) زنا بالجبر موجب تعزیر کے لئے رکھی گئی تھی جس میں چار گواہوں کی شرط نہیں تھی، بلکہ اس میں جرم کا ثبوت کسی ایک گواہ طبی معائنے اور کیمیاوی تجزیہ کار کی رپورٹ سے بھی ہو جاتا تھا، چنانچہ زنا بالجبر کے بیشتر مجرم اسی دفعہ کے تحت ہمیشہ سزایاب ہوتے رہے ہیں۔

سوچنے کی بات یہ ہے کہ جو مظلومہ چار گواہ نہیں لا سکی، اگر اُسے کبھی سزا دی گئی ہو تو حدود آرڈیننس کی کون سی دفعہ کے تحت دی گئی ہوگی؟ اگر یہ کہا جائے کہ اُسے قذف (یعنی زنا کی جھوٹی تہمت لگانے) پر سزا دی گئی تو قذف آرڈیننس کی دفعہ ۳ / استثناء نمبر ۲ / میں صاف صاف یہ لکھا ہوا موجود ہے کہ جو شخص قانونی اتھارٹیز کے پاس زنا کی شکایت لے کر جائے اسے صرف اس بناء پر قذف میں سزا نہیں دی جا سکتی کہ وہ چار گواہ پیش نہیں کر سکا / کر سکی۔ کوئی عدالت ہوش وحواس میں رہتے ہوئے ایسی عورت کو سزا دے ہی نہیں سکتی، دوسری صورت یہ ہوسکتی ہے کہ اُسی عورت کو رضامندی سے زنا کرنے کی سزا دی جائے، لیکن اگر کسی عدالت نے ایسا کیا ہو تو اس کی یہ وجہ ممکن ہی نہیں ہے کہ وہ خاتون چار گواہ نہیں لا سکی، بلکہ واحد ممکن وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ عدالت شہادتوں کا جائزہ لینے کے بعد اس نتیجے میں پر پہنچی کہ عورت کا جبر کا دعویٰ جھوٹا ہے، اور ظاہر ہے کہ اگر کوئی عورت کسی مرد پر یہ الزام عائد کرے کہ اس نے زبردستی اس کے ساتھ زنا کیا ہے، اور بعد میں شہادتوں سے ثابت ہو کہ اس کا جبر کا دعویٰ جھوٹا ہے، اور وہ رضامندی کے ساتھ اس عمل میں

شریک ہوئی تو اسے سزایاب کرنا انصاف کے کسی تقاضے کے خلاف نہیں ہے۔ لیکن چونکہ عورت کو یقینی طور پر جھوٹا قرار دینے کے لئے کافی ثبوت عموماً موجود نہیں ہوتا، اسی لئے ایسی مثالیں بھی اکا دکا ہیں، ورنہ ۹۹ رفیصد مقدمات میں یہ ہوتا ہے کہ اگر چہ عدالت کو اس بات پر اطمینان نہیں ہوتا کہ مرد کی طرف سے جبر ہوا ہے، لیکن چونکہ عورت کی رضامندی کا کافی ثبوت بھی موجود نہیں ہوتا، اس لئے ایسی صورت میں بھی عورت کو شک کا فائدہ دے کر اسے چھوڑ دیا جاتا ہے۔

حدود آرڈیننس کے تحت پچھلے ۲۷ رسال میں جو مقدمات ہوئے ہیں، ان کا جائزہ لے کر اس بات کی تصدیق آسانی سے کی جاسکتی ہے، میرے علاوہ جن جج صاحبان نے یہ مقدمات سنے ہیں اُس سب کا تاثر بھی میں نے ہمیشہ یہی پایا کہ اس قسم کے مقدمات میں جہاں عورت کا کردار مشکوک ہو، تب بھی عورتوں کو سزا نہیں ہوتی، صرف مرد کو سزا ہوتی ہے۔

چونکہ حدود آرڈیننس کے نفاذ کے وقت ہی سے یہ شور بکثرت مچتا رہا ہے کہ اس کے ذریعہ بے گناہ عورتوں کو سزا ہو رہی ہے، اس لئے ایک امریکی اسکالر چارلس کینیڈی یہ شور سن کر ان مقدمات کا سروے کرنے کے لئے پاکستان آیا، اس نے حدود آرڈیننس کے مقدمات کا جائزہ لے کر اعداد وشمار جمع کئے، اور اپنی تحقیق کے نتائج ایک رپورٹ میں پیش کئے جو شائع ہو چکی ہے، اس رپورٹ کے نتائج بھی مذکورہ بالا حقائق کے عین مطابق ہیں، وہ اپنی رپورٹ میں لکھتا ہے :

"Women fearing conviction under section 10(2) frequently bring charges of rape under 10(3) against their alleged partners. The

FSC finding no circumstantial evidence to support the latter charge, convict the male accused under section 10(2)......the women is exonerated of any wrong doing due to reasonable doubt' rule." (Charles Cannedy: the status of women in Pakistan in Islamization of laws P.74)

''جن عورتوں کو دفعہ ۱۰(۲) کے تحت (زنا بالرضا کے جرم میں) سزایاب ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے، وہ اپنے مبینہ شریک جرم کے خلاف دفعہ ۱۰(۳) کے تحت (زنا بالجبر) کا الزام لے کر آجاتی ہیں۔ فیڈرل شریعت کورٹ کو چونکہ کوئی ایسی قرائنی شہادت نہیں ملتی جو زنا بالجبر کے الزام کو ثابت کر سکے، اس لئے وہ مرد ملزم کو دفعہ ۱۰ (۲) کے تحت (زنا بالرضا) کی سزا دیدیتا ہے.....اور عورت ''شک کے فائدے'' والے قاعدے کی بناء پر اپنی ہر غلط کاری کی سزا سے چھوٹ جاتی ہے''

یہ ایک غیر جانبدار غیر مسلم اسکالر کا مشاہدہ ہے جسے حدود آرڈیننس سے کوئی ہمدردی نہیں ہے، اور ان عورتوں سے متعلق ہے جنہوں نے بظاہر حالات رضامندی سے غلط کاری کا ارتکاب کیا، اور گھر والوں کے دباؤ میں آکر اپنے آشنا کے خلاف زنا بالجبر کا مقدمہ درج کرایا، اُن سے چار گواہوں کا نہیں، قرائنی شہادت ( Circumstantial evidance ) کا مطالبہ کیا گیا، اور وہ قرائنی شہادت بھی ایسی پیش نہ کرسکیں جس سے جبر کا عنصر ثابت ہو سکے۔ اسکے باوجود سزا صرف مرد کو ہوئی، اور شک کے فائدے کی وجہ سے اس صورت میں بھی ان خاتون کو کوئی سزا نہیں ہوئی۔

لہٰذا واقعہ یہ ہے کہ حدود آرڈیننس میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جس کی رُو سے زنا بالجبر کا شکار ہونے والی عورت کو چار گواہ پیش نہ کرنے کی بناء پر الٹا سزا یاب کیا جاسکے۔

البتہ یہ ممکن ہے اور شاید چند واقعات میں ایسا ہوا بھی ہو کہ مقدمے کے عدالت تک پہنچنے سے پہلے تفتیش کے مرحلے میں پولیس نے قانون کے خلاف کسی عورت کے ساتھ یہ زیادتی کی ہو کہ وہ زنا بالجبر کی شکایت لے کر آئی، لیکن انہوں نے اسے زنا بالرضا میں گرفتار کرلیا۔ لیکن اس زیادتی کا حدود آرڈیننس کی کسی خامی سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس قسم کی زیادتیاں ہمارے ملک کی پولیس ہر قانون کی تنفیذ میں کرتی رہتی ہے، اس کی وجہ سے قانون کو نہیں بدلا جاتا، ہیروئن رکھنا قانوناً جرم ہے، مگر پولیس کتنے بے گناہوں کے سر ہیروئن ڈال کر ان کو تنگ کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ ہیروئن کی ممانعت کا قانون ہی ختم کر دیا جائے۔

زنا بالجبر کی مظلوم عورتوں کے ساتھ اگر پولیس نے بعض صورتوں میں ایسی زیادتی کی بھی ہے تو فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلوں کے ذریعہ اس کا راستہ بند کیا ہے، اور اگر بالفرض اب بھی ایسا کوئی خطرہ موجود ہو تو ایسا قانون بنایا جاسکتا ہے جس کی رُو سے یہ طے کر دیا جائے کہ زنا بالجبر کی مستغیثہ کو مقدمہ کا آخری فیصلہ ہونے تک حدود آردیننس کی کسی بھی دفعہ کے تحت گرفتار نہیں کیا جاسکتا، اور جو شخص ایسی مظلومہ کو گرفتار کرے، اسے قرار واقعی سزا دینے کا قانون بھی بنایا جاسکتا ہے، لیکن اس کی بناء پر ''زنا بالجبر'' کی حد شرعی کو ختم کر دینے کو کوئی جواز نہیں ہے۔

لہٰذا زیرِ نظر بل میں زنا بالجبر کی حد شرعی کو جس طرح بالکلیہ ختم کر دیا گیا ہے،

وہ قرآن وسنت کے وضح طور پر خلاف ہے، اور اس کا خواتین کے ساتھ ہونے والی زیادتی سے بھی کوئی تعلق نہیں ہے۔

## فحاشی

زیرِ نظر بل کی دوسری اہم بات ان دفعات سے متعلق ہے جو فحاشی کے عنوان سے بل میں شامل کی گئی ہیں، حدود آرڈیننس میں احکام یہ تھے کہ اگر زنا پر شرعی اصول کے مطابق چار گواہ موجود ہوں تو آرڈیننس کی دفعہ ۵ کے تحت مجرم پر زنا کی حد (شرعی) جاری ہوگی، اور اگر چار گواہ نہ ہوں، مگر فی الجملہ جرم ثابت ہو تو اسے تعزیری سزا دی جائے گی۔ اب اس بل میں حدود آرڈیننس کی دفعہ ۵ کے تحت زنا بالرضا کی حد شرعی تو باقی رکھی گئی ہے، جس کے لئے چار گواہ شرط ہیں، لیکن بل کی دفعہ ۸ کے ذریعے اُسے نا قابل دست اندازی پولیس قرار دے کر یہ ضروری قرار دیدیا گیا ہے کہ کوئی شخص چار گواہوں کو ساتھ لے کر عدالت میں شکایت درج کرائے۔ پولیس میں اس کی ایف آئی آر (FIR) درج نہیں کی جاسکتی، اور اس طرح قابل حد ثابت کرنے کے طریق کار کو مزید دشوار بنادیا گیا ہے، اسی طرح چار گواہوں کی غیر موجودگی میں زنا کی جو تعزیری سزا حدود آرڈیننس میں تھی، اس میں مندرجہ ذیل تبدیلیاں کی گئی ہیں :

(ا) حدود آرڈیننس میں اس جرم کو ''زنا موجب تعزیر'' کہا گیا تھا، اب زیر نظر بل میں اس کا نام بدل کر ''فحاشی'' (Lewdness) کردیا گیا ہے، یہ تبدیلی بالکل درست اور قابل خیر مقدم ہے۔ کیونکہ قرآن وسنت کی رُو سے چار گواہوں کی

غیر موجودگی میں کسی کے جرم کو زنا قرار دینا مشکل تھا، البتہ اُسے ''زنا'' سے کم تر کوئی نام دینا چاہیے تھا، حدود آرڈیننس میں یہ کمزوری پائی جاتی تھی جسے دور کرنے کی سفارش علماء کمیٹی نے بھی کی تھی۔

(۲) حدود آرڈیننس میں اس جرم کی سزا دس سال تک ہوسکتی تھی، بل میں اسے گھٹا کر پانچ سال تک کردیا گیا ہے، بہرحال! چونکہ یہ تعزیر ہے، اس لئے اس تبدیلی کو بھی قرآن وسنت کے خلاف نہیں کہا جاسکتا۔

(۳) حدود آرڈیننس کے تحت ''زنا'' ایک قابل دست اندازی پولیس (Cognizable) جرم تھا، زیرِ نظر بل میں اُسے ناقابل دست اندازی پولیس جرم قرار دیا گیا ہے، چنانچہ اس جرم کی ایف آئی آر تھانے میں درج نہیں کرائی جاسکتی، بلکہ اس کی شکایت (Complaint) عدالت میں کرنی ہوگی، اور شکایت کے وقت دو عینی گواہ ساتھ لے جانے ہوں گے، جن کا بیان حلفی عدالت فوراً قلمبند کرے گی، اس کے بعد اگر عدالت کو یہ اندازہ ہو کہ مزید کارروائی کے لئے کافی وجہ موجود ہے تو وہ ملزم کو سمن جاری کرے گی، اور آئندہ کارروائی میں ملزم کی حاضری یقینی بنانے کے لئے ذاتی مچلکہ کے سوا کوئی ضمانت طلب نہیں کرے گی، اور اگر اندازہ ہو کہ کارروائی کی کوئی بنیاد موجود نہیں ہے تو مقدمہ اسی وقت خارج کردے گی۔

اس طرح فحاشی کے جرم کو ثابت کرنا اتنا دشوار بنادیا گیا ہے کہ اس کے تحت کسی کو سزا ہونا عملاً بہت مشکل ہے۔

اول تو اسلامی احکام کے تحت زنا اور فحاشی کا جرم معاشرے اور اسٹیٹ کے خلاف جرم ہے، محض کسی فرد کے خلاف نہیں، اس لئے اسے قابل دست اندازی

پولیس ہونا چاہیے، بلاشبہ اس جرم کو قابل دست اندازی پولیس دیتے وقت یہ پہلو ضرور مدنظر رہنا چاہیے کہ ہمارے معاشرے میں پولیس کا جو کردار رہا ہے، اس میں وہ بے گناہ جوڑوں کو جا و بیجا ہراساں نہ کرے۔ اس بارے میں فیڈرل شریعت کورٹ کے متعدد فیصلے موجود ہیں، جن کے بعد یہ خطرہ بڑی حد تک کم ہو گیا تھا، اور ستائیس سال تک یہ جرم قابل دست اندازی پولیس رہا ہے، اور اس دوران اس جرم کی بنا پر لوگوں کو ہراساں کرنے کے واقعات بہت ہی کم ہوئے ہیں، لیکن اس خطرے کا مزید سد باب کرنے کے لئے یہ کہا جا سکتا تھا کہ جرم کی تفتیش ایس پی کے درجے کا کوئی پولیس افسر کرے، اور عدالت کے حکم کے بغیر کسی کو گرفتار نہ کیا جائے، ان اقدامات سے یہ رہا سہا خطرہ ختم ہو سکتا تھا۔

دوسرے شکایت کرنے والے پر یہ ذمہ داری عائد کرنا کہ وہ فوراً حد کی صورت میں چار اور فحاشی کی صورت میں دو عینی گواہ لے کر آئے، ہمارے فوجداری قانون کے نظام میں بالکل نرالی مثال ہے، ہمارے پورے نظام شہادت میں حدود کے سوا کسی بھی مقدمے یا جرم کے ثبوت کے لئے گواہوں کی تعداد مقرر نہیں ہے، بلکہ کسی چشم دید گواہ کے بغیر صرف قرائنی شہادت (Circumstantial evidance) پر بھی فیصلے ہو جاتے ہیں، چنانچہ زیر نظر جرم میں طبی معائنے اور کیمیاوی تجزیہ کی رپورٹیں شہادت کا بہت اہم حصہ ہوتی ہیں، شرعاً تعزیر کسی ایک قابل اعتماد گواہ پر بھی جاری کی جا سکتی ہے، اور قرائنی شہادت پر بھی، لہٰذا تعزیر کے معاملے میں عین شکایت درج کراتے وقت دو گواہوں کی شرط لگانا فحاشی کے مجرموں کو غیر ضروری تحفظ فراہم کرنے کے مترادف ہے۔

اسی طرح ایسے ملزم کے لئے یہ لازم کردینا کہ اس سے ذاتی مچلکے کے سوا کوئی ضمانت طلب نہیں کی جاسکے گی، عدالت کے ہاتھ باندھنے کے مترادف ہے، مقدمے کے حالات مختلف ہوتے ہیں، اور اسی لئے مجموعہ ضابطہ فوجداری کی دفعہ ۴۹٦ کے تحت عدالت کو پہلے ہی یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ حالات مقدمہ کے تحت اگر چاہے تو صرف ذاتی مچلکے پر ملزم کو رہا کردے، اور اگر چاہے تو اس سے دوسروں کی ضمانت بھی طلب کرے، ہلکے سے ہلکے جرم میں بھی عدالت کو یہ اختیار حاصل ہے، لیکن ''فحاشی'' جیسے جرم پر عدالت سے یہ اختیار سلب کرلینا کسی طرح مناسب نہیں ہے، رہی یہ بات کہ اگر مقدمے کی کافی وجہ موجود نہ ہو تو عدالت مقدمہ خارج کر دے گی، سو عدالت کو مجموعہ ضابطہ فوجداری کی دفعہ ۲۰۳ کے تحت پہلے ہی یہ اختیار حاصل ہے، اُسے اس بل کا دوبارہ حصہ بنانے کا مقصد غیر واضح ہے۔

(۴) حدود آرڈیننس کے تحت اگر کسی شخص کے خلاف زنا موجب حد کا الزام ہو، اور مقدمے میں حد کی شرائط پوری نہ ہوں، لیکن فی الجملہ جرم ثابت ہو جائے تو اسے دفعہ ۱۰ (۳) کے تحت تعزیری سزا دی جاسکتی تھی، لیکن زیر نظر بل کی رُو سے ضابطہ فوجداری میں دفعہ ۲۰۳ (ی) کا جو اضافہ کیا گیا ہے، اس کی شق نمبر ٦ میں یہ لکھ دیا گیا ہے کہ جو زنا موجب حد کے الزام سے بری ہوگیا ہو، اس کے خلاف فحاشی کو کوئی مقدمہ درج نہیں کرایا جاسکتا۔

اب یہ بات ظاہر ہے کہ زنا موجب حد کے لئے جو سخت ترین شرائط ہیں، وہ بعض اوقات محض فنی وجوہ سے پوری نہیں ہوتیں، ایسی صورت میں جبکہ مضبوط شہادتوں سے فحاشی کا جرم ثابت ہو تو اس پر نہ صرف یہ کہ زنا کا مقدمہ سننے والی

عدالت کوئی سزا جاری نہیں کرسکتی، بلکہ اس کے خلاف فحاشی کی کوئی نئی شکایت بھی درج نہیں کی جاسکتی، سوچنے کی بات ہے کہ ایسے شخص کے خلاف فحاشی کا مقدمہ دائر کرنے پر کلی پابندی عائد کردینا فحاشی کو تحفظ دینے کے سوا اور کیا ہے؟

اسی طرح مجوزہ بل کی دفعہ ۱۲ (اے) میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر کسی شخص پر زنا بالجبر (موجب تعزیر یعنی ریپ) کا الزام ہو تو اس کے مقدمے کو کسی بھی مرحلے پر فحاشی کی شکایت میں تبدیل نہیں کیا جاسکتا۔

اس کا واضح نتیجہ یہ ہے کہ کسی شخص کے خلاف عورت نے زنا بالجبر کا الزام عائد کیا ہو، اور جبر کے ثبوت میں کوئی شک رہ جائے تو ملزم بری ہو جائے گا، اور اس کے خلاف فحاشی کی دفعہ کے تحت بھی کوئی کارروائی نہیں کی جاسکے گی۔

جس زمانے میں زنا بالرضا کوئی جرم نہیں تھا، اس زمانے میں زنا بالجبر کے ملزمان اپنے دفاع میں موقف اختیار کرتے تھے کہ زنا بے شک ہوا ہے، لیکن عورت کی رضامندی سے ہوا ہے، چنانچہ اگر عورت کی رضامندی کا عدالت کو شبہ ہو جاتا تو وہ ملزم کو بری کردیتی تھی۔ حدود آرڈیننس میں زنا بالجبر کے ملزم کے لئے اپنے دفاع میں یہ کہنے کی گنجائش نہیں رہی تھی، کیونکہ عورت کی رضامندی کے باوجود زنا جرم تھا، اور جو عدالت زنا بالجبر کے مقدمے کی سماعت کر رہی ہے، وہی اس کو زنا موجب تعزیر کے تحت سزا دے سکتی تھی، لیکن اس نئی ترمیم کے بعد تقریباً وہی صورت لوٹ آئی ہے کہ اگر ملزم دھڑلے سے یہ کہے کہ میں نے عورت کی مرضی سے زنا کیا تھا، اور عورت کی عورت کی مرضی کا کوئی شبہ پیدا کردے تو کوئی اس کا بال بھی بیکا نہیں کرسکتا، وہ عدالت جو اس کا یہ اعتراف سن رہی ہے، وہ تو اس لئے اس کے خلاف

کارروائی نہیں کرسکتی کہ مذکورہ بالا دفعہ نے اس کا یہ اختیار سلب کرلیا ہے کہ وہ زنا بالجبر کے مقدمے کو کسی وقت فحاشی کی شکایت میں تبدیل کرے، اور اگر اس کے خلاف از سر نو فحاشی کا مقدمہ دائر کیا جائے تو اس امکان کے بارے میں دفعہ کے الفاظ مجمل ہیں، لیکن اگر کوئی اور وجہ بھی موجود نہ ہو تو دائر نہ کرسکنے کی یہ وجہ بھی کافی ہے کہ اس کے لئے یہ ضروری قرار دیا گیا ہے کہ کوئی شخص دو عینی گواہوں کے ساتھ جا کر عدالت میں استغاثہ (Complaitn) دائر کرے، اور یہاں دو عینی گواہ موجود نہیں ہیں، نتیجہ یہ ہے ایسا شخص جرم سے بالکلیہ بری ہو جائے گا، اور اس کے خلاف کسی بھی عدالت میں کوئی کارروائی نہیں ہو سکے گی۔

سوال یہ ہے کہ جس فحاشی کو جرم قرار دیا گیا ہے وہ واقعۃً کوئی جرم ہے یا نہیں؟ اگر جرم ہے تو اس کو تحفظ دینے اور مجرم کا اس سزا سے بچاؤ کرنے کے لئے یہ دنیا سے نرالے قواعد کیوں وضع کئے جا رہے ہیں؟

## حدود آرڈیننس میں کچھ مزید ترمیمات

زیر نظر بل کے ذریعہ حدود آرڈیننس میں کچھ ترمیمات بھی کی گئی ہیں، مثلاً:

(۱) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق جب کسی شخص کے خلاف عدالتی کارروائی کے نتیجے میں حد کا فیصلہ ہو جائے تو اس کی سزا کو معاف یا کم کرنے کا کسی کو اختیار نہیں ہے۔ چنانچہ حدود آرڈیننس کی دفعہ ۲۰ شق ۵ میں کہا گیا تھا کہ ضابطہ فوجداری کے باب ۱۹ میں صوبائی حکومت کو سزا معطل کرنے، اس میں تخفیف کرنے یا تبدیل کرنے کا جو اختیار دیا گیا ہے، وہ حد کی سزا پر اطلاق پذیر نہیں

ہوگا۔ زیر نظر بل کے ذریعہ حدود آرڈیننس میں ایک اور اہم اور سنگین تبدیلی یہ کی گئی ہے کہ حدود آرڈیننس کی اس دفعہ ۲۰ شق ۵ کو ختم کر دیا گیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی عدالت کسی کو سزا دیدے تو حکومت کو ہر وقت یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اس سزا میں تبدیلی یا تخفیف کر سکے۔

یہ ترمیم قرآن وسنت کے واضح ارشادات کے خلاف ہے، قرآن کریم کا ارشاد ہے:

مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّ لَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ

جب اللہ اور اسکا رسول کوئی فیصلہ کر دیں تو کسی مؤمن مرد وعورت کو یہ حق نہیں ہے کہ پھر بھی اس معاملہ میں ان کا کوئی اختیار باقی رہے۔

(الاحزاب:۳۶)

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ واقعہ مشہور ومعروف ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسی عورت کے حق میں سفارش کرنے پر، جس پر حد کا فیصلہ ہو چکا تھا، اپنے محبوب صحابی حضرت اُسامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو تنبیہ فرمائی، اور فرمایا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی بیٹی بھی چوری کرے گی تو میں اس کا ہاتھ ضرور کاٹوں گا۔ (صحیح بخاری، کتاب الحدود، باب:۱۲، حدیث:٦٧٨٨)

اس بناء پر پوری امت کا اجماع ہے کہ حد کو معاف کرنے اور اس میں تخفیف کا کسی بھی حکومت کو اختیار نہیں ہے۔

لہٰذا بل کا یہ حصہ بھی صراحتاً قرآن وسنت کے خلاف ہے۔

(۲) حدود آرڈیننس کی دفعہ۳ میں کہا گیا تھا کہ اس آرڈیننس کے احکام دوسرے قوانین پر بالا رہیں گے، یعنی اگر کسی دوسرے قانون اور حدود آرڈیننس میں کہیں کوئی تضاد ہو تو حدود آرڈیننس کے احکام قابل پابند ہوں گے، زیر نظر بل میں اس دفعہ کو ختم کر دیا گیا ہے۔

یہ وہ دفعہ ہے جس سے نہ صرف بہت سی قانونی پیچیدگیاں دور کرنا مقصود تھا، بلکہ ماضی میں بہت سی ستم رسیدہ خواتین کی مظلومیت کا سد باب اسی دفعہ کے ذریعہ ہوا تھا۔

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ عائلی قوانین کے تحت اگر کوئی مرد اپنی بیوی کو طلاق دیدے تو وہ طلاق اس وقت تک مؤثر نہیں ہوتی جب تک اس کا نوٹس یونین کونسل کے چیئرمین کو نہ بھیجا جائے، اگرچہ شرعی اعتبار سے طلاق کے بعد عدت گزار کر عورت جہاں چاہے نکاح کر سکتی ہے، لیکن عائلی قوانین کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک یونین کونسل کو طلاق کا نوٹس نہ جائے قانوناً وہ طلاق دینے والے شوہر کی بیوی ہے، اور اسے کہیں اور نکاح کی اجازت نہیں ہے، اب ایسے بہت سے واقعات ہوئے ہیں کہ شوہر نے طلاق کا نوٹس یونین کونسل میں نہیں بھیجا، اور عورت نے اپنے آپ کو مطلقہ سمجھ کر عدت کے بعد دوسری شادی کر لی، اب اس ظالم شوہر نے عورت کے خلاف زنا کا دعویٰ کر دیا، کیونکہ عائلی قوانین کی رُو سے وہ ابھی تک اس کی بیوی تھی، جب اس قسم کے بعض مقدمات آئے تو سپریم کورٹ کی شریعت بنچ نے حدود آرڈیننس کی دوسرے امور کے علاوہ اس دفعہ۳ کی بنیاد پر ان خواتین کو رہائی دلوائی، اور یہ کہا کہ آرڈیننس چونکہ شریعت کے مطابق بنایا گیا ہے، اور شریعت میں

اس عورت کا دوسرا نکاح جائز ہے، اس لئے اس کے نکاح کے بارے میں عائلی قانون کا اطلاق نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ قانون دوسرے تمام قوانین پر بالاتر ہے۔

اب اس دفعہ کو ختم کرنے کے بعد، اور بالخصوص آرڈیننس میں نکاح کی جو تعریف تھی، اسے بھی بل کے ذریعہ ختم کردینے کے بعد ایک مرتبہ پھر خواتین کے لئے دشواری پیدا ہونے کا امکان پیدا ہوگیا ہے۔

علماء کمیٹی میں ہم نے یہ مسئلہ اٹھایا تھا، اور بالآخر اس بات پر اتفاق ہوا تھا کہ اس کی جگہ مندرجہ ذیل دفعہ لکھی جائے گی :

"In the interpretation and application of this Ordinance the injunctions of as Islam as laid down in the Holy Qur'an and Sunnah Shall have effect, not withstanding any thing contained in any other law for the time being in force"

یعنی ''اس آرڈیننس کی تشریح اور طلاق میں اسلام کے وہ احکام جو قرآن کریم اور سنت نے متعین فرمائے ہیں بہر صورت مؤثر ہوں گے چاہے رائج الوقت کسی قانون میں کچھ بھی درج ہو''

لیکن اب جو بل قومی اسمبلی سے منظور کرایا گیا ہے، اس میں سے یہ دفعہ بھی غائب ہے، اور اس کے نتیجے میں بہت سے مسائل پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔

(۳) قذف آرڈیننس کے دفعہ ۱۴ میں قرآن کریم کے بیان کئے ہوئے لعان کا طریقہ درج ہے، یعنی اگر کوئی مرد اپنی بیوی پر زنا کا الزام لگائے اور چار گواہ پیش نہ کرسکے تو عورت کے مطالبے پر اُسے لعان کی کارروائی میں قسمیں کھانی ہوں

گی۔ اور میاں بیوی کی قسموں کے بعد ان کے درمیان نکاح فسخ کر دیا جائے گا۔
قذف آرڈیننس میں کہا گیا ہے کہ اگر شوہر لعان کی کارروائی سے انکار کرے تو اسے اس وقت تک حراست میں رکھا جائے گا، جب تک وہ لعان پر آمادہ نہ ہو، زیر نظر بل میں یہ حصہ حذف کر دیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر شوہر لعان پر آمادہ نہ ہو تو عورت بے بسی سے لٹکی رہے گی۔ نہ اپنی بے گناہی لعان کے ذریعہ ثابت کر سکے گی، اور نہ نکاح فسخ کرا سکے گی۔

نیز قذف آرڈیننس میں کہا گیا ہے کہ اگر لعان کی کارروائی کے دوران عورت زنا کا اعتراف کرلے تو اس پر زنا کی سزا جاری ہوگی۔ زیر نظر بل میں یہ حصہ بھی حذف کر دیا گیا ہے، حالانکہ اعتراف کر لینے کے بعد سزائے زنا کے جاری نہ ہونے کے کوئی معنی نہیں ہیں، جبکہ لعان کی کارروائی عورت کے مطالبے پر ہی شروع ہوتی ہے، اور اُسے اعتراف کرنے پر کوئی مجبور نہیں کرتا۔

لہٰذا بل کا یہ حصہ بھی قرآن وسنت کے احکام کے خلاف ہے۔

(۴) زنا آرڈیننس کی دفعہ ۲۰ میں یہ کہا گیا تھا کہ اگر عدالت کو شہادتوں سے یہ بات ثابت ہو کہ ملزم نے کسی ایسے عمل کا ارتکاب کیا ہے جو حدود آرڈیننس کے علاوہ کسی اور قانون کے تحت جرم ہے، تو اگر وہ جرم عدالت کے دائرہ اختیار میں ہو تو وہ ملزم کو اس جرم کی سزا دے سکتی ہے۔

یہ دفعہ عدالتی کارروائیوں میں پیچیدگی ختم کرنے کے لئے تھی، لیکن زیر نظر بل میں عدالت کے اس اختیار کو بھی ختم کر دیا گیا ہے۔

زیر نظر بل میں صورتحال یہ ہے کہ زنا سے ملتے جلتے تمام تعزیری جرائم کو

حدود آرڈیننس سے نکال کر تعزیرات پاکستان میں منتقل کر دیا گیا ہے، اور حدود آرڈیننس میں صرف زنا بالرضا موجب حد کا جرم باقی رہ گیا ہے۔ لہٰذا اس ترمیم کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر کسی مرد پر زنا موجب حد کا الزام ہو، لیکن شہادتوں کے نتیجہ میں یہ بات ثابت ہو جائے کہ مرد نے عورت پر زبردستی کی تھی، یا زنا ثابت نہ ہو، لیکن عورت کو اغواء کرنا ثابت ہو جائے تو عدالت ملزم کو نہ ریپ کی سزا دے سکے گی، نہ اغواء کرنے کی، اور عدالت یہ جانتے بوجھتے اسے چھوڑ دے گی کہ اس نے عورت کو اغواء کیا تھا، اور اس پر زبردستی کی تھی، اس کے بعد یا تو ملزم بالکل چھوٹ جائے گا، یا اُس کے لئے از سر نو اغواء کی نالش کرنی ہوگی، اور عدالتی کارروائی کا نیا چکر نئے سرے سے شروع ہوگا۔

قانون سازی بڑا نازک عمل ہے، اُس کے لئے بڑے ٹھنڈے دل ودماغ اور یکسوئی اور غیر جانب داری سے تمام پہلوؤں کو سامنے رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے، اور جب پروپیگنڈے کی فضا میں صرف نعروں سے متاثر اور مرعوب ہوکر قانون سازی کی جاتی ہے تو اس کا نتیجہ اس قسم کی صورتحال کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، پھر عدالتیں نئے قانون کی تعبیر وتشریح کے لئے عرصہ دراز تک قانونی موشگافیوں میں الجھی رہتی ہیں، مقدمات ایک عدالت سے دوسری عدالت میں منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ اور مظلوموں کی دادرسی میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔

## خلاصہ

خلاصہ یہ ہے کہ چند جزوی خامیوں کو چھوڑ کر جنکا مفصل ذکر پیچھے آگیا ہے،

زیر نظر بل کی اہم خرابیاں یہ ہے :

(۱) زیر نظر بل میں ''زنا بالجبر'' کی حد کو جس طرح بالکلیہ ختم کر دیا گیا ہے، وہ قرآن وسنت کے احکام کے بالکل خلاف ہے۔ خواتین کے ساتھ پولیس کی زیادتی کا اگر کوئی خطرہ ہو تو اس کا سد باب اس طرح کیا جا سکتا ہے کہ زنا بالجبر کی مستغیثہ کو مقدمے کی کارروائی عدالت میں پوری ہونے تک حدود آرڈیننس کی کسی بھی دفعہ کے تحت گرفتار کرنے کو قابل تعزیر جرم قرار دیدیا جائے۔

(۲) جب ایک مرتبہ زنا کی حد کا فیصلہ ہو جائے تو صوبائی حکومت کو سزا میں کسی قسم کی معافی یا تخفیف کا اختیار دینا قرآن وسنت کے بالکل خلاف ہے، لہٰذا زیر نظر بل میں زنا آرڈیننس کی دفعہ ۲۰ شق ۵ کو حذف کر کے حکومت کو سزا میں تخفیف وغیرہ کا جو اختیار دیا گیا ہے، وہ قرآن وسنت کے منافی ہے۔

(۳) ''زنا بالرضا موجب حد'' اور ''فحاشی'' کو ناقابل دست اندازی پولیس قرار دے کر ان جرائم کو جو مختلف تحفظات دیے گئے ہیں، وہ ان جرائم کو عملاً ناقابل سزا بنا دینے کے مترادف ہیں۔

(۴) عدالتوں پر یہ پابندی عائد کرنا کہ شہادتوں کے مطابق مختلف جرائم سامنے آنے پر وہ دوسرے جرائم میں سزا نہیں دے سکتیں، مجرموں کی حوصلہ افزائی ہے، یا اس کے نتیجے میں مقدمات ایک عدالت سے دوسری عدالت میں منتقل ہوں گے، اور عدالتی پیچیدگیاں بھی پیدا ہوں گی۔

(۵) ''قذف'' آرڈیننس میں ترمیم کر کے مرد کو یہ چھوٹ دینا کہ وہ عورت کے مطالبے کے باوجود لعان کی کارروائی میں شرکت سے انکار کر کے عورت

کو معلق چھوڑ دے، قرآن کریم کے حکم کے منافی ہے۔

(۶) ''قذف آرڈیننس'' میں یہ ترمیم بھی قرآن وسنت کے منافی ہے کہ عورت کے رضاکارانہ اقرار جرم کے باوجود اسے سزا نہیں دی جا سکے گی۔

ارکان پارلیمنٹ اور ارباب اقتدار سے ہماری دردمندانہ اپیل ہے کہ وہ ان گذارشات پر ٹھنڈے دل سے غور کر کے بل کی اصلاح کریں، اور قوم کو اس مخمصے سے نجات دلائیں جس میں وہ مبتلا ہوگئی ہے۔

وآخر دعوانا ان الحمد للّٰہ ربّ العلمین

# اجتماعی اجتہاد

## اور اس کی ضرورت

(۸)

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ وتلخیص

جناب ابوسفیان سعید صاحب

میمن اسلامک پبلشرز

## (۸) اجتماعی اجتہاد اور اس کی ضرورت

رابطہ عالم اسلامی نے ''فتوی'' کے موضوع پر ایک عالمی کانفرنس مکہ مکرمہ، سعودی عرب میں بتاریخ ۲۰ محرم تا ۳۰ محرم ۱۴۳۰ھ منعقد کرائی تھی، اس کانفرنس کے لئے حضرت والا مدظلہم نے ''الفتوی الجماعی'' کے عنوان سے ایک مقالہ تحریر فرمایا، اردو میں اس مقالہ کی تلخیص جناب ابوسفیان سعید صاحب کی ہے، یہ تلخیص پہلے سعودی عرب کے اردو اخبار ''روشنی'' میں شائع ہوئی، بعد میں یہ تلخیص ماہنامہ البلاغ میں شائع ہوئی۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# اجتماعی اجتہاد اور اسکی ضرورت

گذشتہ سال ۲۰ محرم ۱۴۳۰ھ تا ۳۰ محرم ۱۴۳۰ھ (۱۷ جنوری ۲۰۰۹ء) کو رابطہ علام اسلامی نے فتوی کے موضوع پر ایک عالمی کانفرنس مکہ مکرمہ میں منعقد کی تھی، جس میں نائب رئیس الجامعہ دار العلوم کراچی حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم نے "الفتوی الجماعی" کے عنوان سے فصیح عربی میں ایک وقیع مقالہ پیش فرمایا تھا، اردو میں جسکی تلخیص ابو سفیان سعید نے کی ہے، سعودی عرب کے اردو اخبار "روشنی" میں اسکی تلخیص شائع کی گئی، افادۂ عام کیلئے یہ تلخیص مقالات کا حصہ بنا کر شائع کی جارہی ہے... (بشکریہ البلاغ۔ میمن)

کسی چیز کو حاصل کرنے کے لئے جو کوششیں کی جاتی ہیں لغت میں انہیں اجتہاد کہتے ہیں، اسی طرح کسی شرعی حکم کو جاننے کے لئے جو کاوشیں کی جاتی ہیں اصول فقہ کی اصطلاح میں انہیں بھی اجتہاد سے تعبیر کیا جاتا ہے، علماء اصول فقہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ "فقیہ کسی مسئلہ کے شرعی حکم کے گمان تک پہنچنے کے لئے اپنی تمام تر صلاحیتیں صرف کردے" (کشف الاسرار ۳: ۱۱۳۴ والتلویح للتفتازانی ۲: ۱۷۶) امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تعریف کرتے ہوئے کہا کہ "شرعی احکام کی معرفت حاصل کرنے میں مجتہدین جو محنت اور جانفشانی کرتے ہیں اسے اجتہاد کہتے ہیں" (المستصفی للغزالی: ۱)

پہلی تعریف میں علم کے بجائے لفظ ظن (گمان) استعمال کیا گیا ہے، اس لئے کہ اجتہاد سے علم قطعی حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس سے علم ظنی کا فائدہ ہوتا ہے، اور اس پر عمل کرنا لازم اور ضروری ہے۔

درحقیقت اجتہاد، شرعی احکام کی معرفت حاصل کرنے کا نام ہے، محدثین کرام نے حضرت معاذؓ بن جبل کے اصحاب سے روایت کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذؓ بن جبل کو ملک یمن روانہ کرنے کا ارادہ فرمایا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت فرمایا کہ "اگر تمہارے پاس کوئی مسئلہ آجائے تو تم کس طرح فیصلہ کروگے؟" انہوں نے جواب دیا کہ میں کتاب اللہ کے ذریعہ فیصلہ کروں گا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا "اگر اس کے متعلق کوئی حکم کتاب اللہ میں موجود نہ ہو تو کیا کروگے؟" تو انہوں نے جواب دیا کہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر عمل کروں گا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا "اگر تمہیں یہاں بھی کوئی صریح حکم نہ ملے تو کیا کروگے؟" تو حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب دیا کہ میں اجتہاد کروں گا، اور اس میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کروں گا، یہ سن کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انکے سینے پر اپنا دست مبارک رکھا اور فرمایا "ساری تعریفیں اس رب کائنات کیلئے ہیں جس نے اپنے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے قاصد کو اس چیز کی توفیق عطا فرمائی جسے اسکا رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) پسند کرتا ہے" (ترمذی، نسائی، دارمی، احمد، ابو داؤد)

اگرچہ بعض محدثین نے حضرت حارث بن عمرو اور دیگر راویوں یعنی اصحاب حضرت معاذؓ بن جبل کے مجہول ہونے کے باعث اس حدیث کی سند کو معلول کہا ہے

لیکن اسکے باوجود ہر زمانے اور شہر کے علماء نے اسے شرف قبولیت سے نوازا ہے۔

علامہ حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں :

اس حدیث میں اگرچہ اصحاب معاذؓ کے اسماء کا تذکرہ نہیں کیا گیا، لیکن اس سے حدیث کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس لئے کہ یہ حدیث شہرت کے اعلیٰ مقام پر فائز ہے، نیز حضرت حارث بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اصحاب معاذؓ کی ایک جماعت سے یہ حدیث روایت کی ہے نہ کہ ان میں سے کسی ایک شاگرد سے۔ کسی حدیث کو جماعت سے روایت کرنا شہرت کے اعتبار سے زیادہ بلیغ ہے، اس سے کہ ان میں سے کسی ایک سے روایت کی جائے اور اس کے نام کا بھی تذکرہ کردیا جائے۔ حضرت معاذؓ بن جبل کے اصحاب علم وفضل، صدق وصفا، تقویٰ وپرہیزگاری اور دیانتداری وامانتداری میں اعلی مقام رکھتے تھے، جو کسی سے ڈھکی چھپی بات نہیں۔ ان میں سے کسی پر بھی کذب، دروغ گوئی اور اس قسم کی کسی ناشائستہ حرکت کا الزام نہیں لگایا گیا، بلکہ وہ سب کے سب امت کے بہترین اور چنیدہ افراد تھے، اہل علم نے ان پر اعتماد کیا ہے، ان سے احادیث روایت کی ہیں، اس حدیث کے پرچم کو بلند کرنے والے شعبہ نے بھی ان سے روایت کی ہے، بعض ائمہ حدیث کا کہنا ہے کہ اگر کسی حدیث کی سند میں شعبہ کو دیکھو تو اپنے ہاتھ کو اس سے باندھ لو، ابو بکر الخطیب کا کہنا ہے کہ ''حضرت عبادہ بن نسی نے یہ حدیث حضرت عبدالرحمٰن بن غنیم سے اور انہوں نے حضرت معاذؓ بن جبل سے روایت کی ہے اور یہ سند متصل ہے اس کے تمام رواۃ ثقہ ہیں، تمام محدثین نے یہ روایت نقل کی ہے اور اس سے استدلال کیا ہے، ہم بھی اس حدیث کی صحت پر یقین رکھتے ہیں۔ (اعلام الموقعین)

اس حدیث کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو شیخین یعنی حضرت امام بخاریؒ اور حضرت امام مسلمؒ نے اپنی صحاح میں حضرت عمرو بن العاصؓ سے روایت کی ہے، انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ "جب حاکم کسی مسئلہ میں اجتہاد کرے اور اس کا اجتہاد درست ہو تو اسے دہرا ثواب ملے گا، اور اگر اجتہاد میں غلطی سرزد ہو جائے تو بھی اسے اجتہاد کرنے کا ثواب ملے گا" (بخاری)

حضرت معاذؓ بن جبل کی حدیث کے معانی و مفاہیم کی تائید و حمایت متعدد صحابہ کرام کے معمول سے بھی ہوتی ہے۔

امام دارمیؒ نے اپنی سنن میں حضرت شریحؒ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ بن خطاب نے ان (شریح) کے پاس ایک مکتوب ارسال فرمایا جس میں انہیں تاکید فرمائی گئی تھی کہ "اگر کوئی مسئلہ درپیش ہو اور اس کا حکم کتاب اللہ میں موجود ہو تو وہ اس کے مطابق فیصلہ کریں، اور اس سلسلہ میں لوگوں کی قطعاً پرواہ نہ کریں، اگر کسی مسئلہ کا حکم کتاب اللہ میں موجود نہ ہو اور نہ ہی سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں تو جس حکم پر لوگوں کا اجماع ہو اسے اختیار کرو، اور اگر کسی مسئلہ کا حکم کتاب اللہ میں ہو، نہ احادیث مبارکہ میں، اور نہ ہی سلف صالحین میں تو دونوں امور میں سے جسے چاہو اختیار کرلو، اگر تم نے اجتہاد کر کے عمل کرنا چاہا تو اس پر عمل کرو، اور اگر اجتہاد کر کے عمل سے گریز کرنا چاہا تو تمہارا عمل سے گریز کرنا تمہارے لئے زیادہ بہتر ہے"

امام دارمیؒ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں، انہوں نے فرمایا کہ جب تم سے کسی مسئلہ کے بارے میں دریافت کیا جائے تو سب سے پہلے کتاب اللہ میں اس کا حکم تلاش کرو، اگر اس میں نہ پاؤ تو سنت رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم میں اسے تلاش کرو، اگر وہاں بھی موجود نہ ہو تو اجماع پر عمل کرو، اگر اجماع بھی نہ ہو تو پھر اجتہاد کرو۔

انہوں نے حضرت عبداللہ بن یزیدؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کسی مسئلے کے متعلق دریافت کیا جاتا تو وہ سب سے پہلے قرآن کریم کی طرف رجوع کرتے، وہاں اس کا حکم موجود ہوتا تو سائل کو اس سے آگاہ کرتے، اگر قرآن پاک میں حکم موجود نہ ہوتا تو احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف متوجہ ہوتے، اگر وہاں بھی اس کا حکم نہ پاتے تو صحابہ کرامؓ کے معمولات کی طرف التفات فرماتے، اگر یہاں بھی مسئلے کا حکم پانے میں ناکامی ہوتی تو اپنی رائے کا استعمال فرماتے۔ (بخاری : ۷۳۵۲)

علامہ بیہقیؒ نے حضرت مسلمہ بن مخلدؓ سے روایت کی ہے کہ وہ حضرت زید بن ثابتؓ کے پاس گئے، اور فرمایا اے میرے چچا کے صاحبزادے! اگر ہمیں فیصلے پر مجبور کیا جائے تو ہم کیا کریں؟ تو حضرت زیدؓ نے فرمایا کہ کتاب اللہ کے حکم کے مطابق فیصلہ کریں، اگر کتاب اللہ میں اس کا حکم موجود نہ ہو تو سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اسے تلاش کریں، اگر وہاں بھی نہ ملے تو اہل رائے کو جمع کر کے اجتہاد کریں، اجتہاد کے بعد فیصلہ کرنے میں کوئی حرج نہیں، اسی طرح امام بیہقیؒ نے حضرت ادریس الاودی سے روایت کی ہے، انہوں نے فرمایا کہ حضرت سعید بن ابو بردہؓ ہمارے پاس ایک مکتوب لے کر آئے اور کہا کہ یہ وہ مکتوب ہے جسے حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ کے پاس ارسال کیا تھا، جس میں یہ مذکور تھا کہ اگر کسی مسئلہ کا حکم قرآن وسنت میں نہ پاؤ تو اپنے فہم وفراست سے اس کا حکم تلاش

کرو، امثال ومتشابہات کا خیال رکھ کر مسئلے میں غور کرو اور جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ محبوب ہو اسے اختیار کرنے کی کوشش کرو۔ (سنن کبریٰ للبیھقی)

حدیث معاذؓ بن جبل میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس پر تمام صحابہ کرام نے عمل کیا جس سے اس حدیث کی تائید ہوتی ہے، اور علامہ ابن قیم الجوزیؒ کے قول کی توثیق ہوتی ہے کہ تمام سلف صالحین نے حدیث معاذؓ پر عمل کیا ہے، اس حدیث میں انفرادی اجتہاد کا تذکرہ کیا گیا ہے، لیکن یہاں بہت سی ایسی نصوص موجود ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مجتہد کے لئے مناسب ہے کہ وہ زیر غور مسئلہ میں اصحاب الرائے سے مشاورت کرے اور یہی اجتماعی اجتہاد سے مقصود ومطلوب ہے۔

اس میں اصل بات وہ ہے جو حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے کہا کہ اے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر کوئی ایسا معاملہ درپیش ہو جس کے متعلق شریعت میں کوئی حکم موجود نہ ہو تو اس کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کیا حکم فرماتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "فقہاء اور متقی لوگوں سے مشورہ کرو، اور کسی کی خاص رائے پر عمل مت کرو" (طبرانی فی الاوسط) خطیب نے بھی یہ حدیث اپنی سند سے روایت کی ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں کہ حضرت مالک بن انسؒ نے حضرت یحییٰ بن سعیدؒ سے، انہوں حضرت سعید بن المسیبؒ سے، اور انہوں نے حضرت علیؓ بن ابی طالب سے روایت کی ہے، انہوں نے فرمایا میں نے کہا کہ اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہمارے سامنے کوئی ایسا مسئلہ پیش ہو جس کے متعلق قرآن کریم میں کوئی حکم موجود نہ ہو، اور نہ ہی اس کے متعلق آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سنا ہو تو میں کیا کروں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میری امت کے متقی اور

پرہیزگار لوگوں کو جمع کرو، اور ان سے مشورہ کرو، اور کسی ایک رائے پر فیصلہ مت کرو۔ (الفقیہ و المتفقہ للخطیب ۲:۷۳، ۲:۲۷۷)

دارمی نے یہ حدیث حضرت ابوسلمہ سے تخریج کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی ایسے مسئلے کے بارے میں دریافت کیا گیا جس کے بارے میں قرآن وسنت میں کوئی حکم موجود نہ ہو تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایسے مسئلوں میں فقہائے امت غور وفکر کریں۔ (سنن دارمی)

خلفائے راشدین کا معمول تھا کہ اگر ان کے سامنے کوئی ایسا مسئلہ پیش ہوتا جس کے بارے میں قرآن وسنت میں کوئی حکم موجود نہ ہوتا تو وہ اہل علم اور اہل فتویٰ سے مشاورت کرتے اور مسئلے کا حل تلاش کرنے کی کوشش کرتے۔ امام بیہقیؒ نے اپنی سنن میں حضرت جعفر بن برقان سے، انہوں نے حضرت میمون بن مہرانؒ سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سامنے کوئی مسئلہ درپیش ہوتا تو آپ سب سے پہلے کتاب اللہ کی طرف رجوع فرماتے، اگر وہاں کوئی حکم موجود ہوتا تو آپ اس کے مطابق فیصلہ صادر فرماتے، اگر کتاب اللہ میں اس کا حل موجود نہ ہوتا تو سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اس کا حل تلاش کرتے، اگر وہاں موجود ہوتا تو اس پر عمل کرتے، ورنہ صحابہ کرام سے رابطہ کرتے، اور فرماتے کہ میرے سامنے فلاں مسئلہ آیا ہے، میں نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اس کا حکم تلاش کیا، لیکن ناکامی ہوئی، کیا تم لوگوں کو معلوم ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مسئلہ میں کیا فیصلہ فرمایا تھا، تو بعض اوقات صحابہ کرام کی ایک جماعت کھڑی ہوتی، اور کہتی ہے کہ ہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اس مسئلہ کے بارے میں یہ حکم

ہے، چنانچہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس حکم کو اختیار کرتے، اور اس کے مطابق فیصلہ صادر فرماتے۔

حضرت جعفرؒ نے فرمایا کہ حضرت میمونؒ کے علاوہ دوسرے صحابی نے بھی مجھے یہ حدیث بیان کی ہے کہ اسی وقت حضرت ابو بکر صدیقؓ فرماتے ساری تعریفیں اس اللہ کے لئے سزا وار ہیں جس نے ہمارے درمیان ایسے افراد مخصوص فرمائے، جنہوں محبوب آقا علیہ السلام کی احادیث کو محفوظ کرلیا ہے، اگر اس مسئلہ کے بارے میں کسی صحابی کے پاس نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی حکم موجود نہ ہوتا تو حضرت ابو بکر صدیقؓ صحابہ کرام کو جمع فرماتے، اور ان سے مشاورت کرتے، جس حکم پر وہ لوگ متفق ہو جاتے اس کے مطابق فیصلہ صادر فرما دیتے۔

حضرت جعفرؒ نے فرمایا کہ حضرت میمونؒ نے مجھ سے بیان کیا کہ حضرت عمرؓ بن خطاب کا بھی یہی معمول تھا، اگر کسی مسئلہ کا حکم وہ قرآن وسنت میں نہ پاتے تو حضرت ابو بکر صدیقؓ کے فیصلوں کی طرف رجوع فرماتے، اگر وہاں حکم مل جاتا تو آپؓ اس پر عمل کرتے، ورنہ صحابہ کرام سے مشورہ کرتے، اور متفق علیہ فیصلہ پر عمل کرتے۔ (سنن کبری البیهقی ۱۰:۱۱۴)

روایت میں آتا ہے کہ حضرت عمرؓ بن خطاب نے متعدد مسائل کے احکام کے استنباط کے لئے فقہائے صحابہ کرام کو جمع فرمایا، اور ان کے اجماع کے بعد احکام نافذ کئے، مثال کے طور پر انہوں نے عراق کی اراضی کی تقسیم اور ان پر خراج وصول کرنے کے معاملات طے کرنے کے لئے شوریٰ کا انعقاد کیا، جس میں فقہائے انصار، مہاجر صحابہ کرام کو شامل کیا گیا تھا، ہر ایک نے اپنی اپنی رائے کا اظہار کیا،

تمام حضرات اس بات پر متفق ہو گئے تھے کہ عراق کی اراضی پر خراج وصول کیا جائے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اس واقعہ کو تفصیل کے ساتھ ''کتاب الخراج'' میں بیان کیا ہے۔

اسی طرح حضرت عمرؓ بن خطاب نے شرب خمر کی حد متعین کرنے کے لئے بھی صحابہ کرام کو جمع فرمایا تھا، امام طحاویؒ نے حضرت ابراہیم النخعیؒ سے روایت کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال فرمانے کے بعد لوگوں میں نماز جنازہ کی تکبیرات کے بارے میں کافی اختلاف پایا جاتا تھا۔ ایک شخص کہتا تھا کہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو سات تکبیرات کہتے ہوئے سنا، دوسرا کہہ رہا تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پانچ تکبیرات کہتے تھے، جبکہ تیسرے شخص کا دعوی تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز جنازہ میں چار تکبیرات کہتے تھے۔ صحابہ کرام میں یہ اختلاف حضرت ابو بکر صدیقؓ کے انتقال تک موجود تھا، جب حضرت عمرؓ بن خطاب خلیفہ مقرر ہوئے اور لوگوں میں اختلاف دیکھا تو انہیں یہ بہت شاق گزرا، انہوں نے صحابہ کرام کو جمع فرمایا اور کہا کہ آپ لوگ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اگر کسی معاملے میں آپ کے درمیان اختلاف پایا جائے گا تو آپ کے بعد لوگ اختلاف کرتے رہیں گے، جس معاملے میں آپ لوگ مجتمع ہوں گے تو آپ کے بعد بھی لوگ اس پر مجتمع ہوں گے، اور ان میں اختلاف نہیں ہوگا، اس لئے آپ لوگ نماز جنازہ کی تکبیرات پر متفق ہو جائیں تو صحابہ کرام نے کہا کہ اے امیر المؤمنین آپ کی کیا رائے ہے؟ آپ ہمیں مشورہ دیں، تو حضرت عمرؓ بن خطاب نے فرمایا کہ میں آپ کی طرح ایک انسان ہوں، آپ لوگ مجھے مشورہ دیں تو ان لوگوں نے اس مسئلہ پر غور وخوض کیا، اس کے بعد تمام

صحابہ کرام چار تکبیرات پر متفق ہو گئے۔ اور حضرت عمرؓ بن خطاب نے تمام لوگوں کو نماز جنازہ میں چار تکبیریں کہنے کا حکم فرمادیا۔ (شرح معانی الآثار للطحاوی)

امام بیہقیؒ نے حضرت ابو وائل سے مختصراً روایت کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے تک اس مسئلہ پر صحابہ کرام میں اختلاف تھا، بعض صحابہ کرام نماز جنازہ میں سات تکبیریں، بعض چھ، بعض پانچ یا چار کے قائل تھے، حضرت عمرؓ بن خطاب نے صحابہ کرام کو جمع کیا، اور ان سے مشورہ طلب کیا، چنانچہ انہوں نے تمام صحابہ کرام کو چار تکبیرات پر جمع فرمادیا۔ (سنن کبری للبیهقی)

اسی طرح صحابہ کرام جدید مسائل کے شرعی احکام جاننے یا مختلف فیہ مسائل پر اختلاف کم کرنے کے لئے مشاورت کرتے تھے، اجتماعی اجتہاد سے یہی مقصود ہے۔

مذکورہ روایت و دلائل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ صحابہ کرام کے دور میں کسی جدید مسئلہ کا حکم تلاش کرنے کے لئے اجتماعی اجتہاد کا طریقہ اختیار کیا جاتا تھا، تاہم بعض تابعین ایسے بھی تھے جو بعض مسائل میں انفرادی رائے رکھتے تھے، اور دوسروں کی آراء قبول کرنے سے انکار کرتے تھے۔

امام بیہقیؒ نے ابو حصین سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ان میں سے کوئی کسی مسئلے میں فتویٰ دیتا، اگر وہی مسئلہ حضرت عمرؓ بن خطاب کے سامنے پیش آتا تو آپ اس کا حکم تلاش کرنے کے لئے بدری صحابہ کرام کو ضرور جمع فرماتے۔

(المدخل الكبير للبيهقي، ص ٤٣٤)

اسی طرح عہد صحابہ کرام کے بعد ائمہ مجتہدین بھی باہم مشاورت کر کے کسی جدید مسئلے کے حکم کا تعین کرتے تھے، بعض ائمہ مجتہدین نے جدید فقہی مسائل پر غور و

خوض کرنے کے لئے اکیڈمی قائم کی تھی، جس میں وہ جمع ہوتے اور فقہی مسائل پر مذاکرات کرتے۔ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اجتہاد کے لئے شوری کا نظام قائم کیا تھا، الموفق المکیؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنا مسلک ہی شورائی نظام پر قائم کیا تھا، وہ اپنے اصحاب سے مذاکرات کے بعد ہی کسی مسئلہ کا حکم متعین کرتے، ان کے یہاں ایک ایک مسئلہ پر کئی کئی روز بلکہ مہینوں تک بحث ومباحثہ کا سلسلہ جاری رہتا۔ (مناقب ابی حنیفةؒ للموفق المکی)

سابقہ روایات سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ جدید مسائل کے شرعی احکام تلاش کرنے کے لئے ہمارے پاس اجتماعی اجتہاد بہترین طریقہ ہے، عصر حاضر میں بہت سے نئے مسائل پیدا ہورہے ہیں، جن کے متعلق قرآن وسنت میں واضح احکام موجود نہیں، اسی طرح ان کے بارے میں فقہائے متقدمین بھی خاموش ہیں۔ بعض جدید مسائل ایسے ہیں جن کا تذکرہ بعض فقہائے متقدمین کی کتابوں میں ملتا ہے، لیکن اس وقت اس بات کی ضرورت ہے کہ ان مسائل کے احکام کا از سرنو جائزہ لیا جائے، اس لئے کہ جن اسباب وعلل کی بنیاد پر احکام مستنبط کئے گئے تھے وہ اب باقی نہیں رہے۔ حضرت علیؓ بن ابی طالب کی روایت کردہ حدیث ہر زمانے اور ہر جگہ کے علماء کو دعوت دیتی ہے کہ جدید مسائل کے شرعی احکام کے لئے سر جوڑ کر بیٹھیں، مذاکرات کریں اور قرآن وسنت کی روشنی میں مسائل حل کریں، جیسا کہ حدیث میں بیان کیا گیا ہے کہ ''فقہاء اور نیک ومتقی علمائے کرام سے مشورہ کرو اور خاص رائے اختیار مت کرو'' (مجمع الزوائد : ۴۲۸)

عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد سے یہی مقصود ہے، لیکن اجتہاد کے طریقہ کار

کے بارے میں گفتگو کرنے سے قبل میں بعض لوگوں کے غلط افکار و خیالات سے متنبہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

یہاں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو مغربی تہذیب وثقافت سے اس قدر متاثر اور اس کے اتنے زیادہ دلدادہ ہیں کہ وہ یہاں تک کہنے لگے ہیں کہ تمام شرعی احکام از سرنو مستنبط کئے جانے چاہئیں۔ ان کی خواہش ہے کہ تمام شرعی احکام میں اجتہاد کا عمل الف بے سے شروع کیا جائے، وہ لوگ قدیم فقہی سرمائے کو شک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں، وہ اس کی بھی پرواہ نہیں کرتے کہ صدیوں سے تمام فقہاء کرام مسلّمہ شرعی اصول و مبادی پر متفق ہیں، ان لوگوں کے دعوؤں سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم آج ہی نازل ہوا ہے، اور فقہاء احادیث مبارکہ سے آج ہی واقف ہوئے ہیں، ان مغرب زدہ لوگوں کا یہ بھی خیال ہے کہ چودہ سو سال کے دوران کسی کو بھی قرآن واحادیث مبارکہ میں تدبر کرنے کی توفیق نہیں ہوئی، یا فقہاء کرام اور ائمہ مجتہدین نے فہم قرآن اور احادیث مبارکہ میں غلطیاں کی ہیں، اس قسم کے باطل خیالات فقہائے امت اور ائمہ مجتہدین کی قرآن وسنت میں گراں قدر خدمات سے ناواقفیت، بحث وتحقیق میں ان کے اعلیٰ معیار سے لاعلمی اور ان کے علم وفضل، تقویٰ وطہارت، صدق وصفا اور دیانتداری وامانتداری سے نابلد ہونے کے باعث پیدا ہورہے ہیں، اس سے ان لوگوں کا مقصد پوری شریعت سے انکار کرنا، ہر چیز میں تشکیک پیدا کرنا اور جدید نسل کو گمراہ کرنا ہے، یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مطلق اجتہاد کی دعوت دینے والوں کی تعداد کم نہیں، لیکن آج تک ان میں سے ایک شخص بھی ایسا کھڑا نہیں ہوا، جو از سرنو قرآن وحدیث سے شرعی احکام مستنبط کرنے کی کوشش کرتا

اور وہ طہارت سے فرائض تک کے تمام احکام ایک کتاب میں جمع کر دیتا۔

ہم اجتماعی اجتہاد کی دعوت اس لئے نہیں دے رہے کہ ہم مغربی افکار و خیالات کے مطابق اسلامی احکام کو ڈھالیں، ایسی بات ہرگز نہیں، ہمیں اجتماع اجتہاد کی اس وقت اس لئے ضرورت ہے کہ اس وقت انسانی زندگی میں بہت زیادہ تبدیلیاں آگئی ہیں، بہت سے جدید مسائل پیدا ہو رہے ہیں، اور جدید تحقیقات سامنے آرہی ہیں، اس صورتحال کے پیش نظر ہمارے لئے ضروری ہے کہ فقہائے متقدمین اور ائمہ مجتہدین کے وضع کردہ قواعد وضوابط کی روشنی میں قرآن وسنت میں غور وخوض کر کے جدید مسائل کے احکام کو تلاش کرنے کی کوشش کریں۔

بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ فقہی مسائل میں اجتہاد کرنے کا حق پارلیمنٹ کو سونپ دیا جائے، اس لئے کہ یہ ملک کا سب سے طاقتور ادارہ ہے، جہاں قوم کے منتخب نمائندے موجود ہوتے ہیں، جو مختلف علوم وفنون میں مہارت رکھتے ہیں، ان لوگوں کا یہ بھی کہنا ہے کہ کسی بھی جدید فقہی مسئلہ کے حل میں یہ ادارہ اہم کردار ادا کر سکتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ رائے دینے والے لوگ فقہی اجتہاد کے مفاہیم ومعانی اور اس کے تقاضوں سے بالکل نابلد ہیں، اس لئے وہ اس قسم کی تجاویز پیش کر رہے ہیں۔ شرعی امور میں اجتہاد کا دار ومدار عقل پر نہیں، بلکہ اس کی اساس قرآن وسنت پر ہے، فقہی اجتہاد کے لئے قرآنی علوم، احادیث مبارکہ، فقہ اور اصول فقہ میں مہارت رکھنا نہایت ضروری ہے، یہ عظیم الشان کارنامہ وہی لوگ انجام دے سکتے ہیں جو ان علوم میں دسترس رکھتے ہوں۔ یہ مبارک عمل وہ لوگ کس طرح انجام دے سکتے ہیں جو شرعی علوم کے اصول ومبادی سے بھی واقف نہ ہوں، ہر شخص اس حقیقت

سے واقف ہے کہ آج ارکان پارلیمنٹ کا انتخاب شرعی علوم سے واقف ہونے کی بنیاد پر نہیں کیا جاتا، اگر انہیں فقہی مسائل میں اجتہاد کرنے کی ذمہ داری دی جائے گی تو گویا کہ انہیں ایک ایسے کام کا ذمہ دار بنانا ہوگا جس کے وہ بالکل اہل نہیں۔

اسلام کی بالغ حکمت عملی یہ ہے کہ اس نے کاہنوں، برہمنوں، اور عیسائیوں میں ''کیلروس'' کی طرح فقہی اجتہاد کے لئے کوئی سرکاری ادارہ قائم نہیں کیا، ایسا اس لئے ہوا کہ اکثر و بیشتر ادارے مرور زمانہ کے ساتھ ساتھ شر و فساد کی آماجگاہ بن جاتے ہیں، ایسے لوگوں کا ان پر تسلط و غلبہ ہو جاتا ہے جو معاشرے میں طاقت وقوت کی بنیاد پر اثر و رسوخ رکھتے ہیں، رفتہ رفتہ ان اداروں پر سیاست، علاقائیت اور رنگ و نسل کے رجحان غالب ہونے لگتے ہیں، جیسا کہ نصاری کی پاپائیت تاریخ میں پیش آیا، اسلام نے فقہی اجتہاد کے لئے سرکاری ادارہ کے قیام کے بجائے اس کے لئے صرف شرائط وضع کئے، جس کے اندر یہ شرائط پائی جائیں گی، وہی فقہی اجتہاد کے اہل ہوں گے۔

اجتماعی اجتہاد کا بہتر اور افضل طریقہ وہی ہے جس کی طرف آج سے چودہ سو سال قبل محبوب آقا جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہماری رہنمائی فرمائی ہے، جسے حضرت علیؓ بن ابی طالب نے روایت کیا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ''فقہاء اور عابدین سے مشاورت کرو، اور کسی کی خاص رائے پر عمل مت کرو، اور خلفائے راشدین اور ائمہ مجتہدین کے اقوال و اعمال کو مدنظر رکھو''

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتہاد کے کے دو شرطیں وضع فرمائی ہیں:

(۱) فقہاء تفقہ فی الدین کے لئے اپنے آپ کو فارغ کردیں، وہ ہمہ وقت

قرآن واحادیث کے مطالعہ میں غرق ہوں، جیسا کہ قرآن میں بھی اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے'' فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ ''سوایسا کیوں نہ کیا جائے کہ ان کی ہر بڑی جماعت میں سے ایک چھوٹی جماعت جایا کرے تا کہ وہ دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرے۔ (توبہ:۱۲۲)

(۲) فقہاء متقی، پرہیز گار اور تقوی وطہارت کے اعلیٰ مقام پر فائز ہوں، یہ وہ اعلیٰ صفات ہیں جن سے انسان حق و باطل کے درمیان فرق و امتیاز کرتا ہے، خواہشات نفسانی سے دور رہتا ہے، اور احکام الٰہی کو واضح کرنے میں ٹال مٹول سے کام نہیں لیتا۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے'' يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِنْ تَتَّقُوْا اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّكُمْ فُرْقَانًا ''اے ایمان والو! اگر تم اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو گے تو اللہ تم کو ایک فیصلہ کی چیز دے گا۔ (انفال:۲۹)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ علم کے ساتھ تقوی و پرہیز گاری اور اعلیٰ اخلاقی قدروں سے متصف ہونا بہت ضروری ہے، حضرت امام ترمذیؒ نے حضرت جبیر بن نفیر سے ایک حدیث تخریج کی ہے جو حضرت ابو الدرداءؓ سے روایت ہے، انہوں نے فرمایا کہ ہم لوگ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ تھے کہ ایک مقام پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے آسمان کی طرف دیکھا اور ارشاد فرمایا کہ''ایک وقت ایسا آئے گا کہ لوگوں سے علم اٹھ جائے گا، وہ لوگ کسی چیز پر قدرت نہیں رکھیں گے'' حضرت زیاد بن لبید الانصاریؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ ہم سے علم کس طرح اٹھ جائے گا؟ ہم لوگوں نے قرآن پاک پڑھا ہے، اور اللہ کی قسم اس کی

تلاوت کرتے رہیں گے، اور اپنی خواتین اور بچوں کو بھی اس کی تعلیم دیتے رہیں گے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''اے زیاد! تمہاری ماں تم کو نہ جنتی، میں تو تم کو مدینہ کے فقہاء میں شمار کرتا تھا، یہود و نصاری بھی تو تورات وانجیل رکھتے ہیں، اور ان کی تلاوت کرتے ہیں، لیکن انہیں اس سے کیا فائدہ پہنچ رہا ہے'' حضرت جبیرؓ نے فرمایا کہ جب میں نے حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے ملاقات کی تو میں نے کہا کہ کیا آپ نے سنا کہ آپ کے بھائی حضرت ابوالدرداءؓ کیا کہہ رہے ہیں؟ پھر میں نے ان کی بات انہیں گوش گزار کردی تو حضرت عبادہ بن الصامتؓ نے کہا کہ ابو الدرداء صحیح کہہ رہے ہیں، اگر چاہو تو میں تمہیں بتاؤں کہ علم میں سب سے پہلے لوگوں سے خشوع اٹھ جائے گا، تم بھری مسجد میں دیکھو گے کہ ان میں ایک بھی شخص خشوع وخضوع والا نہیں ہوگا۔ (جامع ترمذی، کتاب العلم)

اس لئے ضروری ہے کہ جو لوگ اجتماعی اجتہاد میں شرک ہوں ان کے اندر دونوں مذکورہ شرائط موجود ہوں، ان کا انتخاب تفقہ فی الدین اور تقوی و پرہیزگاری کی بنیاد پر کیا جائے، وہ حکومت یا کسی سیاسی پارٹی کے دباؤ کا شکار نہ ہوں، وہ فیصلہ کرنے میں بااختیار ہوں، اور وہ مشاورت میں کھلے ذہن سے شریک ہوں، اور وہ ہر تعصب سے پاک ہوں، اور قرآن وحدیث کی روشنی میں اپنی رائے پیش کریں۔

موجودہ دور میں اجتماعی اجتہاد کے لئے متعدد اکیڈمیاں اور ادارے قائم کئے گئے ہیں، ان میں بعض حکومتی سطح پر کام کر رہے ہیں، جیسے سعودی عرب میں سربرآوردہ علماء بورڈ، پاکستان میں فکر اسلامی کونسل اور ہندوستان میں اسلامی فقہ اکیڈمی ہیں، اسی طرح بعض اکیڈمیاں بین الاقوامی سطح پر بھی قائم کی گئی ہیں، ان

میں اسلامی کانفرنس تنظیم کے زیر اہتمام بین الاقوامی اسلامی فقہ اکیڈمی اور رابطہ عالم اسلامی کی فقہ اکیڈمی شامل ہیں، ان اداروں اور اکیڈمیوں نے جدید مسائل کے حل کرنے میں اہم کردار ادا کئے ہیں۔

بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ان اکیڈمیوں اور اداروں کی قراردادوں کو اجماع امت کی حیثیت دیدی جائے، لیکن ہم ان کی تجاویز سے اتفاق نہیں کرتے، میں ان اداروں اور اکیڈمیوں کی خدمات کا بہت زیادہ معترف ہوں، ان اداروں اور اکیڈمیوں نے امت کے بڑے بڑے مسائل حل کئے ہیں، لوگوں کو مشکلات سے بچایا، جس کی وجہ سے وہ پوری امت کی جانب سے شکریے کے مستحق ہیں، تاہم ان کی قراردادوں کو اجماع امت کی حیثیت نہیں دی جانی چاہیے، اس لئے کہ اسلام اجتماعی اجتہاد میں ''کہنوتی نظام'' کو تسلیم نہیں کرتا، ہماری روشن اسلامی تاریخ میں ایسا ایک بھی ادارہ نہیں پایا جاتا جس نے اجتہاد کا دروازہ دوسروں کے لئے بند کردیا ہو، اسی وجہ سے امام مالکؒ نے اس بات سے انکار کردیا تھا کہ لوگ ان کے ہی اجتہاد کی پابندی کریں، ابن سعد نے امام مالکؒ سے ایک روایت تخریج کی ہے۔ امام مالکؒ نے فرمایا کہ ''جب ابوجعفر منصور فریضہ حج ادا کرنے ارض مقدس آئے تو انہوں نے مجھے طلب کیا، میں ان کے پاس آیا، مختلف موضوعات پر تبادلہ خیال کیا، اس دوران انہوں نے کہا کہ میں نے ارادہ کرلیا ہے کہ میں آپ کی ''مؤطا'' کے ذریعہ فیصلے کروں، چنانچہ آپ اس کے متعدد نسخے تیار کریں تاکہ میں انہیں تمام شہروں میں بھیج دوں، اور تمام لوگوں کو اس کے مطابق عمل کرنے کا حکم صادر کردوں اور دوسری کتابوں کو ترک کردیں، تو میں نے کہا کہ اے امیر المؤمنین! ایسا مت

کریں، لوگوں کے پاس اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث موجود ہیں، لوگ ان پر عمل کررہے ہیں، اگر آپ ایسا کریں گے تو شدید اختلاف رونما ہو جائے گا، اس لئے انہیں ان کے حال پر چھوڑ دیں۔ (الطبقات الکبری لابن سعد)

کسی فقہ اکیڈمی یا ادارے کے لئے ممکن نہیں کہ وہ پوری دنیا کے فقہاء کو جمع کرسکے، اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں کہ دیگر فقہاء کرام کو اپنی آراء کا اظہار کرنے سے روک دیا جائے، جب یہ ممکن نہیں تو یہ کیسے ممکن ہے کہ کوئی اکیڈمی یا ادارہ اپنی قرار دادوں کا دوسروں کو پابند بنائے، یا ان کی قرار دوداں کو اجماع امت کی حیثیت دیدی جائے، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ وہ قرار دادیں نہایت مفید ہیں، جدید مسائل کو حل کرنے میں ان سے استفادہ کیا جاسکتا ہے، اور ان کے مضبوط دلائل و براہین کو مرجعیت حاصل ہوسکتی ہے۔ جب یہ قرار دادیں شائع ہوں گی، اور کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی تو خاص طور پر مذکورہ بالا مسئلہ پر اجماع کا راستہ ہموار ہوسکتا ہے، بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ فقہ اکیڈمیوں اور اداروں کی قرار دادیں ضرور شائع کی جانی چاہئیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کرنے سے شاذ اور غیر شرعی فتوے صادر کرنے کا دروازہ بند ہو جائے گا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایک ادارے کے فتاویٰ کو تمام لوگوں پر لازم کرنا ممکن نہیں، ہماری تاریخ شاہد ہے کہ جب کبھی کمزور دلائل کی بنیاد پر فتاوے صادر کئے گئے تو ان کی طرف توجہ نہیں دی گئی، اور آج وہ صرف صفحات میں موجود ہیں، لوگوں کی زندگیوں میں نہیں۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین

# مکمل فہرست فقہی مقالات

## جلد ...... (۱)

| عنوان | صفحہ نمبر |
| --- | --- |


## جلد ...... (۲)

| عنوان | صفحہ نمبر |
| --- | --- |

| عنوان | صفحہ نمبر |
|---|---|

عنوان | صفحہ نمبر



## جلد ...... (۷)

(نوٹ) انتظار فرمایئے۔ جزاکم اللہ

میمن اسلامک پبلشرز

E-mail : memonip@hotmail.com

Memon Islamic Publishers